



МЕЖДУНАРОДНАЯ ТЮРКСКАЯ АКАДЕМИЯ

**С** ТЮРКОЛОГИЯ  
СОВРЕМЕННАЯ

Н.Р. Ойноткинова, В.В. Миндибекова, Ж.М. Юша

**ФОЛЬКЛОР ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ  
СИБИРИ: ЭПОС, МИФ И РИТУАЛ**

Часть 2

**МИФ И РИТУАЛ ТЮРКСКИХ  
НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ  
(алтайцев, хакасов, тувинцев)**



**“Гылым” баспасы  
Астана-2018**

УДК 398  
ББК 82  
О 49

Международная Тюркская академия  
Российская академия наук  
Сибирское отделение Институт филологии

*Утвержден Ученым Советом Международной Тюркской академии*

*Ответственный редактор доктор филологических наук, профессор,  
Лауреат Государственной Премии Российской Федерации Кузьмина Е.Н.*

Ойноткинова Н.Р.  
О 49 **МИФ И РИТУАЛ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ**  
(алтайцев, хакасов, тувинцев) / Н.Р. Ойноткинова, В.В. Миндибекова,  
Ж.М. Юша – Астана: “Ғылым” баспасы, 2018. – 252 стр.

ISBN 978-601-7793-77-7

Монография посвящена мифам алтайцев и хакасов, а также обрядовому фольклору тувинцев. В первых двух главах описана история изучения несказочной прозы алтайцев и хакасов, определены жанровые признаки мифов и легенд, выявлены их основные сюжеты и мотивы. В третьей главе рассматриваются вопросы классификации обрядовых жанров тувинцев, проанализирована семантика вербального и акционального компонентов в ритуалах семейного цикла, охарактеризовано поэтическое своеобразие обрядовых текстов. Книга предназначена фольклористам, этнографам, тюркологам.

УДК 398  
ББК 82

ISBN 978-601-7793-77-7

© Ойноткинова Н.Р., Миндибекова В.В.,  
Юша Ж.М., 2018  
© “Ғылым” баспасы, 2018

**Серия**  
**«СОВРЕМЕННАЯ ТЮРКОЛОГИЯ»**

---

---

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

Кыдырали Д.К. (*председатель редакционной коллегии*),  
Ахматалиев А. (Бишкек), Ахметов А. (Астана), Бахадырова С. (Нукус),  
Бутанаев В. (Абакан), Васильев Д. (Москва), Габиббейли И. (Баку),  
Голден П. (Ньюарк), Дыбо А. (Москва), Егоров Н. (Чебоксары),  
Енг-Сонг Ли (Сеул), Жолдасбеков М. (Астана), Иванич М. (Сегед),  
Исен М. (Анкара), Кайдар А. (Алматы), Качалин М. (Анкара),  
Коджаоглу Т. (Мичиган), Миннуллин К. (Казань), Осава Т. (Осака),  
Пенжиев М. (Ашхабад), Райхл К. (Бонн), Рахмонов Н. (Ташкент),  
Сарыбаев Ш. (Алматы), Серткая О. (Стамбул), Сыздыкова Р. (Алматы),  
Ташагыл А. (Стамбул), Туймебаев Ж. (Анкара),  
Хисамитдинова Ф. (Уфа), Цэвээндорж Д. (Улан-Батор),  
Шамильоглу Ю. (Медисон), Янковский Х. (Познань)

## ВВЕДЕНИЕ

В современной науке мифология интерпретируется как один из способов осознания окружающего мира, а также собрание мифов и наука о мифах. Слово миф (*μυθος*), как известно, в переводе с греческого означает «рассказ», «предание», «слово». По определению Е.М. Мелетинского, *миф* – это «связная интерпретация процессов мира, организующая восприятие их человеком в условиях отсутствия абстрактных понятий. Ее основная функция – объяснить существующий в обществе порядок и устройство Вселенной» [Мелетинский, 2004: 24].

Мифология является архаической и вместе с тем живучей формой фантазии, особым видом устного творчества народа, возникшим на ранних ступенях развития человеческого общества. Уже на ранних стадиях развития человечества мифы были тесно связаны с религиозными верованиями и ритуалами, утверждали и передавали принятую в древнем обществе систему ценностей и норм поведения.

Тесная связь мифологии с художественным творчеством, в частности с поэтической фантазией и сказкой, дает основания для толкования мифа как разновидности образного мышления, для сближения или даже отождествления мифа со сказкой. Отличие мифологической фантазии от художественной заключается в том, что миф предполагает непосредственную веру в реальность созданных народной фантазией образов, в то время как для поэзии и сказки такая вера необязательна.

В предлагаемой вниманию читателя книге представлен анализ мифологической прозы и семейно-обрядового фольклора алтайцев, тувинцев и хакасов.

Миф в алтайском фольклоре обозначается термином *соодьин* (*соојын*), в хакасском – *кип-чоох*, в тувинском – *бурун-чугаа*, в якутском – *номох*, в бурятском *домог* – «предание, миф, мифология». Рассказчики относятся к *мифам* как к достоверным сообщениям, которые повествуют о событиях, происходивших в давнем мифическом времени. Они объясняют устройство окружающего мира, существование всего живого на земле, появление тех или иных культурных предметов. Будучи иррациональными знаниями, как результат коллективного мышления об окружающем мире и

событиях мифы могут отражаться в неодинаковой мере в разных жанрах фольклора, например, легендах, преданиях, быличках, сказках, эпосе, поверьях.

Известный ученый С.Г. Кляшторный отмечал, что «древняя мифология тюркских народов известна лишь во фрагментах, сохранившихся в древнетюркских рунических и согдоязычных памятниках VI–X вв. и китайских, арабских, иранских и других источниках. Согласно надписям в честь Бильге-кагана и Кюльтегина вначале были сотворены «голубое небо» и «бурая земля», а затем между ними возникли «сыны человеческие» [Кляшторный, 1988: 536–537]. Особо почиталось рождающееся Солнце. Двери каганского шатра были открыты на восток – в сторону, где восходит солнце, – так отмечено в китайском источнике. В «Книге гаданий» (X в.) упомянуты «три бытия (мира)», видимо, – отмечает далее С.Г. Кляшторный, – им соответствуют три мира – верхний, средний и нижний в мифологиях тюркских и монгольских народов. Это есть трехмерность пространства в тюркской мифологической модели мира [Кляшторный, 1988: 537].

Великое небо (Тенери) было почитаемым божеством древних тюрков. Грандиозные моления устраивались во времена древнетюркского каганата. В средневековых эпитафиях, высеченных на камнях, встречаются прямые обращения к Небу: «Тенгри!», в них утверждается: «Небо так соизволило», «Небо мое (божество) – крыша нам!», «Небо дает божественное государство, народу – Великого кагана, личную свободу и судьбу – каждому человеку» [Малов, 1951: 62, 66, 99]. С.Г. Кляшторный также отмечал, что «в древнетюркских енисейских текстах и «Книге гаданий» несколько раз упоминается Эрклиг, божество – владыка Нижнего мира. В древнеуйгурских текстах он именуется Таму-Эрклиг-хан («адский Эрклиг-хан») [Кляшторный, 1988: 537]. Эрлик-хан, как один из могущественных творцов, почитался всеми тюрками. Ему делались жертвоприношения в древности и в наши дни. Выбирали из табуна самую лучшую лошадь, чаще всего пегой масти, и посвящали ее Эрлику, называли эту лошадь Ыйык (Ызых). В фольклорных произведениях об Эрлике говорится, что он живет в Нижнем мире, под 17-ю слоями земли со своими сыновьями и дочерьми, а также духами-помощниками. В мифологии и религии сибирских тюрков почитается дух огня, который выступает в

облике женщины, матери огня (*От эне*). Особое место занимают духи Среднего мира: духи гор (*таг ээзи, туу ээзи*), рек (*суг ээзи, суу ээзи*).

Древняя мифология тюрков Сибири в своем историческом развитии претерпела влияние христианства и буддизма. Но, несмотря на это, среди алтайцев, хакасов и шорцев сохраняется прежняя «языческая» мифология. Влияние христианской мифологии наблюдается в легендах алтайцев и хакасов, отражающих темы о сотворении мира и потопе.

Обрядовый фольклор - один из архаичных видов устного народного творчества, возникший на заре развития человечества и отразивший веру людей в магическую силу слова и действия. Проведение и исполнение обрядов строго приурочено и регламентировано: в определенные дни года или по соответствующему поводу. Каждый обряд включает в себя совокупность различных компонентов – вербальных, акциональных, темпоральных, персонажных, локальных, предметных [Гура, 2012:3; Толстой, 1995: 167]. “Все они, взаимодействуя между собой, используются в обрядовой коммуникации и участвуют в порождении обрядовой семантики, причем нередко один и тот же смысл может дублироваться в обряде несколькими семиотическими средствами одновременно” [Гура, 2006: 268].

В духовной культуре тюрков Южной Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов) обрядовый фольклор представляет собой сложный и многогранный комплекс, неразрывно связанный со всей народной культурой. Произведения обрядовых жанров выполняют важные функции во всех сферах человеческой жизни: в культовых, семейно-бытовых, календарных обрядах, способствуя формированию и реализации самого обряда. Вербальные тексты, включенные в структуру ритуального комплекса, имеют четкую привязку к определенным этапам обряда, придают ритуалам осмысленность, сакральность и функциональную направленность. В обрядовых текстах отображается вера в магию слова, в достижение желаемого результата, прагматическая направленность текста и ритуала, структурная связанность и последовательность вербальных текстов. Поэтому роль слова в структуре и семантике всего обрядового комплекса чрезвычайно велика. По мнению

С.Ю. Неклюдова, совесный компонент обряда – это “обширная группа текстов, которые вообще не фигурируют вне рамок определенного ритуала и являются такой же органичной частью, как акциональные и предметные компоненты [Неклюдов, 2008:11].

В ходе произнесения словесных формул особое внимание уделялось акциональным элементам, свойственным определенным видам ритуала. К ним относятся: телодвижения, жесты, мимика исполнителя. Так, характерной позой исполнителя в индивидуальных обрядах можно считать коленопреклоненную позу «*күдүк базар*», или «*сөгүрүүр*» в знак благодарности божеству. Коленопреклонение является одним из основных жестов адорации у тувинцев, поскольку человек общается со сверхъестественной силой и выступает только в роли пассивного просителя. Особо можно отметить, что обрядовым жанрам соответствуют разные виды речевого поведения. Так, заклинания произносятся мысленно, шепотом или «про себя», благопожелания исполняются громко, торжественно-приподнятым тоном.

Кроме этого, включаются реплики, возгласы или восклицания участников ритуала во время или после произнесения знатоком традиций основного вербального компонента, чтобы «закрепить результат». Отличительным признаком речевых компонентов данной группы является то, что их семантика и прагматика выявляется в связи с предыдущим обрядовым текстом. По своей функциональной направленности они аналогичны ритуальным действиям. Например, после произнесения каждого благопожелания, его адресат, а также участники торжества вслух проговаривают обязательную традиционную фразу, доказывающую сопричастность других участников к сказанному слову благословителей, тем самым, выказывая свое согласие и одобрение доброму пожеланию.

Монография состоит из трех глав, которые сопровождаются заключением, списками использованной литературы, принятых сокращений и архивных материалов. Она написана научными сотрудниками ИФЛ СО РАН: первая глава д.филол.н., вед.научн. сотр. Н. Р. Ойноткиновой, вторая глава – к.филол.н., научн.сотр. В. В. Миндибековой, третья глава – к.филол.н., ст.научн.сотр. Ж. М. Юша.

---

---

ГЛАВА 1.  
**МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЗА АЛТАЙЦЕВ**

Несказочная проза представляет собой интереснейшую область познавательного фольклора народа, так как её художественно-идейной основой являются народные знания, исторические события, мифы, религиозные взгляды и культура народа. В нее входят мифологические рассказы, легенды, предания, былички. Эти жанры представляют собой малоизученную область сибирской фольклористики, что объясняется установленным в советское время запретом на литературу религиозного содержания. Целью данной работы является дифференциация жанров несказочной прозы и выявление сюжетов и мотивов мифов и легенд алтайцев. Необходимость изучения этих жанров обусловлена отсутствием специальных работ, посвященных сюжетам и мотивам мифологической прозы тюркских народов Южной Сибири. Решение этой научной проблемы позволит понять природу жанров несказочной прозы, определить то, какие темы и мотивы являются актуальными в их устной традиции.

Материалом исследования сюжетов и мотивов послужили мифы и легенды всех этнических групп алтайцев, собранные нами во время многочисленных экспедиций в разные районы Республики Алтай и Алтайского края, а также тексты, опубликованные ранее в других фольклорных изданиях. Алтайский этнос сложился в первой половине XX в. из тюркских этнических групп алтай-кижи, теленгитов, телеутов, чалканцев, кумандинцев, тубаларов. Все они компактно проживают на территории Республики Алтай, кроме некоторой части телеутов и кумандинцев, которые живут на территории Алтайского края и Кемеровской области. Алтайский язык имеет две диалектные группы: южную и северную. Туба, кумандинский и чалканский диалекты относятся к северной группе; алтай-кижи, телеутский



и теленгитский – к южной. Северные диалекты отличаются от литературного алтайского языка и различаются между собой в области фонетики, морфологии и лексики.

### **1.1. Из истории собирания и изучения несказочной прозы**

Первые записи алтайского фольклора осуществил выдающийся немецкий тюрколог Василий Васильевич Радлов (Фридрих Вильгельм) в 1860, 1861, 1865–1967, 1870 годах. Результаты его полевых исследований по Алтаю изложены в двух книгах: «Из Сибири» [1884] и «Образцы народной литературы тюркских племен» [Образцы..., 1866]. В первой работе содержится ряд интересных сведений по мифологии алтайцев [Радлов, 1989: 355–401]. Во второй его книге, наряду с другими жанрами фольклора, опубликованы 14 текстов несказочной прозы.

Некоторые произведения мифологической и исторической прозы алтайцев XIX в. вошли в книгу Григория Николаевича Потанина (1835–1920), совершившего несколько экспедиций в Центральную Азию и Сибирь. Будучи членом Российского географического общества, Г.Н. Потанин совершил ряд экспедиций в Центральную Азию и Сибирь – в Монголию, Туву, Северный Китай, Тибет. В 1876 году он возглавил экспедицию для исследования Северо-Западной Монголии. Возвращалась экспедиция зимой 1877 года через Горный Алтай, через села Кош-Агач, Онгудай, Мьюта и другие населенные пункты. Собранные фольклорно-этнографические материалы этой экспедиции изложены Г.Н. Потаниным в его фундаментальном труде «Очерки Северо-Западной Монголии» в четырех томах, изданные с 1881 по 1883 гг. Алтайский материал был опубликован ученым в четвертом выпуске [Потанин, 1883]. В «Примечаниях» к книге «Очерки Северо-Западной Монголии» Г.Н. Потанин отмечал, что «часть алтайских сказаний записана мною от миссионера отца Чевалкова; <...> другие сказания были переведены (на русский язык – Н.О.) взятым мною в путешествие телеутом И. Чевалковым, родственником миссионера; <...>... некоторые сказания были записаны им на алтайском языке; эти алтайские

тексты переданы мною Н.И. Ильминскому в Казани» [Потанин, 1883: 649]. Перевод собранного материала производился на месте. Г.Н. Потанин считал, что «способ собирания сказаний в виде конспектов посредством переводчиков в особенности было бы полезно применить в отношении разнообразных инородцев Сибири; ждать лингвистов по отдельным языкам Сибири придется долго...» [Потанин, 1883: 651].

Большая заслуга в изучении алтайского языка и фольклора принадлежит члену Алтайской духовной миссии, протоиерею Василию Ивановичу Вербицкому (1827–1890). Приехав на Алтай в 1853 году, в возрасте 26 лет, миссионер собрал большой этнографический и фольклорный материал. Его книга «Алтайские инородцы» [1893] по своей сути является одним из документальных источников, где зафиксированы ценные сведения о языке, этнографии и фольклоре алтайцев. Несмотря на то, что все образцы даны в пересказе на русском языке, некоторые сведения послужили в качестве сравнительного материала при установлении вариантов к нашим текстам.

В начале XX в. Н.Я. Никифоров, тогда ученик катехизаторской школы при Алтайской духовной миссии, опубликовал «Аносский сборник», куда вошли 19 текстов несказочной прозы алтайцев: о потопе («Чайык»), о космосе («Большая Медведица», «Орион», «Плеяды»), о первотворении («Тьарганат»), о шаманах («Истребление шаманов», «Летяга»), о Сартакпае («Сартакпай кезер», «Бёкё баин Сартакпай»), а также тексты, в которых содержатся различные представления алтайцев о природе и истории («Вода бессмертия», «Актан-гас и Талынкыс», «Одноглаз-людоед» и ряд других) [Никифоров, 1915: 204–217]. Особый интерес в этом сборнике представляют широко бытовавшие в то время космогонические представления алтайцев: о Плеядах, Большой Медведице, Орионе, записанные Никифоровым от сказителя Чолтыша Куранакова из рода комдош, жителя села Аскат. Возможно, от него же зафиксирован и ряд других устных рассказов (о шамане, потопе, летяге, Сартакпае).

Работа по сбору и фиксации мифов, легенд и преданий алтайцев был начата в 80-е годы XX века во время комплексных фольклорных экспедиций, организованных сотрудниками

Научно-исследовательского института языка, истории и литературы (г. Горно-Алтайск) совместно с исследователями Новосибирской государственной консерваторией им. М.И. Глинки и Института филологии СО РАН. Собранные фольклорные произведения были опубликованы в книге «Алтай кеп-куучындар» [1994] (составители – И.Б. Шинжин, Е.Е. Ямаева).

В 2011 г. вышел в свет 30-й том «Несказочная проза алтайцев» двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [2011], куда вошли 156 текстов: мифы, легенды и предания. Большую часть корпуса тома составили полевые материалы, собранные с 1984 г. по 2011 г. во время комплексных экспедиций в разные районы Республики Алтай, Алтайского края, Кемеровской области сотрудниками Института алтаистики им. С.С. Суразакова, Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки, Института филологии СО РАН.

Теоретической и методологической базой нашего исследования послужили труды ученых по теории сюжета и мотива: А.Н. Веселовского [1989], Б.Н. Путилова [1975], И.В. Силантьева [1999], Е.М. Мелетинского [1979], С.Ю. Неклюдова [2004, 2014], Ю.Е. Берёзкина [2013], О.В. Беловой [2004, 2006], О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой [2014], а также фольклористические труды, в которых освещаются теоретические проблемы жанров – мифов и легенд: С.С. Суразакова [1975], В.С. Кузнецовой [1997; 2009; 2008], Н.А. Криничной [1988; 2001], Л.Н. Виноградовой [1996; 2000] О.В. Беловой и В.Я. Петрухина [2008]. При выделении мотивов алтайских мифов и легенд большую помощь оказал аналитический каталог «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» Ю.Е. Березкина, размещенный на сайте [<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>].

Немаловажную роль в понимании религиозных верований и мифологии тюркских народов Сибири сыграли труды историков и этнографов: Н.А. Алексеева [1980, 2004], А.М. Сагалаева [1984, 1992], В.Н. Басилова [1988], Б.Л. Рифтина [1987], Г.П. Самаева [1991], В.П. Дьяконовой [1976], В.А. Муйтуевой [2004] и др.

## 1.2. Жанровая дифференциация несказочной прозы алтайцев

Проблемам жанровой специфики алтайских мифов, легенд, преданий посвящены статьи исследователей: С.С. Каташа [1986], Е.Е. Ямаевой [1989], Н.Р. Ойноткиной [2006]. Для сибирской фольклористики эта проблема до сих пор не нашла ещё однозначного решения. Об этом также идёт речь в статье Е.Н. Кузьминой [2008]. Сложность в изучении этих жанров связана с проблемой их разграничения и определения основных признаков. В учебном пособии «Алтай фольклор» С.С. Суразаков [1975] разделил *кеп-куучындар* на мифы, легенды и предания, используя термины, принятые в русской фольклористике. Мифы алтайцев связаны с анимистическим мировоззрением, тогда как легенды связаны с мировоззрением мировых религий (манихейства, буддизма, христианства) [Алтай фольклор, 1975: 97–112]. Исследователь, описывая особенности этих жанров, отмечал, что алтайские мифы и легенды схожи в том, что они интерпретируют окружающий мир, имеют этиологический характер и основываются на вере людей в их реальность.

В народной терминологии все устные рассказы алтайцев: мифологические рассказы, былички, легенды, предания, – называются *кеп-куучындар*, что буквально означает «старинные рассказы» или «рассказы, имеющие форму». Слово *куучын* заимствовано из монгольского языка – *хуучин* (бурят. *хуушан*), изначально оно имеет значение «старый, старинный, древний» [МРС, 1937: 153; БМРС, 1951: 598]. Рассказчики относятся к ним как к достоверным сообщениям (*андый болгон* «так было»), которые повествуют о событиях, происходивших в давнем мифическом времени или недавнем историческом времени. Они по-своему объясняют устройство окружающего мира, жизнь всего живого на земле, появление тех или иных культурных предметов.

Несказочная проза отражает архаические мифологические и религиозные представления алтайцев об окружающем мире, которые образовали своеобразную систему фантастических представлений об окружающей человека природной и социальной действительности.

В фольклористике также существует термин «*мифологический рассказ*». Как жанр устного народного творчества эти рассказы оказываются наиболее живучим благодаря тому, что он непосредственно связан с бытом, историей и верованиями народа. Использование этого термина в нашей работе связано с широким пониманием мифа как «единицы мышления» человека в архаической культуре.

С точки зрения Е.Е. Левкиевской, мифологический текст должен обладать следующими признаками: «содержит сведения о демонологических явлениях, «содержит установку на достоверность», «реализует эту мифологическую информацию в виде одной из ситуационных (или семантических) моделей и является текстом речевого жанра» [Левкиевская, 2006: 150].

Тексты мифов отличаются краткостью изложения, простотой сюжета и небольшим объёмом. Они не отличаются от других жанров фольклора своими художественно-образительными средствами и традиционными формулами. Они в мифах скорее выполняют не поэтическую, а смысловую и характерологическую нагрузку.

Чем же миф отличается от былички и легенды? В быличке как жанре несказочной прозы также отражается народная мифология. По определению Н.А. Криничной, «*былички* – это мемуары, основанные на личных впечатлениях самого рассказчика от встречи с сверхъестественным существом» [Криничная, 2001: 11]. Традиционно былички классифицируются по содержанию, в указателях сюжетов и мотивов русских быличек разделы и подразделы выделяются по основным мифологическим персонажам (см. «Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах», составленный С. Айвазян, О. Якимовой [URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm>]).

В европейской и русской фольклористике под термином «легенда» (от лат. *legenda* «то, что надлежит прочесть»), заимствованным из литературоведения, первоначально было принято обозначать житие святого, написанное для чтения в день его памяти, т.е. устные произведения, связанные с христианской письменностью. Легенды первоначально были связаны

преимущественно с персонажами священной истории (например, христианскими или исламскими святыми, евангельскими персонажами). Однако в фольклористике термин «легенда» приобрел широкое значение. Под этим термином объединяются «фольклорные произведения, фантастически осмысляющие (на основе распространенных в народной среде религиозных, исторических, социально-утопических, этических воззрений) события, относящиеся к явлениям неживой природы или к миру растений, животных, людей (племен, народов и отдельных личностей), сверхъестественных существ (бог, святые ангелы, нечистые духи)» [Бараг, 1993: 128]. Этот термин фольклористы единодушно признают за такими текстами, к которым носители фольклора относятся как к достоверным рассказам, несмотря на всю фантастичность их содержания. В русской фольклористике многие мифологические сюжеты, возникшие в народной среде, по-своему интерпретирующие идею сотворения мира богом, исследователи часто относят к легендам, наравне с библейскими сюжетами. Поэтому некоторые алтайские мифы, в частности, мифы о животных, зафиксированные русскими исследователями, указаны как легенды. Такое широкое понимание границ жанра «легенда» при классификации текстов приводит к путанице.

Следуя за общепринятой терминологией, существующей в русской фольклористике, под термином «легенда» мы фиксируем такие рассказы, которые связаны преимущественно с персонажами священной истории (святыми, евангельскими персонажами и т.д.), а также повествования на темы шаманских и буддийских сюжетов.

Сравнительный анализ текстов мифологической прозы алтайцев позволяет выделить особо локальные и заимствованные пласты сюжетов и мотивов. Заимствованными являются мифологические сюжеты и персонажи из христианства и буддизма. Сюжеты заимствованных христианских и буддийских повествований часто обрамляются мифологическими мотивами и сюжетами; историческим преданиям характерны сказочные и мифологические мотивы и сюжеты.

Как известно, алтайский шаманизм в древности вобрал в себя некоторые элементы других мировых религий – зороастризма,

манихейства, христианства и буддизма (в ламаистской форме), которые оказали большое влияние на формирование религиозно-мифологических представлений тюрков Алтая. «Появление буддийского пласта в культуре алтайцев, – как считает историк Г.А. Самаев, – вызвано не только простым соприкосновением, но и официальным принятием теленгитской знатью ламаизма в период пребывания алтайцев в составе Джунгарии» [Самаев 1991: 46].

По мнению известного этнографа А.М. Сагалаева, контакты тюрков Алтая с буддийским миром не были длительными и интенсивными, и в силу ряда причин алтайцы не вошли в межэтническую конфессиональную общность ламаистов. Тем не менее, их мировоззрение подверглось в разное время влиянию буддизма и позднейшего ламаизма. Помимо буддизма алтайцы и их этнические предки контактировали с рядом других религий, распространявшихся в Центральной Азии с древности: зороастризм, манихейством, несторианством [Сагалаев, 1984: 4]. Ученый на основе фольклорных данных, в частности по героическому эпосу, мифологии и традиционным верованиям алтайцев, выявив специфику восприятия буддизма, заключил, что «проникновение ламаизма в традиционные религиозные представления происходило на уровне «народной религии» и не затрагивало основ шаманского мировоззрения алтайцев, с учетом специфики их собственных (шаманских) представлений о Вселенной и человеке. В большинстве случаев это имена отдельных персонажей ламаистской мифологии: Шакьямуни, Майтрея, Манджушри, Гаруда; названия различных духов (или групп духов): монгусы, шулмусы, ельбегены; отдельные реалии буддийской культуры: лама, судур; общие буддийские представления: о мировой горе Сумеру, небесном владыке Хормусте и о Бурхане [Сагалаев 1984: 101–102]. Многие архаические представления в историческом развитии общества утрачивались и трансформировались.

Фольклор, проникавший к тюркам Саяно-Алтая с ранними формами христианства, а позже и с православной религией, оказал достаточно большое влияние на их мировоззрение, что весьма ощутимо и по сей день. Это подтверждается, в частности,

бытующими в народной среде библейскими легендами о сотворении первых людей, о змее-искусителе, соблазняющем этих людей плодами со священного дерева, о Всемирном потопе. Эти сюжеты, пришедшие вместе с мировыми религиями, повлияли на современный «облик» исконного языческого фольклора. Заимствованные библейские легенды о сотворении мира, человека, животных в среде алтайцев получили новую интерпретацию, часто они контаминируются с исконными алтайскими мифами. Адаптация христианского фольклора происходила не только на уровне эпизодов сюжета, но и на уровне языка, который имеет свои концептуальные границы. Христианские понятия стали подменяться языческими.

В опубликованном 30-ом томе «Несказочная проза алтайцев» двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» впервые дана классификация *кеп-куучындар* алтайцев (см. [НПА, 2011: 21]). Эти повествования объясняют происхождение всего во Вселенной (земли, неба, звезд, солнца, луны, человека, животных, богов, духов), а также сотворение некоторых культурных артефактов. *Кеп-куучындар* тематически подразделяются на следующие группы: о сотворении земли и всего живого на земле; о животных; небесных светилах; духах-хозяевах Среднего мира, духах-хозяевах Нижнего мира (об алмысе, о тургаке); о значимых предметах культуры; гибели мира (эсхатологические мифы); о родах; топонимах; об истории и личностях.

Таким образом, несказочную прозу алтайцев – *кеп-куучындар* – составляют повествовательные тексты, которые можно разделить на легенды, былички, мифологические рассказы и предания.

### 1.3. Сюжеты и мотивы повествовательной прозы

Изучая мифологии разных народов, мы сталкиваемся со сходными образами, повторяющимися сюжетами и ситуациями. Поскольку фольклорные тексты транслируются в устной традиции, т.е. передаются из уст в уста, то новые варианты возникают, как отмечает Берёзкин, «не только путем постепенной модификации сюжетов во времени, их разделения на варианты,



но и путем межсюжетного обмена текстовыми элементами» [Берёзкин, 2014: 11]. При передаче из уст в уста сюжеты варьируются, при этом сохраняя один и тот же мотив. Поэтому ученый считает, что наиболее устойчивыми элементами анализа являются «мотивы» [Там же: 11]. Мотивы как семантические элементы повествований способны переходить из одного текста в другой, и таким образом могут являться *интертекстуальными* элементами.

С.Ю. Неклюдов замечает, что «в самом общем виде мотив и сюжет соотносимы как часть и целое (с такой точки зрения мотив есть составной элемент сюжета)» [Неклюдов, 2004: 236]. Исследователи отмечают, что в функциональном плане мотив зависим от сюжета, существует только в его составе и по своей природе вообще не способен к самостоятельному бытию.

Б.Н. Путилов, указав два плана рассмотрения мотива – парадигматический и синтагматический, уподобил его слову, существующему одновременно в «речи» (сюжет) и в «языке» – вся жанровая система (конкретно у Б.Н. Путилова речь идет об эпосе) [Путилов, 1975: 145]. С.Ю. Неклюдов отмечает, что сюжет и мотив обладают различным качеством: если в основе сюжета лежит синтагматическая структура, то мотив по природе своей парадигматичен; если сюжет считать прежде всего формальной категорией, то мотив является категорией содержательной (кстати, именно в силу этого мотив может быть переведен с языка на язык). Соответственно, основу мотивного фонда составляет набор семантических универсалий (какими бы причинами – психофизиологическими, социальными, культурными – эта универсальность не была обусловлена) [Неклюдов, 2004: 236].

Однако так бывает далеко не всегда, обычно в сюжете наличествует не один мотив, а целая серия взаимосвязанных и взаимообусловленных мотивов.

### **1.3.1. Этиологические легенды и мифы о первотворении**

Этиологические легенды о сотворении мира, присутствующие в фольклоре алтайцев, имеют много общих сюжетов и мотивов, характерных для фольклора других народов. Общими выступают

мотивы и сюжеты, повествующие о сотворении мира и человека, Всемирном потопе. Эти легенды адаптировались на фоне существующих мифов, понятий и образов, связанных с религиозными воззрениями алтайцев.

Здесь мы рассмотрим несколько текстов о первотворении, в которых присутствуют все основные сюжеты: о сотворении земли и человека, поиск души для человека, борьба богов за главенствующую роль в управлении миром.

Основными для этиологических легенд о первотворении являются следующие мотивы: - *соперничество Бога (Кудая, Ульгена) и дьявола (Эрлика) в сотворении земли*; - *сотворение человека*; - *противостояние Эрлика*; - *оживление человека*; - *поиск души для человека*; - *добывание огня птицей или самим божеством*. Рассмотрим реализации этих мотивов более подробно на конкретных сюжетах.

*Мотив соперничества Ульгена и Эрлика в сотворении земли.* Алтайская легенда о сотворении земли, впервые опубликованная в книге В.В. Радлова [Образцы..., 1866], начинается с сюжета о гусе, ныряющем на дно океана и приносящей оттуда частицу земли, из которой затем вырастает суша. Творцов земли двое – Ульген и Эрлик. В других версиях творцами выступают Ульген и Эрлик, ничего не сказано об их орнитоморфном образе (см. тексты 2 и 3) [НПА, 2011: 66–84]. Ульген не сам ныряет, а посылает другую птицу, отождествляемую с Эрликом. В самом начале повествования отмечается, что оба творца – гуси, далее об этом нигде не упоминается: *Кудай учуп турган, тир кижги паза учуп турган, экилези кара кас польп учуп турган*. ‘Кудай летал, один человек тоже летал, оба, обернувшись чёрными гусями, летали’ [НПА, 2011: 49]. В дальнейшем повествовании Ульген (Кудай) обращается к Эрлику как к человеку (*кижи*).

Следует отметить сходство алтайской и хакасской легенд о первотворении, опубликованных в трудах В.В. Радлова [1866; 1907]. Изучая эти легенды, невольно задаешься вопросом: являлись ли образы и представления, отразившиеся в легендах, исконно присущими народу, от которого эти они записаны, или заимствованы извне. Некоторыми исследователями высказывались сомнения по поводу народности этого

произведения у алтайцев, опубликованного первыми собирателями фольклора (см. [Муйтева, 2004]).

В указателе сюжетов Аарне-Томсона-Утера эти легенды входят в число текстов, в которых присутствует мотив «Соперничество бога и дьявола» – АТУ 773. Известно, что легенды о сотворении мира, отражающие мировоззренческий дуализм, были известны не только славянским, но и другим этносам.

В более раннем виде миф о ныряющей птице отражал идею сотворения земли двумя птицами, божествами, олицетворяющими светлое и тёмное начала, добро и зло. Идея дуалистического начала мира, где противостоят друг другу две независимые равноправные силы – Свет и Мрак, – принадлежит манихейству. Как известно, манихейство – религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в III в., по преданию, создано уроженцем Месопотамии Мани. Манихейство зародилось среди последователей зороастризма и восприняло от этой религии учение о добром и злом началах, лежащих в основе мира. Мани соединил на основе иранского зороастризма некоторые элементы христианства, буддизма и древней вавилонской религии [Мифы народов мира, 1988: 103–105].

В.С. Кузнецова замечает, что «при соприкосновении первобытно-дуалистической модели мира, выраженной в дуперсонажной схеме мифологического рассказа, с представлениями и образами христианской мифологии на изначальное противопоставление двух орнитоморфных демиургов мифологического рассказа накладываются христианские образы Бога и Сатаны, также противопоставленные друг другу в христианской мифологии: одна из птиц начинает ассоциироваться с Богом, другая – с Сатаной» [Кузнецова, 1997: 58]. Таким образом, произошла перекодировка дохристианских (языческих) представлений в образы христианской мифологии, что повлекло за собой в дальнейшем цепочку все более глубоких изменений. Бог, вводимый в старую схему мифа, осознается в той или иной мере как верховное божество – Ульген, более значительное, чем второй участник творения – Эрлик.

Для алтайских легенд, как и славянских, характерна двойственность творца: он выступает как дух и как человек. В

алтайских легендах имя Бога варьируется, его называют: то Кудай, то Ульген, то Юч-Курбустан (от согдийского Хурмаста; этот теоним был воспринят средневековыми уйгурами и затем монголами), то Буркан (тюрко-монгольская модификация слова «будда»), то просто Кайракан (монг. *хайр* ‘любовь, жалость, милость, благоволение’ (ср. монг. в тувинском языке *хайыра* ‘милость, пощада’) [Левитская, Дыбо и др. 1997: 207] + *кан/хан* ‘царь, правитель, хан’. Вариативность имен также обусловлена синкретизмом религиозных взглядов алтайцев.

Мотив о появлении неровного рельефа в результате выплёвывания изо рта Эрликом утаённой земли характерен для всех алтайских легенд (см. [НПА, 2011: 69]). Объясняется и то, как появились горы и другие неровности: «*Ол чактанг озо таш жок полды, кайа жок полды, тайга жок полды. Эмди Эрликтин тенгеризинин одылганы јерге тўшкен, ончо кайа полгон, таш полгон, тайга полгон, кандый пийик туу, кыр ончо полгон, јакшы кудайдын тўп-тўс эткен јерди ончо јаман пўдўп парган.* ‘До того века камня не было, скал не было, тайги не было. Теперь осколки неба Эрлика на землю упали, все скалами стали, камнем стали, тайгой стали, некоторые высокими горами, хребтами стали. Хорошая земля, которую Кудай ровной-ровной сделал, вся испортилась’» [НПА, 2011: 60–61].

По другой версии, как в русских, так и в алтайских легендах, горы, болота образовались от разбросанных дьяволом горстей земли или в результате выплевывания дьяволом земли [Белова, Кабакова, 2014: 50, 52, тексты 32–38]. Так, например, в легенде «Как образовалась земля-мох» неровности на земле появляются из-за плевков Эрлика, названного в тексте «человеком» [НПА, 2011: 78–79].

Своеобразной является алтайская трактовка эпизода, где речь идёт о первоначальной безгрешности Эрлика. Ульген, обратившись к Эрлику, говорит, что ты теперь грешен; и люди, последующие за ним также будут грешными, несмотря на то, что он еще не создал людей.

В алтайской легенде ласточка (*карлагаши*) подсказывает Кудая, как разровнять землю. Это один из зооморфных персонажей, который не имеет отрицательной характеристики в алтайском фольклоре [НПА, 2011: 70–71].

*Мотив сотворения человека.* Согласно Библии человек был сотворён Словом божьим, он оживляет человека своим дыханием. Этот мотив характерен и для русских легенд (см. текст «Мир возникает от дуновения Бога» [Белова, Кабакова, 2014: 40, 332]. Таким повествованиям, навеянными библейскими сюжетами, противопоставляются дуалистические легенды о совместном творении мира Богом и сатаной, широко бытующие в фольклоре многих народов, в том числе алтайцев. Приведём легенду, записанную нами во время экспедиции от крещёного теленгита, которая близка библейскому сюжету:

«[Кудай] кижиди балкаштан туткан на ол. Ойndo сагышту кудайга тўнгей болор этире жайаган на, ойndo оозындан ўрийерде, тын кирген. Ойndo кабыргазынан, бир кабыргазынан ўй кижиди жайаган, кожо жўрер, ару жўрер жайаган. Райга жўрер эткен, райга барала, уурданган. Жылан, жыланга мекеледеле, уурданала, жибес кат жийле, сўрдирген жок по. ‘[Кудай] ведь человека из глины сотворил. Затем, чтобы он был умным, как он сам, Кудай, сотворив, тростинкой ему в рот воздух вдунул, в него душа-тын вошла. Затем из ребра, из одного его ребра женщину создал, чтобы им вместе жить, без греха жить, создал. [Кудай человека] в раю жить создал, в раю живя, [человек] провинился. Когда [человек] был обманут змеем, съел запретный плод, он был изгнан из рая’» [НПА, 2011: 90–91]. Этот текст мог появиться в результате прочтения Библии. Как и в библейской легенде, здесь творец один. Здесь встречается русизм *рай*.

В тексте Радлова также утверждается, что люди были сотворены по слову божьему. Приведем цитату, подтверждающую данный факт: ‘Без единой ветви дерево выросло, Кудай это увидел. – На дерево без единой ветви неприятно смотреть! – так говорит. – Пусть на нём девять ветвей будет! – сказал. Девять ветвей выросло. – На девяти ветвях девять человек пусть сидят! От этих девяти человек девять разных *аймаков* пусть пойдут! – сказал’» [НПА, 2011: 51].

В легендах для сотворения тела человека используют различные материалы. Так, в версии, впервые опубликованном Г.Н. Потаниным, Ульген сделал тело человека из земли, кости – из камня, женщину – из ребра мужчины (см. вар. текста 2

[НПА, 2011: 407]), в версии В.И. Вербицкого кости человека – из камыша, тело – из глины [Вербицкий, 1893: 111–123]. В легенде «Сотворение земли и человека», тело слепили из мягкой глины, кости – из мягкого камня: *«Анайып, ол кижини јымжак той балкаштан јапшырып, бүдүрүп алган эмтир, сөөк-тайагын чала јымжак таштан эткен турды. Бу мынызын эр кижиде деп эткен эмтир. Онон ол ого коштой үй кижизин эдерге сананган эмтир. Оны анаг той балкаштан јазады, сөөк-тайагын ол ок јымжак таштардан ла этти. Экилезин түктү эткен: «Кижиде соокко эн ле чыдажар учурлу» – деп, ол бойында сананган.‘Так, он, человека из мягкой глины слепив, создал его, оказывается, кости-стан же его из мягкого камня сделал. Вот этого [человека] мужчиной сотворил, оказывается. Потом [кудай] для него женщину сделать решил, оказывается. Затем её из глины слепил, кости-стан её он из мелких мягких камней сделал. Обоих с волосами сделал: «Человек даже сильный холод выдерживать должен», – так про себя подумал’».*

В тексте Вербицкого представлена иная трактовка сотворения человека: сначала Бог сотворил дьявола и своих помощников-ангелов, лишь затем людей. Первой разумной тварью на земле, которую создал Ульген, был Эрлик. Когда он все больше отдалялся от Ульгена сердцем, на место Эрлика Ульген создал себе другого товарища, богатыря Мангды-Шире (Мангдышире). Затем он сотворил 8 человек, кости из камыша, а тело из глины. 8-й человек сотворил себе по своему подобию женщину, чтобы люди размножились... И начал творение женщины так же, как Ульген творил его самого: из камыша – кости, из глины – тело [Вербицкий, 1893: 111–123].

В анализируемом тексте наблюдается влияние буддийского пантеона божеств. При сопоставлении сюжетов легенд о сотворении земли и человека, опубликованных в книге Радлова и Вербицкого с аналогичными сюжетами русских легенд, Мангдышире ассоциируется с христианским святым – архангелом Михаилом.

*Мотив противостояния Эрлика* реализуется в разных эпизодах. Выделяются 2 основных эпизода: о «запретном плоде» и порче божественного создания, т.е. человека. Как утверждает

Берёзкин, мотив «запретного плода» как причина становления человека смертным (мотив смертности H56) характерен для европейцев [Берёзкин, 2013: 53].

Как известно, в Библии человеку было дозволено вкушать плоды от всякого дерева в Эдемском саду, только от дерева познания добра и зла под страхом смерти ему было запрещено есть от него [Бытие III, 15].

В алтайском тексте утверждается, что запретный плод привёл людей к ослушанию, в результате которого с них сошла нательная шерсть, и у них появился стыд. Эдий и Тёрёнёй (ср. Адам и Ева) нарушают запрет Кудая есть плоды дерева. Под одно дерево он пустил собаку, еще под одно дерево – змея, для того, чтобы они никого не подпускали к этим людям. Когда Эрлику не удалось уговорить Тёрёнёя попробовать плод, он вошел в уснувшего змея, который обязан был сторожить людей, и в облике змея стал уговаривать женщину Эдьий съесть плод. Эдьий, попробовав плод, сорвала еще один и его соком намазала рот Тёрёнёя. В результате этого с них сошла шерсть, и они стали стыдиться друг друга [НПА, 2011: 52–53]. В данном эпизоде актуализируется мотив происхождения греха: с тех пор люди стали стыдиться своей наготы и совершать грехи.

*Мотив греховности человека* в алтайских легендах является сопутствующим, хотя он собственно выступает доминирующим в библейском варианте. После ослушания мужчины и женщины Кудай определяет участь человека: быть смертным и самому рожать детей.

Помощниками Кудая также названы божества, имена которых пришли из буддизма: Май-Тере (Майдере), Манды-Шире, Шал-Дьиме, Дьакпара, Бодо-Сунку. Если обратиться к буддийской мифологии, то можно найти сходство имён: именем Май-Тере названа Майтрея – единственная бодхисатва, признанная всеми направлениями буддизма, Манды-Шире – бодхисатва Манджушри, имя шал-Дьиме можно соотнести с Шан-Ди верховным божеством из древнекитайской мифологии.

Каждому своему помощнику Бог определил выполнять определенную роль: Май-Тере научить человечество всему хорошему, добывать себе пропитание, охранять и избавлять

людей от зла; Манды-Шире охранять землю и небо, воевать, научить людей рыбачить, охотиться, пасти скот и т.д.; Подо-Сюнкую охранять луну и солнце; Шал-Дьиме охранять людей, после смерти хороших людей он доставит на небо к кудаю, плохого человека должен оставить. В тексте Вербицкого: Тепкара (Дьапкара) велено охранять души умерших и, не давая их Эрлику, будет караулить до конца века; Шанг-Дьиме – охранять детей человека и животных; вразумлять людей на доброе и отвращать мысли их от зла; Погдо-Сонко – охранитель воинов, торговцев, путешественников.

В легенде, зафиксированной В.И. Вербицким, Ульген сотворил Мангды-Шире: «На место Эрлика Ульген создал себе другого товарища, богатыря Мангды-Шире, чтобы он всегда был с ним и противоборствовал Эрлику. Для создания Мангдышире Ульген извлек из камня сок, из которого сделал металл-кулер (смесь чугуна с серебром) и устроил из него остов Мангды-Шире, крепчайший камня» [Вербицкий, 1893: 113]. Именами Тепкара, Шанг-димы, Поудо-Сонко Ульген называет трёх мужчин, которые убежали на золотую гору, не стерпев худого запаха женщины, оживленной Эрликом, и читали там книги. Ульген, дав им имена, определил задачи: Тепкаре – хранить души умерших, не давая их Эрлику, караулить до конца века; Шанг-диме – охранять детей человека и животных; Поудо-Сонко – оберегать людей от напастей, войн и бед. Таким образом, отметим, что в рассмотренных этиологических легендах алтайцев наблюдается сильное влияние буддийской традиции, что выражено в именах персонажей.

Возвращаясь к анализу текстов, отметим, что эпизод изгнания Эрлика с небес присутствует во всех алтайских легендах. В тексте Радлова Ульген в первый раз делает предупреждение Эрлику, если он будет вредить людям, обещает упрячь его «под три слоя земли». Эрлика свергает помощник Кудая – Май-Тере, подумав, что несправедливо то, что Эрлик создал свое царство на небе, решил низвергнуть его царство с неба.

В тексте Радлова реализуется мотив *происхождения зла на земле и появления различных духов*. Как и в русских легендах, в алтайских, сохраняется эпизод сюжета, где дьявол просит землю



размером с посох. Когда он ткнул в землю свой посох, оттуда появились земные насекомые и разные болезни. Этот сюжет характерен и для русских легенд (см. «Сатанаил протыкает землю – на землю приходит зло» [Белова, Кабакова, 2014: 43]). Данный мотив присутствует лишь в одной алтайской легенде «Как образовалась земля». В этой легенде сохраняется эпизод, где Эрлик просит себе землю, «где я (он) двумя ступнями мог стоять, опираясь на медный посох» (см. [НПА, 2011: 81]). После того, как Эрлик ушёл под землю, Уч-Курбустаны устраивают состязание для того, чтобы определить, кто же первым будет творить человека и все живое на земле.

В легенде «Сотворение земли и человека» мотив зла, вышедшего из-под земли, отсутствует. Эрлик (человек) просит у Кудая землю с кончик, воткнутой в землю палки; затем получив её, провалился под землю. В других текстах (Радлова и Вербицкого) он отсутствует, вместо него разворачивается тема создания дьяволом живых тварей при помощи кузнечных мехов, молота и наковальни [НПА, 2011: 60–61].

В тексте Вербицкого этот эпизод трактуется в таком порядке: Эрлик был сослан в землю между двумя морями, где солнце и луна не светят. Он, вернувшись оттуда, просит у Майдере разрешение сотворить себе землю, небо. Сотворив это, он просит разрешение у Ульгена создать у себя живых тварей. Вернувшись в свои владения, он сделал себе молот, наковальню, меха, клещи и все кузнечные снаряды, раскалил железо и стал бить молотом. Он наковал себе слуг и разных животных: медведя, барсука, крота. Мангды-Шире препятствует ему создавать таких животных, из-за этого у них началась борьба. В конце концов, Мангды-Шире, получив благословление от Ульгена, побеждает Эрлик и свергает его под землю, разрушает его царство. Эрлик просит землю размером с посох [Вербицкий, 1893: 122–123].

*Мотив оживления человека.* В дуалистических легендах, широко распространенных у других групп алтайцев, душу в человека внедряет Эрлик, он с помощью тростинки вводит её через задний проход [НПА, 2011: 72–73]. Необходимо отметить, что наряду с библейскими сюжетами и мотивами в алтайских текстах просматриваются концептуальные элементы алтайских

верований: одна из ипостасей души у алтайцев – *тын*. В языке алтайцев известный тюрколог-лингвист Н.А. Баскаков выделяет 7 названий души: *süne, tyn, qut, djula, süng, djel-salgyn, üzüt*, – которые обозначают различные ипостаси и метаморфозы души человека [Баскаков, 1973: 109]. Этнограф Л.П. Потапов, изучавший шаманизм и мировоззрение алтайцев, считал, что термину *тын* ‘душа’ синонимичны: *кут, сүне* (из монгольского), *јула* [Потапов, 1991: 56]. В переводах на русский язык эквивалентом слова *душа* всегда выступает алтайское слово *тын*, несмотря на то, что объём и содержание этих концептов не совпадают. В понимании русских душа – «это средоточие внутреннего мира человека, его истинных чувств и желаний» [Урысон, 1999: 15], в понимании алтайцев *тын* ‘душа’ – «нематериальная субстанция, неотторжимая при жизни человека, при лишении ее человек умирает» [Баскаков, 1973: 108–113]. Общим для этих концептов является то, что душа, как алтайцами, так и русскими, понимается как нечто «невидимое и нематериальное, связанное с дыханием».

В рассматриваемом библейском сюжете, записанном в XX в. у чалканцев, дьявол назван термином из языческой мифологии – *азе* ‘нечистый, злой дух’: ‘Кудай, сотворив человека, искал способ оживить его. Тогда он сотворил собаку без шерсти. Оставив человека с собакой, Кудай уходит искать способ оживить его. В отсутствие Кудая приходит *азе* и обманом пытается пробраться к человеку. Обещая собаке тёплую шерсть, *азе* пробирается к человеку и обмазывает его слюной и харкотинной, затем, сунув в задний проход человека тростинку, дует в неё и так оживляет человека’» [НПА, 2011: 406].

В тексте Вербицкого, Бог «вдохнул душу в женщину через её оба уха, играя на железной трубе». Приведем отрывок из текста: «Когда Майдере ушел за советом к Ульгену, пришел Эрлик, и он, обманув собаку тем, что он даст ей тёплую одежду и пищу, вдохнул душу в женщину через её оба уха, играя на железной трубе. Майдере, вернувшись, замечает, что сотворенная им женщина ожила, тогда он проклинает собаку» [Вербицкий, 1893: 114–115].

Эпизод с собакой – обязательная составляющая большинства текстов, заимствованная из книжной традиции; ср. апокриф

«Сказание, как сотворил Бог Адама» (собака-сторож, осквернение тела человека) [Белова, Кабакова, 2014: 433]. По указателю Берёзкина, сюжеты мифа о первотворении с собакой составляют мотив Н40. «Собака охраняет человека. Собака охраняет, защищает (успешно или безуспешно не доделанную творцом окончательно фигуру человека)» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Согласно другим версиям, замысел божий оживить человека должен был осуществиться, если добыть живую воду.

*Мотив поиска души для человека.* В легенде о сотворении земли и человека, опубликованной В.В. Радловым, первых мужчину и женщину в райском саду по просьбе Ульгена сторожат собака и змей, в других («Сотворение земли и человека», «Как образовалась земля», «Бырман, Эрлик и собака», «О том, как творцы разошлись» и др.) – собака.

В тексте, опубликованном В.В. Радловым «Великий Пайана» («Улу Пайана»), отражены два мотива: *«собака-сторож»* и *«осквернение тела человека»*, – которые, как считают О.В. Белова и Г.И. Кабакова, заимствованы из книжной традиции, апокрифа «Сказание, как сотворил Бог Адама» [Белова, Кабакова, 2014: 371; 433]:

«В давние-давние времена великий Пайана сотворил человека, вот только душу не мог найти, оказывается. Пошёл к великому Кудай, чтобы выпросить у него душу. Собаку оставил сторожить человека. Затем пришёл Эрлик и пообещал ей дать золотую шерсть, взамен же попросил отдать ему человека, у которого ещё нет души. Та собака, думая взять золотую шерсть, отдала человека. Эрлик пошёл, плюнул на человека. Прибыл Кудай, чтобы дать человеку душу. Эрлик убежал. Кудай увидел, как Эрлик оплевал человека, но не смог его очистить от плевков. Тогда Кудай вывернул человека. Поэтому у того на животе остался плевок. После этого Кудай стал бить собаку, говоря: *«Ты плохой собакой будь! Пусть человек с тобой поступает так, как угодно ему!»*» [Образцы..., 1866: 262].

Обращение к собаке напоминает об «ангельском» происхождении Абаки, обращённой за предательство в собаку. В наказание собаку заставили служить человеку. Кроме того, собака из-за пособничества дьяволу становится нечистым животным.

Мотив выворачивания человеческого тела наизнанку Богом или дьяволом, известны в русском, белорусском, украинском, финском фольклоре (см. [Белова, Кабакова, 2014: 420]). Некоторые из них объясняют то, почему у человека появился кашель, а также, почему собака считается плохим животным, а кошка – хорошим. В анализируемом тексте данный мотив сохраняется: Бог вывернул человека, но в животе у человека остался плевок.

В кумандинском тексте, записанном и опубликованном А.В. Анохиным, присутствует иной мотив, объясняющий: почему кошка и собака стали нечистыми животными: «Сотворив тело человека, творец поставил собаку и кошку сторожить его, а сам ушёл искать человеку душу. Они никого не подпускали к нему. Тогда бес сказал собаке: “Я дам тебе шкуру, дам пищу, от которой с голоду не умрёшь”. Кошка уже была с шерстью. Дьявол оплевал, обмарал харкотинной тело человека. Кошка не пускала дьявола, тот оплевал кошке рот, она захлебнулась и замолчала. Творец пришёл и увидел: дьявол оплевал человека и ушёл. Тогда оплётанную наружную сторону тела человека создатель сделал внутрь; человек бывает чахоточным. Дьявол наплевал кошке в пасть, от этого она стала поганой. У собаки шерсть поганая, вонючая, а пасть чистая» [НПА, 2011: 407–408; вар. 3 текста 2].

Таким образом, анализ текстов показывает, что алтайцам были известны разные версии дуалистических легенд, трактующих тему творения мира с помощью автохтонной языческой мифологии. Адаптация библейских легенд происходила не только на уровне эпизодов сюжета, но и на уровне языка, который имеет свои концептуальные границы.

В сюжет о том, как хвойные деревья стали вечнозелеными, могут быть встроены другие сюжеты и мотивы: о состязаниях божеств за главенствующую роль в сотворении мира и человека, о сотворении человека и сюжет об оживлении человека дьяволом, а также о делении людей на живых и мертвых.

*Мотив добывания огня птицей или самим божеством.* Добывание огня – один из интереснейших мифологических мотивов, которые могут встраиваться в сюжеты разных легенд. По указателю Берёзкина D4A. Похищение огня. Первый огонь

похищен у первоначального владельца, возвращен людям от похитителя, или (мотив похищения не выражен) с трудом принесен из отдаленного места [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

В легенде, записанной от представителя рода кюзен и опубликованной В.В. Радловым, огонь разжигается путём трения камня об камень. Подсказчиком в добывании огня оказывается само божество – Ульген, которое мыслится в виде старика с длинною бородою, о которую он запутывается и, рассердившись, говорит, как получить огонь [Образцы..., 1866: 123; НПА, 2011: 142–143]. Помощниками Кудая оказываются существа: лягушка, ящерица, мышь. Лягушка подсказывает Ульгену, как достать огонь для человека, она говорит ему, что огонь появится, если камни, потеряв друг о друга, приподнести к сухой траве [НПА, 2011: 74–75].

Легенды, связанные с более древними представлениями, объясняют, что добывать огонь людей научила птица. Так, в чалканском тексте роль персонажа, подсказывающего как добыть огонь, выполняет дергач. Сюжет о добывании Кудаем огня для людей контаминирует с этиологическим сюжетом о том, почему у дергача поясница вывихнутая [НПА, 2011: 145].

*Сюжет и мотив о собачьей доле* (международный мотив Н46. «Доля собаки» (Берёзкин), в АТУ 779G «Преступление против хлеба», отсутствует в СУС). Бог в наказание отбирает у людей хлеб, но оставляет часть ради животного (обычно собаки), поэтому злаки еще существуют.

О.В. Белова отнесла сюжет о хлебном колосе к небиблейским сюжетам [Белова, 2004]. Ю.Е. Берёзкин, О.В. Белова и Г.И. Кабакова отмечают, что этот мотив относится к большой тематической группе мотивов, отражающих «представление об утраченном изобилии и легкой жизни в начале времён» [Берёзкин, 2013: 127; Белова, Кабакова, 2014: 412]. Этиологический сюжет об уменьшении хлебного колоса в наказание за прегрешения людей бытует у всех славянских народов. Представления о том, что пшеница произрастала в раю в виде дерева, известно в еврейской и арабской традиции. Причиной уменьшения колоса становится грехопадение Адама и Евы [Там же: 412].

Зафиксированные у алтайцев легенды о колосе и собаке можно считать заимствованными. В вариантах этого мифа указаны разные причины того, почему Бог решил забрать зерно у человека. Так, в первом варианте «Пища, данная Кудаем» («Кудай берген курсак») отмечается, что причиной этого происшествия была сильная засуха, в чём был виноват человек:

‘В древние-древние времена на земле зерно проросло. Этим зерном был ячмень. Если ячмень рос, то его колос от основания стебля до верхушки рос. Снизу вверх, начиная с корней. Большая засуха была. В этой засухе человек был виновен. После этого с неба Кудай спустился. Спустившись, он забрал ячмень.

Собака начала беспрестанно выть:

– Хотя бы немножко дайте ячменя. Хотя бы шелуху, буду ею питаться. Хоть немножко оставьте мне зерна!

Кудай с высоты на землю бросил несколько зёрен. Затем из этих брошенных зёрен [другие] зёрна выросли. Эти зёрна – зёрна Кудая. Когда собака выла, лаяла, [Кудай дал их ей]. Рукой Кудая брошенные зёрна дороже любой другой пищи. Эти зёрна только на вершине стебля стали расти. Всего несколько зёрен в колосе.

Теперь зёрна от корней не растут, обычно только на вершине стебля вырастают. И вправду, когда человек из зерна пищу готовит, стало привычным, что собака ест его шелуху. Человек за зёрна собаке очень благодарен’ [НПА, 2011: 86–89].

В 2-х других вариантах этой легенды («О том, как перестала поступать мука» («Кулурдын келбей барганы») и «Грех ленивой женщины» («Жалку эмееннин кинчеги»)) причиной того, что Кудай решил забрать зерно у людей, является неправильный поступок женщины, которая хлебом вытерла зад своего ребёнка [НПА, 2011: 412]. Главная причина того, почему Бог уменьшил колос – это кара за непосредственное осквернение хлеба (женщина подтирает хлебом или блином ребенка).

Таким образом, следует нам также заключить, что алтайские легенды о сотворении мира схожи с сюжетами восточнославянских и монгольских легенд, что свидетельствует о влиянии христианства и буддизма на мировоззрение алтайцев. Религиозные идеи христианства и буддизма распространялись среди алтайцев через фольклор и получали новую свою

фольклорную интерпретацию. Буддийские сюжеты были широко распространены среди южных алтайцев, о чем свидетельствуют записи, сделанные в XIX и XX вв. Многие сюжеты и мотивы, связанные с этими легендами, проникли в другие жанры фольклора алтайцев (сказку, эпос) и стали устойчивыми.

В алтайских мифах о перворотворении присутствуют основные сюжеты: о сотворении земли и человека, поиск души для человека, борьба богов за главенствующую роль в управлении миром; сюжет о собачьей доле.

В этиологических легендах алтайцев выявлены следующие мотивы: соперничество Бога и дьявола в сотворении земли; сотворение человека; противостояние Эрлика; собака охраняет человека; оживление человека; поиск души для человека; добывание огня птицей или самим божеством.

### 1.3.2. Космогонические мифы и легенды

Небольшой, но разнообразный, пласт в повествовательном фольклоре алтайцев составляют мифы о космических светилах: о Луне (Ай) и Солнце (Кўн), Большой Медведице (Дьети-Каан), Орионе (Уч Мыйгак), Плеядах (Улкер, Мечин), Полярной звезде (Алтын Казык). Разнообразие этой группы текстов заключается в мотивах, которые имеют очень древнее происхождение и вобравших в себя поздние фольклорные напластавания. Сюжеты космогонических рассказов алтайцев о вышеперечисленных светилах схожи с сюжетами, распространёнными в фольклоре других народов.

**Солнце (Кўн) и Луна (Ай).** По алтайским мифам, солнце и луну создало верховное божество – Ульген. Так, в мифе «Эрлик и Кудай» («Эрлик ле Кудай») показана борьба между Ульгеном и Эрликом за солнце и луну. Эрлик-бий у Кудая на короткое время попросил солнце и луну в свое царство и не думал возвращать их. Кудая самому пришлось за ними спуститься под землю.

*«Кудай кўнди ле айды алганча, јердинг алдынан тўрген ак јарыктын јстине чыккан эмтир. Кудай кўнди ле айды бийик кӧдүрип, кӧк тенгериге кадап салды. Ол ло ойдӧн бери јердин јсти јантайын јарык, јјзүн-јјӧр тындулар дезе јырган, јуртай*

*берген. Эрлик Кудайга ачынала, јердин јети кадына ойто кире берген.* ‘Кудай, солнце и луну схватив, быстро из-под земли на белый свет вышел, оказывается. Кудай, солнце и луну высоко подняв, их к синему небу пригвоздил. С тех самых пор на земле всегда светло, всякие-разные живые существа стали жить, радуясь. Эрлик, обидевшись на Кудая, снова на седьмой слой земли спустился’» [НПА, 2011: 100–101].

В одном из сохранившихся в алтайском фольклоре мифологических сюжетов повествуется о том, как Луна, договорившись с Солнцем, забирает к себе в небо мифического чудовища Дьелбегена (*Јелбеген / Елбеген*), становящегося в ярости семиголовым, и таким образом избавляет людей опасности. В алтайском фольклоре это один из самых широко распространенных мифов.

По тематической классификации и распределению фольклорно-мифологических мотивов Ю.Е. Берёзкина, данный сюжет образует мотив А32D. «Человек на луне», А751 «На лунном диске видна фигура или отпечаток антропоморфного персонажа» [<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Популярный персонаж фольклора Дельбеген выступает героем почти во всех эпических жанрах: эпосе, сказке, мифе. Специфика сюжетных типов алтайских сказок и сказаний о чудовище Дьелбегене подробно рассмотрена в монографии Т.М. Садаловой [2003: 38–101]. Если в сказках и сказаниях Дьелбеген исполняет роль комического персонажа, то в мифах представляется чудовищем и пожирателем людей. Люди верят в мифы, поэтому они носят не развлекательный, а поучительный характер. Поскольку сказки и сказания имеют развлекательный характер и не содержат никакой сакральной истины, этот персонаж перестаёт быть угрозой для человека, он обретает положительные комические черты.

В текстах, изданных В.В. Радловым и Г.Н. Потаниным, объясняется то, почему происходит лунное затмение, и собаки лают во время затмения. В тексте Радлова сообщается, что когда Дьелбеген «пожирает луну», то Ульген «всякий раз заставляет его исторгнуть её из себя обратно». Дьелбеген «нападает на звёзды и откусывает от них кусочки, а потом выплёвывает их на землю»



[Радлов, 1989: 220]. В концовке текста даётся объяснение: почему люди кричат, издают стук железным предметом и бьют собак для того, чтобы они лаяли:

«Джельбегень был прежде на земле и поел множество людей; месяц унёс его на небо. Теперь Джельбегень сглатывает месяц: от этого бывает затмение. При этом бьют в железо, стреляют, кричат: “Аим, гуним саль!” (оставь мой месяц, моё солнце!). Бьют собак» [Потанин, 1883: 191, текст 34в].

В мифах о Дьелбегене даны различные трактовки того, как луна забирала этого чудовища на небо. В вариантах присутствуют отличительные детали: чудовище Дьелбеген уносит на небо черёмуху, куст, железный тополь, иву [НПА, 2011: 108–115, 421–425]. Чаще всего упоминается черёмуха.

В этих произведениях луна и солнце персонифицированы: они договариваются о том, кто будет спускаться на землю, чтобы схватить этого живоглота. Мифический факт «спуска» луны на землю напоминает нам о наступлении ледникового периода на земле когда-то в древности.

Сюжеты некоторых мифов о Дьелбегене имеют привязку к реальным топонимам, что привносит в миф достоверность события в прошлом.

Наряду с сюжетом, рассмотренным выше, бытует сюжет о том, как Дьелбеген вместе с собой уносит женщину (девочку-сироту) с коромыслом и вёдрами, когда месяц схватил его: «Дьелбеген пожирал всё на свете. Месяц, спустившись с Трёх Бырканов (Ўч-Быркан), взметнувшись молнией, унёс на небо Дьелбегена. Тот унёс вместе с собой женщину с коромыслом и вёдрами» [НПА, 2011: 424, вар. 9 текста 20].

В варианте мифа, когда месяц спустился на землю, в это время Дьелбеген сидел на черёмухе, поджидая женщину, которая с ведром в руке, ведя с собой ребёнка, шла собирать черёмуху. Женщина ушла в другую сторону. А в это время Дьелбегена вместе с черёмухой унёс Месяц, который спустился на землю краешком, боком» [НПА, 2011: 424, вар. 8 текста 20].

В другом тексте Дьелбеген сам идёт за водой с коромыслом. (Тильбеген) всех пожирал, Солнце пошло его уничтожить, но

вернулось, опасаясь сжечь землю; когда Тильбеген пошел с коромыслом за водой и схватился за тополь, Месяц его утянул вверх; Тильбеген виден на месяце с коромыслом, ведрами и тополем; когда Месяц растет, он поедает Тильбегена, когда старится, Тильбеген поедает его [Анохин, 1924: 5–6].

**Большая Медведица (Јети-Каан).** Мифы о звездах могли возникнуть при наблюдении за их видимым движением на небе. В этих рассказах по-своему объясняется количество звёзд и порядок их расположения. В мифах алтайцев прослеживаются несколько вариантов сюжетов о звездах Большой Медведицы (Јети-Каан), которые в указателе международных мотивов Берёзкина обозначены как В46. «Семеро звездных братьев».

В одном из вариантов звезды Большой Медведицы (Јети-Каан) – это семь братьев, сыновья хана, которых Кудай превратил их в звёзды из-за лени [НПА, 2011: 102–103]. Этиология мифа объясняется морально-этическими нормами, осуждающими лень. В варианте этого текста также осуждается лень семерых ханов, которые «не могли даже есть своими руками готовую пищу» [НПА, 2011: 415].

**Плеяды (Ўлкер).** У алтайцев, как и у других народов, в мифах с Плеядами связывают наступление сильных холодов на земле. (Гелиактический заход Плеяд приходится на май-июнь, в Северном полушарии они лучше всего видны зимой). По Указателю Ю.Е. Берёзкина данный мифологический мотив обозначен под индексом «В47. Плеяды и холод» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Согласно мифу, наступление холодов связано с созвездием Улкер (Плеяды), которое управляет погодой и насыляет холод. Улкер любил лежать на дне холодной реки до конца августа. Животные замыслили погубить это существо, когда оно спало на дне реки. Корова пыталась раздавить его, но Улкер выскользнул из-под её раздвоенного копыта и поднялся на небо, где превратился в созвездие. Считается, что с тех пор зимы стали холодными, а по звёздам можно определять погоду [НПА, 2011: 103–104]. По представлениям алтайцев, корова или бык считаются холодными животными, а конь – тёплым.

В другом мифе Мечина (Плеяд) пытается уничтожить Джитыган. Он спустился на землю и забрал одну звезду Мечина-шулмусов, которые лежали на дне реки; тогда Мечин погнался вслед за ним: «Джитыган прежде жил на небе; Мечин (Плеяды) были *курт-чулмус* (червь-чёрт), жил на земле и много поедал людей и скота. Джитыгань не вытерпел и спустился на землю, чтоб уничтожить его, и спрашивает своего коня: «Как бы мне убить Мечина?» Конь отвечает: «Я раздавлю его копытом». Корова предупредила коня, топнула Мечина, который лежал на льду, но он ускользнул чрез щель в ее раздвоенном копыте. Джитыгану удалось из семи шулмусов Мечина унести на небо только одного. Мечин погнался за ним; Джитыган отвернул свою голову в сторону. И до сих пор Мечин, состоящий ныне из шести звезд вместо семи, гонится по небу за Джитыганом» [Потанин, 1983: 194].

**Орион (Ўч Мыйгак).** Согласно мифам алтайцев, три самые яркие звезды Ориона (Ўч Мыйгак) – это три маралухи, которые, спасаясь от охотника по имени Кёгютей, вознеслись на небо. Сам охотник, истреблявший животных, пустил в них стрелы и тоже поднялся в небо. Преследуя трёх маралух в небе, он вместе с ними и со своими тремя собаками превратился в одну из звёзд созвездия Орион (тексты 16, 17) [НПА, 2011: 106–107].

Ю.Е. Берёзкин отмечает, что «космическая охота» (мотив В42) – единственный астральный мифологический сюжет, который встречается в Африке, Евразии и Америке. Во всех случаях речь идёт об истолковании трёх ярких звезд Пояса Ориона [Берёзкин, 2013: 107]. Согласно мифу три звезды Пояса Ориона обозначают антилоп или оленей – как правило, трёх маралух, соседняя звезда – стрелу, посланную в животных охотником. Центральноазиатский вариант мотива распространен от Южной Сибири до Индии. Он устойчиво сохраняется в фольклоре почти всех тюркских и монгольских народов: алтайцев, тувинцев, хакасов, телеутов, казахов, тофаларов, бурят, монголов [Там же].

В этом мифе заключена дидактическая мысль о том, что безжалостное истребление животных охотниками наказуемо. Бог наказывает охотника в то время, когда он погнался за последней маралухой, оставшейся с двумя детёнышами.

В зафиксированных мифах почти всегда объясняется расположение звезд в созвездии Ориона, а также та или иная звезда идентифицируется с тем или иным персонажем: «Три звезды пояса – три оленя; под ними три звезды по вертикальной линии – три серые собаки; ещё ниже две звезды: влево – лошадь, вправо – сам Ёскюс-Уул. Он выстрелил раз, одна стрела над оленями; от другого раза – другая звезда – стрела. Это показание об Ёскюс-Ууле (Орион) слышал Н.Я. Никифоров от алтайца, перекочевавшего в долине Архыта. Ёскюс-Уул гонялся за Тремя маралухами (Ўч-Мыйгак)» [Никифоров, 1915: 216; НПА, 2011: 419].

Таким образом, астральные мифы алтайцев содержат устойчивые архаические сюжеты и мотивы, присутствующие в мировой мифологии. Алтайским космогоническим мифам характерны следующие устойчивые мотивы: человек (чудовище) на луне в мифах о Дьелбегене, «семеро звездных братьев» в мифах о звездах Большой Медведицы (Јети-Каан), «Плеяды и холод» в мифах о Плеядах; «космическая охота» в мифах об Орионе.

### **1.3.3. Мифы и легенды о животных**

Значительное место в мифологии алтайцев занимают мифы о животных. Это обусловлено тем, что они имели важное значение в жизни людей, не отделявших себя от природы, ощущавших себя в единстве с ней. Некоторые животные и птицы явились объектами человеческой фантазии, в которые были вложены различные религиозно-мифологические смыслы. Мифы о животных и птицах алтайцев отражают древние религиозные воззрения: шаманские, тотемистические и анимистические.

Следует отметить, что в фольклористике повествовательные произведения, объясняющие происхождение животных и птиц, особенности отдельных их черт, относят то к сказкам, то к мифам. Границы между мифом и сказкой очень размыты, существует некое взаимовлияние этих жанров, кроме того, многие сказки восходят к мифам.

Архаичные мифы о животных, связанные с древними магическими и тотемистическими представлениями, у алтайцев

почти не сохранились, что связано с поздней их фиксацией. Пережитки магии и тотемизма у алтайцев и связанные с ними мировоззренческие понятия, несомненно, существуют, в частности в форме поверий. Например, у современных теленгитов существуют поверья, связанные с правилами, регламентирующими поведение на охоте. Охотникам запрещено стрелять в животное, которое само пришло к людям. Это объясняют они тем, что в облике этого животного может появиться душа (*сюне*) родственника. Если пристрелить его, то это приведет к смерти родственника. Согласно поверию, в облике дикого зверя – марала, косули или даже змеи – может прийти душа близкого человека, которому предназначено уйти в мир иной. Если приползет змея, то нужно прогнать ее, обрызгивая молоком, желательно в сторону заката солнца. Известно, что представление о перевоплощении души человека в животное характерно для анимизма как доминанта языческого религиозного мировоззрения.

Налагают запрет на охоту некоторых животных, например на соболя, считающегося «черным» зверем (*кара ан*), имеющим злого духа. Женщинам запрещается есть мясо кабарги. Это объясняется тем, что это животное рождает своих детенышей с трудом. Съесть ее мясо означает обречь себя на трудные роды.

Считается, что если на охоте встретить животное с белой шкурой, например, белого лося или белку, то будет удача. Алтайцы хранят шкуру белой белки как амулет, приносящий удачу. Почитание белого цвета как божественного и счастливого, приносящего счастье известно и другим культурным традициям. Н.А. Алексеев отмечал, что у якутов «добыча зверя-альбиноса предвещает большую удачу», его «шкурка становилась амулетом, приносящим счастье и богатство» [Алексеев, 1980: 279]. Данное представление относится к ранней форме религии – магии, когда люди верили в то, что тушки животных или их фрагменты могут служить амулетами, приносящими удачу в промысле, или защищающими от злых духов.

Такое мифологическое суеверное представление сохраняется и по сей день у алтайцев. В качестве амулета над входной дверью юрты или дома они подвешивают лапы животных и

птиц, например беркута или медведя. В качестве амулета на удачу и счастье люди хранят яйцеобразный камень (*эрдьине*), извлеченный из печени коня, считающегося, по мифологическим воззрениям тюрков, священным животным.

В основе сюжетов некоторых алтайских мифов лежит мотив очеловечивания животного или птицы, превращения человека, шамана, духа-божества в животное или птицу. В мифах народов Сибири филин (*й'кү*), летучая мышь (*дьарканат*), медведь прежде были шаманами, но из-за непослушания были превращены божеством-создателем в животных и птиц. Согласимся с высказыванием Н.А. Криничной о том, что формирование перевоплощающегося персонажа обусловлено различными явлениями: «с одной стороны, тотемистическими представлениями о кровном родстве человека и животного, с другой – анимистическими верованиями, в соответствии с которыми не только тотемный предок, но и человек, животное и даже любой природный объект либо предмет наделены «нетленной сущностью», «жизненной силой», остающейся неизменной при всех метаморфозах ее обладателя» [Криничная, 1988: 335].

Алтайские мифы, как и мифы других народов, возникли на основе идеи сотворения Богом мира. Бог спустился на землю, чтобы понаблюдать, как живут его птицы и звери, довольны ли они своей жизнью. К божеству обращаются его животные, чтобы он определил: чем им питаться и как жить, какими качествами им обладать. Бог наказывает тех птиц, которые нарушили его предписание, порядок в мироустройстве. Этот мотив присутствует в некоторых мифах.

В мифах алтайцев происхождение разных животных связано с актом сотворения мира и человека. В сотворении мира и животного мира с Богом (Кудаем) соперничает дьявол (Эрлик). Одних животных создало светлое божество Ульген (Кудай), других – божество Нижнего мира – Эрлик.

В трёхчленном делении мира некоторые животные и птицы представляются имеющими отношение к одному из них. С Верхним миром, с миром светлых божеств, соотносятся такие птицы и животные, как, например, гусь, лебедь, орёл (и

мифическая птица Кан-Кереде). Со Средним миром связаны все животные, созданные для блага человека: лошадь, олень, овца, собака и т.д. К Нижнему миру имеют отношение все существа, созданные Эрликом: верблюд, корова, свинья, як, бык, коза, змея, лягушка, мышь, рыбы и т.д. Так, в мифе утверждается: «*Эрлик Кудайга көрүжип, онызы ат, уй, кой жайаарда, ... төөни, эчкини, сарлыкты жайаган. Онойдо ок (Эрлик) чочконы жайаган. Адаруны Кудай жайаган*» [АКК, 1994: 349–350] ‘Эрлик, подражая Кудаяу, когда он коня, корову, овцу сотворил, создал верблюда, козу, яка. А также (Эрлик) свинью сотворил. Пчелу Кудай сотворил’».

**Корова (Уй).** В мифах корова, как и верблюд, относящиеся к животным, созданным Эрликом, противопоставляется лошади – животному, созданному божеством Верхнего мира. В отличие от лошади – животного с тёплым дыханием, корова имеет холодное жыхание, поэтому её называют *соок тумчукту мал* ‘животное с холодным носом’: *Уй айдар дийт: өлөтөн болзо, тобрагын чапчыыр эдим», – деп. Онын учун эчки ле уйды Эрли-Бийдин малы деп айдып турганы ол деген. Уйы жок алтай кижжи качан да жүрбес. Оны соок тумчукту мал деп айдыжар...* [АКК, 1994: 348] ‘Корова говорит, говорят: “Если помрёт, то землёй посыпаю его [могилу]”, – мол. Поэтому козу и корову считают животными Эрлик-Бия, так говорят. Без коровы алтаец не живёт. Его называют животным с холодным носом, говорят’.

**Конь/Лошадь (Ат).** В культуре алтайцев, как и других кочевых народов, конь играл важную роль. Образ коня как фольклорного персонажа лучше раскрывается на материале эпоса, об этом свидетельствует монографическое исследование Р.С. Липец «Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе» [1988]. В алтайской фольклористике его образ рассматривался и в трудах других исследователей.

В записаном нами этиологическом мифе объясняется то, почему у коня нет рогов: «*Сыгын ла ат сүсүшкен не, муўси сын калан. Сыгын ла ат көрүшпес неме теди не* (ПМА, 2014, Отукова) ‘Марал и конь бодались, рога сломались (у коня). Марал и конь с тех пор ненавидят друг друга, так говорили’».

В указателе Берёзкина мифы с этим сюжетом отнесены к мотиву В40В. «Лошадь меняется с Коровай. Лошадь меняется с

Коровой, отдает рога или получает зубы» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

По мифологии алтайских тюрков, конь – создание Кудая, по образному выражению он является другом, помощником мужчины, его душа. Вот, что рассказывают теленгиты об этом животном: *«Ат – ол эр кижинин суузы деп айт жат. Кижинин толузы да бол кал жат. Ээзи ол калза, эрјинези келип айылдын эжигине айдын жат на. Суды атла кечер, оны кудай кижинин канаду ошкош жайаган. ‘Конь – это душа мужчины, говорят. Он становится и обменом человека. Когда его хозяин умирает, его эрдыне-конь приходит к двери айла и говорит. Реку на коне переходят, его кудай создал как крылья человека’»* [ПМА, 2009, Кошева Е.П.].

**Верблюд (Төө).** В мифах утверждается, что верблюд создан Эрликом и послан им на землю: *«Төө – алтыгы орооннын малы. Эрликтинг малы. Ол алтыгы орооннын јер үстине салган эдүзи. Уурданган кижинин эжигине јадала, ачу-корон чынгырып јадар неме дийт. Төө – Эрликтинг малы, Эрлик орооннын малы дийт. Бистинг мал эмес* [АКК, 1994: 350]. *‘Верблюд – животное Нижнего мира. Животное Эрлика. Это создание, отправленное на землю из Нижнего мира. Оно сильно рычит у двери того человека, который воровал, говорят. Верблюд – животное Эрлика, животное из царства Эрлика. Не наше животное’».*

Эрлик создал верблюда наподобие коня, но он получился с изъянами, его внешность совершенствует Кудай, он дает ему шерсть, чтобы животное не замерзло зимой: *«Атты јайаарда, кудай оны јараиш этире јайаган. Эрлик-Бий оны көрүп ийеле, база ондый ок неме јайаарга сананган. Онын јайаганы јамаан бүдүштү мал болуп калган: мойны тыйрык, ээрлү ат ошкош этире эткени, төөнинг өркөжи болуп калган. Эрлик-Бий ого түк беререге ундуп койгон. Кудай төөгө калын, койу түк берген, төөни эмди туги сооктон до, изүден де корулап жат. Курсак эдип кудай төөгө тегенек өлгн берген. Эмди төө сары ла кумак чөлдөрдө јүрүп, тегенек јип, азыранып жат. Ланынан өдүп јаткан сарлыктын куйругы төөгө јараган. Төө кудайдан сарлыктын куйругын берзин деп сураган, је кудай онын куйругын оной ло, канай Эрлик јайаган, артыргызып койгон. Онойып төө кижиге*



*тузалу мал боло берген* [АКК, 1994: 350]. ‘Когда коня *кудай*, красивым создал, Эрлик-бий увидев его, тоже захотел такого же животного создать. Сотворенное им животное получилось некрасивым: шея кривая, вместо коня с седлом получился верблюд с горбом. Эрлик-бий забыл ему дать шерсть. *Кудай* верблюду дал толстую, густую шерсть, теперь шерсть верблюда от холода, от жары спасает. В пищу *кудай* верблюду дал колючую траву. Теперь верблюд ходит в желтых песчаных степях, ест колючку, питается. Верблюду понравился хвост яка, проходившего мимо него. Верблюд попросил у *кудая* такой же хвост как у яка, но *кудай* оставил ему хвост, какой ему дал Эрлик. Так, верблюд стал полезным для человека животным’».

Согласно мифу-сказке, раньше у верблюда рога были, как у марала, хвост как у лошади; марал одолжил рога, лошадь – хвост сходить на свадьбу; оба не вернули; поэтому верблюд, когда пьет, оглядывается – не идут ли возвращать [Яданова 2013: 169].

В варианте этого мифа «Где мои рога, грива-хвост?» (Мўўзим, жал-куйругым кайда?) (Опубл.: [Акулова, 2003: 171]) «раньше верблюд был красивым зверем с рогами, хвостом и стройными ногами. Верблюд одалживает свой хвост лошади, рога и стройные ноги – маралу. Марал оставляет ему свои широкие ноги. Верблюд до сих пор ждёт, когда ему вернут рога, стройные ноги и хвост» [НПА, 2011: 445].

На Алтае мифы о верблюде были записаны в основном у теленгитов [Яданова, 2006: 98-100], что, видимо, связано с местом обитания этого животного: верблюдов держат только в Кош-Агачском районе.

В указателе международных мифологических мотивов данный сюжет обозначен как В40А. «Потерявший рога. Ныне безрогое животное теряет рога или лишается возможности получить их» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/114-17.htm>]. Данный сюжет известен и другим тюркским народам, например, казахам и уйгурам (см.: [Казахские народные сказки, 1952: 22; Уйгурские народные сказки, 1991: 106]).

Созданные дьяволом животные оказываются несовершенными. В физическом плане их совершенствует Кудай: он даёт им шерсть, пищу. Мотив «доделывания животного» присутствует и в мифе о козе.

**Коза (Эчки).** Сюжеты о сотворении дьяволом некоторых животных, например козла, известны также русским (см. текст «Зачем дьявол козла сотворил» [Белова, Кабакова, 2014: 140–141]. Согласно мифу алтайцев, козу, как и верблюда, свинью, сотворил Эрлик. Дьявол хотел сотворить овцу, но у него получилась коза: *«Эрлик-Бий кой жайаарга сананган, же оны жайаганы эчки болуп калган. Сагалду, муусту, тук жок. Эчки кудайдан жайнап, сураган тук берзин деп. Кудай эчкиге таакы берген. Анайып, эчки кижиге тузалу мал боло берген* [АКК, 1994: 347] ‘Эрлик-Бий хотел сотворить овцу, но его создание получилось козой. С бородой, рогами, без шерсти. Коза у Кудая, умоляя, попросила, чтобы Кудай ей шерсть дал. Кудай козе дал шерсть. Так, коза стала полезным для человека животным’».

Мотив сотворения козла дьяволом присутствует и в славянском повествовательном фольклоре. Приведём сюжет легенды из славянского фольклора, наиболее близкий к алтайской версии: *«В шестой день Бог сотворил овцу, она пошла. Дьявол сделал козу, но оживил её Бог. Дьявол согласился отдать козу Богу, но чтоб голова с рогами и бородой были его. Господь не велел людям есть козлиную голову»* [Белова, Кабакова, 2014: 141]. Сюжет этой легенды раскрывает смысл мотива «Соперничество Бога и дьявола» (АТУ 773) [Белова, Кабакова, 2014: 378].

**Овца (Кой).** Овца – животное, созданное Кудаем. Эрлик снова пытается сотворить овцу, но у него получается свинья: *«Кудай кижини азыранзын деп, кой жайаган. Эрлик-Бий ого отконижип, база мал жайаган, же онын жайаганы чочко болуп калган* [АКК, 1994: 349] ‘Кудай, чтобы человек кормился, овцу сотворил. Эрлик-Бий, подражая ему, тоже сотворил животное, но созданное им оказалось свиньей’».

У кош-агачских теленгитов бытует миф, объясняющий то, почему у овцы под глазами есть две впадины. В мифе-сказке, записанной К.В. Ядановой у кош-агачских теленгитов, утверждается, что «овца раньше с четырьмя глазами была, умная была» [Яданова, 2006: 97–98]. Известен другой сюжет, объясняющий, почему у овцы не четыре, а два глаза. Овца стала плакать, переживать из-за того, что когда она переходила через реку, она наступила на голову рыбы. Так плакала, что её два глаза иссохли [Там же: 98].

**Кошка (Киске).** Алтайцы держат кошку в доме лишь по одной причине: она может приносить пользу – ловить мышей. Они по отношению к этому домашнему животному не проявляет своих чувств, так как по представлениям алтайцев, кошка не должна занимать важного места в жизни человека, человек должен кормить и растить своих детей: «*Турада киске айдар: «Ўрен-барка јок болзо, кайдат, орынга јадар эдим, јымжак јастыктын јустине јадар эдим, эркеге јјүрер эдим» – деп. Онын учун бистинг алтай улус киске азырабас. Онын сөзи јаман деер»* [АКК, 1994: 348]. ‘В доме кошка говорит: «Если потомков-детей не было бы, то на кровати лежала бы, на мягкой подушке лежала бы, в неге жила бы». Поэтому наши алтайцы кошек не кормят. У неё слова-помыслы плохие, говорят’».

Представление о том, что кошка нечистое животное, скорее всего, заимствовано от русских. В русских и славянских фольклорных текстах отмечается, что кошку нельзя кормить из своей тарелки, поскольку она во время потопа съела мышь (дьявола) и таким образом спасла Ноев ковчег. Считается, что тело кошки чистое, только её рот поганый (см. «Почему кошку из тарелки не кормят» [Белова, Кабакова, 2014: 133]). В приведенном выше рассказе также отразился характерный для славянской мифологии мотив «кошка – чахоточное животное».

**Собака (Ийт).** Так, согласно мифам алтайцев, собака стала другом человека после того, как она подпустила дьявола к телу только что созданных людей, тогда Бог (Кудай), прокляв собаку, прогнал: «*Живи у порога человека. Из рук человека питайся*» [НПА, 2011: 411; вар. 1 текста 4]. По представлениям алтайцев, собака – друг человека. Прямо противоположное мнение об этом домашнем животном представлено в славянских легендах: «Почему собаку в дом не пускают», «Отчего слюна погана и собака – нечистый зверь», «Из чего сделана собака» [Белова, Кабакова, 2014: 129–130]. В отличие от эгоистичной кошки, «помыслы и намерения» собаки по отношению к своему хозяину весьма лояльные и добрые: «*Алтай улус ийт азыраар. Ийт айдар: «Ўрен-барказы көп болзо кайдат, колы-будун јалап, курсагын блаап јип јјүрерим, балдарын јалаарым». Онын учун бистинг улус ийтти кандый да болзо, азырап јат. Кискеге бу ажанар айагын*

*улус качан да бербес, ол јаман, быјар деер, јескинип јат. А ийтти улус сүүн јат. Ийттинг тили эм деер. Ийтте бир де байланбас. Кандый бир јаан шырка болзо, онотийин ийтке јаладып јат, ол шыркалу јерди. Онон шырка јазылып јат* [АКК, 1994: 348]. ‘Алтайцы кормят собаку. Собака говорит: “Если потомков-детей было бы много, я облизывала бы им руки-ноги, пищу, у них отбирая, ела бы, детей облизывала бы”. Поэтому наши люди собаку кормят. Кошке свою посуду, из которой едят, никогда не дают, она (кошка) плохая, грязная, говорят, брезгуют. А собаку люди любят. Говорят, язык у собаки целебный. Собакой нисколько не брезгуют. Если какая-нибудь ранка есть, собаке дают полизать, это место с ранкой. Тогда ранка быстро зажёт’».

**Медведь (айу).** У народов Сибири существовали различные мифы, связанные с медведем (айу), что было обусловлено распространенным культом этого животного в прошлом. В шаманской практике этого животного наделяли глубоким символическим смыслом: из его лап делали помощника, который помогал шаману в совершении ритуала.

В алтайском фольклоре распространен мотив «человек, ушедший в лес, превратился в медведя». Этот мифологический мотив присутствует в текстах у северных и южных алтайцев. Чалканцы называют медведя (айыг) иносказаниями: *авай, мокойок*. Так, в чалканском тексте в медведя превращается парень, надевший шубу, вывернутую на изнанку: *«Айуг алында кижиполтыр. Эки карындаш тьуртап тьадала, ожийтирлер. Улуг карындажы тарынгантьала, төрөдөнни эвиралкеп, ошоптыр, ошоро-ошоро кеенде, айуг полпартыр. Ол айуг пайсекке парып, көдөрө мөдти тьеп партыр. Анны калык-ньон: “Алты ай аш тьеве” – теп тьаргылап санары, андын пере айуг кышкыда алты ай аш тьевийт»*. ‘Медведь раньше человеком был, оказывается. Два брата жили, поссорились. Старший брат, обидевшись, вывернув шубу, сел, сидел-сидел, медведем стал. Тот медведь на пасеку пошёл, весь мёд съел. Люди его за это: «Шесть месяцев пищу не ешь», – так наказали, с тех пор медведь зимой шесть месяцев пищу не ест’ [АФ, 1988: 159; НПА, 2011: 158–159].

В кумандинском тексте «Медведь был человеком» («Айыг кижы болгон») представлен тот же мотив: «*Раньше медведь был человеком. Куда-то шёл к семье своей. Ходил, ходил по тайге, заблудился, начал обрастать шерстью, стал медведем*» [Архив сектора фольклора ИФЛ СО РАН, РМ Н.А. Алексеева, ед. хр. 10.001, № 98]. У кумандинцев это животное также имеет варианты названий: *айу, мокай, абай*.

У алтайцев, как и у других народов Сибири, также встречаются рассказы, повествующие о женщине, сожительствовавшей с медведем. Эти рассказы сопровождаются песней женщины, которая пела от отчаяния, что её жилище – берлога, а муж – медведь:

«Когда медведь жену [одного] человека унёс, тогда люди не смогли найти его. Потом он эту женщину облизывал-облизывал, ту женщину облизывал-облизывал, она вся шерстью покрылась. Он женщине сырого мяса дал. Она это сырое мясо ела-ела-ела, вся шерстью покрылась, женщина. После этого те люди, того медведя прогнав, теперь весной... ту женщину поймали, привели. Вот поймали: Медведь, медведь, медведь, / Хоть и медведь, муж мой. <...> Берлога, берлога, берлога, / Хоть и берлога, дом мой, – / так [она пела]. / Дупло, дупло, дупло, / Хоть и дупло, дом мой. / Медведь, медведь, медведь, / Хоть и медведь, муж мой, – так [та женщина жалобно пела]» [НПА, 2011: 158–159].

**Заяц (койон).** Это почитаемое, священное животное у алтайцев. Пожилые люди до сих пор помнят, что из зайца делали идола-охранителя юрты, семьи – *дъайык*: «*Койонды жайаачы деп байлап жат. Көбөк сөөктү улус койонды байлап жат.* ‘Зайца почитают как *дъайаачи*. Люди из рода кёбёк почитают зайца’ [ПМА, 2009, с. Улаган, Петпенекова М.Б.].

В мифе «Заяц-дъайык» («Койон-жайык») повествуется о том, откуда и как у алтайцев появился дух-покровитель дома – *дъайык* (*койон-дъайык*). Идолы зайчика до недавнего времени стояли в юртах теленгитов и алтайцев. Так, по сообщению информанта, его каждый месяц окропляют молоком (*Ак койон тургузу – койонды сойоло тургус койор, ого ай жаныда сүт чачып ат. Оны айылга аман неме ууктатпас.* ‘Идол из белого зайца – зайца,

освежевав, ставят, его в новолуние окропляют молоком' [ПМА, 2005, с. Кокоря. Кудачинова Ч.].

В основе мифа о появлении дьайика-зайца лежит распространенный в индоевропейском фольклоре сказочный сюжет о девах-лебедях, в тюрко-монгольском фольклоре – сюжет о лебедях-дочерях божества Юч-Курбустана, которые купались в Молочном озере (Сүт Көл). Одна из них осталась жить на земле после того, как к её святому одеянию своими грязными руками прикоснулся человек. Она, плача, становилась все меньше и меньше и превратилась в зайчика. Охотник, прося у нее прощение, посадил ее в почетном углу своей юрты. Так, заяц стал священным духом-покровителем дома – *дьайык*. Он оберегает их жизнь (*тын коруур*) от разной нечисти и болезней [НПА, 2011].

Алтайские шаманы почтительно называют его «*айгыр тулей*» [Анохин, 1924: 60] и изображают на бубне шамана, наряду с другими символическими образами.

Об этом животном в фольклоре алтайцев известен миф-сказка с этиологическим мотивом «почему заячьи уши чёрные». В международном указателе это мотив В 70. «Заячьи уши» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Согласно его сюжету, заяц и горноста́й, два брата, были как снег белые, но однажды во время ночной охоты горноста́й наступил на лапу своего брата; заяц пожаловался медведю – зайсану всех животных, тот вынес решение о том, кто в какое время выходит на охоту, и чтобы они замечали друг друга, медведь сажей помазал уши зайца, а горностаю почернил хвост [АНС, 2002: 76–81].

**Летучая мышь (Джарканат).** О летучей мыши у алтайцев распространены два сюжета. В первой версии подробно повествуется о том, как и почему Джаячи-хан (букв. Создатель-хан) проклял одного шамана и превратил его в Летучую мышью (Джарканат, *Дарканат*). Причиной тому, оказывается то, что шаман, совершив обряд жертвоприношения Эрлику, не смог добиться того, чтобы сын Джаячи выздоровел:

«Джарканат был шаманом. Джаячи-хан призвал шамана Джарканата камлать над своим больным сыном. Джарканат

покамлал и объявил, что нужно поднести жертву Эрлик-хану из 9 чёрных лысых (кальджан) коней, 9 чёрных быков и 9 чёрных баранов. Джаячи-хан велел заколоть животных, но, не доверяя Каму, когда тот стал камлать, сам пошел за ним следом в подземное царство Эрлика. Эрлик-хан не принял жертву. По тогдашнему обычаю следовало, если хотят, чтобы больной человек выздоровел, а Эрлик животную жертву не принимает, вместо больного человека принести в жертву здорового человека. Джарканат вернулся от Эрлик-хана и сказал Джаячи-хану, что Эрлик-хан не принял жертву. “Зачем же ты не остался сам у него” (то есть не отдал себя в жертву)? – спросил Джаячи-хан. “Летай же ты после этого только ночью, и пусть от тебя не будет людям никакой пользы”» [Потанин, 1883: 169–170].

В приведенном выше тексте, видимо, изначальный миф был подвергнут трансформации, и он приобрел некоторые признаки сказки.

Миф о шамане, превращённом в летучую мышь, формирует самостоятельный мотив “шаман превращён божеством в летучую мышь”.

В других текстах раскрывается мотив, характерный для международного репертуара мифов: В98. «Летучая мышь между зверями и птицами». «Летучая Мышь становится изгоем среди других существ, обычно после того, как пытается примкнуть то к зверям, то к птицам» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

В этиологических концовках других вариантов [Потанин, 1883: 169; МНЭ 38 (21)] летучая мышь отказывается идти на собрание птиц и зверей, не желает платить подать; птицам говорит, что она не птица, а зверям говорит, что она не зверь [АНС, 2002: 398]. В другом варианте, уже в сказке, летучая мышь отказывается платить дань сборщику (*темичи*), который пришел по приказу орла и льва – царей птиц и зверей. Концовка вызывает смех, поскольку летучая мышь, насмехаясь над сборщиком дани зверей, посмеявшись до упаду, улетела. Тот, недоумевая, подумал: «Всюду был, но никогда не видел, чтобы звери летали» [Там же: 93].

В другой версии сюжет о летучей мыши контаминируется с сюжетом о пересчете. Поскольку текст длинный, мы приведем лишь его краткое содержание. Создатель (Тьайаши) трижды приглашает птиц на собрание, Летучая мышь (Тьарганат) не пришла. Наконец он пришел и предстал перед Дьайачи. На вопрос: почему не пришел в первый раз, он ответил, что считал что тяжелее, камень или рыба. На вопрос Тьайаши: «Что тяжелее?» та ответила: «Рыба тяжелее». Бог сказал: «Я же создавал, чтобы камень был тяжелее». Летучая мышь ответила: «А я длинные продолговатые камни взвешивала вместе с рыбами». Во второй раз его Тьайаши вызвал на собрание зверей. Она не пришла. На сей раз она была занята подсчетом мужчин и женщин. По его подсчету оказалось, что последних больше, так как она причислила к женщинам слабых мужчин, ум которых подобен женскому. Тьайачы за её дерзкие ответы проклял. Бог, плюнув ей в след, проклял: «Будь рожденная берегом летучей мышью», – с тех пор она стала летучей мышью. Поэтому когда чиновники вызывают зверей, чтобы собрать дань, летучая мышь отказывается платить, говоря то «я – зверь», то «я – птица» [АФ, 1988: 159–161].

**Белка-летяга (Бабырган).** Согласно мифу, распространенному у алтайцев, белка-летяга была небожителем. Ей пришлось спуститься на землю из-за того, что она случайно пнула в глаз сына верховного божества. В разных вариантах этого мифа указывается божество с разными именами: Дьайык (Кан-Джаик, Дьайык), Тэнгре, Кудай, Бурхан, Ульген. В одном из вариантов Кан-Джаик бросился за ней, сошел на землю, но не мог найти, осталась на земле и стала невидимым духом – *кёрмёсом*. Когда шаман камлает, то слышит голос с неба к Джаику, что нужно стреножить бабыргана [Потанин, 1983: 233–234]. За поимку этого существа божество обещало вознаграждение и теперь те, кто обращаются к нему за благословением или помощью, должны «поймать» виновника и привести его на суд. Поэтому шаманы перед совершением обряда камлания или охотники перед началом охоты, чтобы она была удачной, летягу приносят в жертву верховному божеству. Шаман восходит на небо с летягой, при камлании он обязательно должен иметь при себе



шкуру летяги, привязанную к плащу или бубну. На небесах его схватывают, вяжут и треножат.

В мифе, зафиксированном Г.Н. Потаниным от теленгитского шамана, Джаик погнался за ним, спустился на землю, но не мог догнать и найти бабыргана, который спрятался в кедре. Небо бросило в него молнию. Оттого молния всегда поражает чернолесье (карагач), но не падает на жёлтый лес (сарагач). Когда шаман приносит на небо его шкуру, небо велит стреножить его, связать ему руки и сковать ноги [Потанин, 1883: 233–234].

Алтайцы считают, что летяга прячется в кедре, так как небо (Ульген) мечет в него молнии. По представлениям алтайцев, когда на небе раздаётся гром и сверкает молния, скрываются злые духи. Согласно поверью, когда небо в первый раз грохочет, необходимо покататься по земле. Считается, что в это время человека покидают болезни.

Чалканцы летягу называют *навалак*. Так, в чалканском мифе летяга и филин попорили: чей голос лучше. Филин выиграл, его голос оказался лучше. ... *Летяга пошла к создателю природы – дьайачы. Дьайачи сказал: «Я когда создавал птиц, всея дал разные голоса, когда будут все птицы петь, твой голос среди них будет отличаться, он будет раздаваться над морями и реками, если будешь петь в тайге, то твоё пение будет оглушать горы... Летяга продолжала: «Ты Дьайачы, свою больную дочь не можешь вылечить, делаешь людям только вред (В мифе «Дьарганат» у Дьайачы болен сын и он вызывает Дьарганата [Потанин, 1883: 169].) И мой голос создал на посмешище. Со временем люди для лекарства будут искать мой помет, я людям принесу пользу, а что ты хорошего сделал для людей?». Дьайачы рассердился и сказал: «Как я, создатель жизни, издам первый гром, после этого, чтоб ты не пела. С этих пор летяга поет до первого грома, после этого не издаёт голоса» [Легенды Северного Алтая, 1994: 63–64].*

Этиологизм этого мифа заключается в объяснении, почему летяга не издаёт голоса после первого грома. По представлениям алтайцев, первый гром, является голосом Дьайачы, после него наступает лето, Дьайачы отдыхает, его нельзя беспокоить. Поэтому, как считают алтайцы, летяга рано уходит в нору.

**Бурундук (Көрүк).** У алтайцев о бурундуке существуют мифы, в которых реализуются два этиологических мотива: 1) «почему гром или божество преследует бурундука; 2) «почему бурундук полосатый».

Согласно сюжету мифа, записанному у алтайцев, причиной преследования является поступок бурундука: он украл у Бога корову, за что божий посланник преследовал его и бил плетью, отчего на спине у него остались следы. Преследования его небом продолжаются и доныне; молния бьет именно в то дерево, под которым скрывается бурундук [Потанин, 1883: 181].

Мотив о том, почему гром или божество преследует бурундука, перекликается с аналогичным мотивом, присутствующем в мифе о белке-летяге (*бабырган*). Если сравнить этиологические мифы алтайцев о бурундуке и белке-летяге со славянскими, то можно найти сходства. В фольклоре восточных славян существует миф о том, что гром (молния) есть знак того, что Бог (или святой, чаще всего Илья) преследует и побивает нечистую силу (сатану, чёрта) [Белова, 2004: 137].

Наряду с этим мотивом о бурундуке существуют тексты с мифологическим мотивом «как появились полосы на спине у бурундука». Кудай оставил их, ударив его из-за того, что он слишком жадно заготавливал на зиму кедровые шишки (текст 51) [НПА, 2011: 162–163]. В этом мифе содержится поучение: нельзя быть жадным.

По указателю этим сюжетам соответствует международный мотив В69. Полосатый бурундук, А2217.2. «Желая отблагодарить или наказать небольшого зверька (бурундука, сурка, белку), персонаж делает его полосатым, обычно проведя лапой или рукой по его спине» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Таким образом, в основе следующих мифов о летучей мыши, белке-летяге и бурундуке лежит один и тот же мифологический мотив: «божество преследует дьявола (небожителя-животного, которое провинилось)».

**Сурок (Тарбаган).** Согласно мифам, сурок (*тарбаган*) раньше тоже был человеком. В сурка превратился охотник, который проклял себя стать животным и отрезал свой большой палец из-

за того, что он истреблял зверей, но не смог застрелить летящую птицу на небе. В вариантах указаны разные птицы: коршун, ласточка, мифическая птица Кан-Кереде.

В международном указателе мифологических мотивов сюжет входит в мотив – А37А. Спрятавшийся стрелок. «Небольшое животное (сурок, кролик, крот, жаба, лягушка) или человек, превращающийся в результате в такое животное, старается поразить стрелами небесное светило. С тех пор он прячется в норах, в воде» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>]. Данный мотив коррелируется с мотивом А 37 о множестве уничтоженных стрелами солнц, характерным для восточноазиатских мифов [Берёзкин, 2013: 90].

Б.Л. Рифтин писал, что «распространение мифа о стрельбе в солнца не ограничивается народами Южного и Юго-Западного Китая, он зафиксирован и у малых народов Тайваня, и в фольклоре народов нижнего течения Амура... В сильно трансформированном виде отголоски этого мифа зафиксированы и у монголов, где он превращен в этиологическое предание о происхождении сурка-тарбагана» [Рифтин, 1987: 678].

В китайской мифологии, «десять солнц были детьми Сихэ – жены восточного небесного божества Ди-цзюня. Они жили в Тангу – Кипящей долине за Восточным морем... Десять солнц обычно омывались в море, поэтому вода там бурлила и клокотала, как кипяток... Они появлялись на небе по очереди: когда одно солнце возвращалось, другое заменяло его» [Юань Кэ, 1987: 139]. Люди мучились от зноя и засухи. Тогда Верховный владыка послал на землю к людям искусного стрелка по имени И, который уничтожает солнца, а также мифических вредоносных животных. Так, он убивает свирепого быка с красным туловищем, человеческим лицом и лошадиными ногами, пожиравшего людей, чудовище цзочи со звериной головой и человеческим телом, чудовище цзюин – зверя с девятью головами, из каждой пасти извергавший огонь и воду, птицу дафэн, при полете от взмаха ее крыльев возникал сильный ветер, опустошавший окрестности.

В китайском мифе интересным является то, что эти солнца имели орнитоморфный облик. Образ солнц-ворон с золотыми перьями можно сравнить с образами птиц, в которых стреляет стрелок во время уничтожения солнц, в тюрко-монгольских

мифах. У тюрков и монголов в роли такой птицы выступают: коршун, ласточка, сорока, мифическая птица Кан-Кереде (Хан Гаруди, монг. Хангарид, бурят. Хэрдиг, тув. Хан-Гэрди, якут. Хардай).

Общеизвестно, образ птицы Кан-Кереде восходит к древнеиндийской мифологии (др.-инд. Garuda «пожиратель») царь птиц, ездовое животное Вишну [Гринцер, 1987: 266]. В буддийской мифологической интерпретации Гаруди – огромные птицы, движение их крыльев порождает бурю; победитель змей, воплощение божества Очирвани (Ваджрапани) для борьбы с лосуном [Неклюдов, 1988: 266]. Миф об этой птице, несомненно, является заимствованным, к тюркским народам Сибири он мог проникнуть из буддийской культуры. Ее образ схож с образом птицы дафэн, которую уничтожил стрелок И (см. выше).

В мифе, записанном у тувинцев Монголии, птица Хан Герди, живущая выше мира и ниже неба, распростёрла одно свое крыло и закрыла око солнца. Над одной стороной китайского города Пекина не взошло солнце. Человек по имени Йовгун Мерген выстрелил в нее, одно крыло Хан Герди упало вниз, и город был разрушен до основания [Таубе, 1994: 288].

В свое время Г.Н. Потаниным зафиксирован целый цикл мифов о Хан Гариде у разных народов Сибири и Монголии, в которых эта птица выступает в роли птичьего хана (царя). В одном из текстов, записанном исследователем, происхождение сурка связывают со стрелком, стрелявшим в Кан-Кереде: *«Тарбаган (сурок) был человеком и бесстрашным стрелком. Он никого не пропускал, не исключая и сильных зверей, и подстрелил крыло у птицы Кан Гередей. За это Кан Гередей отрубил ему палец, закопал его в землю и сказал: «Пусть тебе спуску не дает, пусть тебя бедные люди едят, птицы и звери таскают!»*» [Потанин, 1883: 179, 66]. В фольклоре тюркских народов Сибири имя этой птицы Кан-Кереде лишь присутствует в топонимических преданиях, как «осколок».

В современных алтайских вариантах и версиях мифа охотник превращается в животное после того, как он прострелил крыло коршуна [НПА, 2011: 440–442].

**Птица Гаруди (Кан-Кереде).** В алтайских легендах рассказывается, что от взмаха крыльев этой мифической

огромной птицы возникал ветер: «Когда в [долине между] Дьоло и Кайырлыком эта птица [Кан-Кереде], взмахнув [крыльями], полетела, сильный ветер поднялся. Из-за этого в долине Каракола всегда ветрено, в долине Дьоло тоже [НПА, 2011: 238–239].

В двух других текстах делается акцент на размер крыльев этой мифической птицы: *‘Раньше, когда на вершину [горы] Байлу Межелик на той стороне [реки] птица Кан-Кереде, прилетев, села, два её крыла, не уместившись в долине Кайырлык, не расправились, поэтому Кайырлык назвали Кайырлык, я так слышал’*. Местные жители ссылаются на то, что между селами Ело и Кайарлык бывают сильные ветры. « [Там же: 240-241].

*«Когда-то птица Кан-Кереде села на вершину горы Байлу-Межелик, а крылья ее не уместились в долине Кайырлыка, оказались вывернутыми (алт. кайры), а потому местность назвали Кайырлык, т.е. вывернутый или вывихнутый»* [Там же: 238–239].

Образ этой птицы породил множество других мифов. Отголоском мифа об этой мифической птице является легенда об огромной птице, которая вьет свое гнездо высоко на дереве, и ее птенцов пожирает змея. Жители села Дьоло (Ело) называют эту птицу Дьоло: «Птица *дьоло* появилась. Она могла ударить в голову человека, могла унести его, схватив когтями. Один парень, поднявшись по верёвке в гнездо этой птицы, играл с её птенцами. Перед прилётом птицы он уходил. Когда птенцы выросли и стали летать, этот парень поджёг их гнездо и, схватившись за когти одного из них, полетел вместе с ними. У этого парня был нож. Он этим ножом срезал верёвку и спустился на землю. С тех пор эти птицы сюда не прилетали, а эту местность назвали Дьоло. Гнёзда этих птиц до сих пор есть за Бомом (за горой. – *Н. О.*)» [НПА, 2011: 475].

В сказках-мифах Кан-Кереде выступает царем зверей и птиц. В монгольских текстах Кан-Кереде конфликтует с летучей мышью, которая не хотела подчиняться и платить дань ему царю всех птиц. В другом тексте Хан-Гариде собирает всех птиц, чтобы, по желанию ханши сделать для их новорожденного сына колыбель, проткнув им носы. Сарисынь-Бакбага не явился. На вопрос: почему он не явился, Сарысынь ответил, что был занят решением

двух задач: чего больше – дней или ночей, мужчин или женщин? «Мужчин меньше», – отвечает Сарысынъ, «потому что если женщина станет требовать что-нибудь от мужа неразумное, ему следует только крикнуть на нее, и она замолчит». Хан подумал: «Это Сарысинъ на мой счет говорит; это правда» И велел всех птиц отпустить» [Потанин, 1883: 173, 2г].

Слово Сарысынъ состоит из двух корней: *сары* ‘желтый’ и *сынъ*. Слово *сынъ* можно сравнить с именем *сынма* ‘рябчик», который присутствует в рассмотренном нами выше кумандинском тексте. Но в других текстах Сарысынъ переводится как «Летучая мышь».

**Рябчик (Сынма – кум., сынма, шонош – чалк.).** Миф о рябчике известен многим народам, он встречается и у северных групп алтайцев. В тематическом указателе он обозначен как В68. Рябчик-великан. «Рябчик был огромным. Разорван на части, ставшие нынешними рябчиками, или иным образом сделан маленьким» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>]. В Сибири он известен финно-угорским, тюркским и монгольским народам.

В.С. Кузнецова, изучив некоторые легенды в русском фольклоре, пришла к выводу о том, что в русском фольклоре легенды об изменениях свойств животных, птиц или растений могут быть связаны с различными эпизодами народных библейских историй. Некоторые из них повествуют о потопе и других евангельских событиях, относящихся «ко времени хождений Христа по земле. Именно к этой – второй – группе принадлежат легенды о Рябчике, напугавшем Христа, и легенды о Мамонте, гибнувшем во время Всемирного потопа» [Кузнецова, 2008: 5].

Основным отличием русских версий легенды о рябчике от алтайских, является то, что в них чаще выступают образы конкретных христианских святых: Христос, Божья Матерь, Николай Угодник. Это четко прослеживается в текстах легенд, приведенных в указанной статье В.С. Кузнецовой [Кузнецова, 2008: 5–13].

Образы христианских святых присутствуют и у других сибирских тюркских этносов, которые приняли православие или подверглись сильному ее влиянию, например, у якутов.

В якутских мифах громадный рябчик испугал шумом своего полета Богородицу (или Бога-отца). Христос уменьшил его размеры, а отрезанную часть распределил между всеми птицами и четвероногими; теперь в телах всех животных белые кусочки в мускулах [Кулаковский, 1979: 70–71].

Широкое распространение сюжета о рябчике дает нам основание сделать предположение: данный миф существовал у многих сибирских народов, но в результате влияния христианской фольклорной традиции в сюжет этого мифа проникли образы православных святых.

Согласно общему сюжету первоначально рябчик была крупных размеров, она шумом своих крыльев пугает Бога; он уменьшает ее в размерах и делит белое мясо рябчика между другими птицами и животными. В двух вариантах этого мифа, записанных у кумандинцев и челканцев, Дьайачи падает с коня, на котором он ехал по лесу. В кумандинском варианте легенды говорится:

*«Дьайачи сотворил всех птиц. Рябчик (по-кумандински сынма – уточнено мной – Н.О.) был большой [птицей]. Однажды, когда рябчик внезапно вылетел, дьайачи упал [с коня]. Тогда он поймал рябчика, кровь, мясо его разделил между рыбами, маралом, налимом. Из-за этого Дьайачи этого рябчика сделал [размером] с одну горсть»* [Архив сектора фольклора ИФЛ СО РАН. «Рябчик [был] большой» («Сынма ньяан мон»). Зап. Н.А. Алексеев в 1984 г. Перевод Ф. Сатлаева. Рукописные материалы Н.А. Алексеева, текст № 134].

В чалканском тексте «Шонош» исходным мотивом является задумка Бога осмотреть свое создание, все ли на Алтае хорошо устроено: *«Создавая мир, Бог создал всех птиц и зверей крупными. Однажды собравшись поехал Бог осмотреть Алтай, все ли здесь хорошо устроено. Как только на своем иноходце Бог въехал в лес, рябчик с шумом взлетел. От звука «тр-р», издаваемого при полете рябчиком, конь испугался и рванул, Бог слетел с коня. Упав на камень потерял сознание. Опомнился, вернулся домой пешком. Принял твердое решение уничтожить всех птиц. Отдал распоряжение собрать всех птиц. Собрались все птицы Алтая, не явился один рябчик. Ждут день, два – рябчика нет.*

*На третий день отправляют всех птиц поймать и привести рябчика»* [Легенды Северного Алтая, 1994: 63–64].

Далее сюжет мифа контаминирует со сказочным сюжетом, где рябчик, не явившись на собрание, устроенное Кудаем (Дьайачи), пересчитывает все живое на земле. Мотив пересчета всего живого на земле один из распространенных, часто встречается в сказках о животных.

Существуют также варианты, в которых вместо рябчика оказывается летучая мышь. Создатель вселенной Дьайачи решил проверить все ли звери и птицы живут хорошо. Вызывает на сход всех птиц, летучая мышь не является. Отказавшись являться на собрание, оказывается не в числе птиц и не в числе зверей, далее дается объяснение: почему с тех пор летучая мышь не птица и не зверь и не платит дань.

**Кукушка (Күүк).** В сюжетах мифов о кукушке присутствуют 3 основных мотива:

1) мотив В72. «Кукушке не дали воды». «Дети не дают воды матери либо мать не дает ребенку. Страдающий от жажды обижается, превращается в птицу» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>; Берёзкин, 2013: 262];

2) мотив В73. «У кукушки разные ноги». «Персонаж превращается в кукушку. Это происходит так быстро, что одна нога остается необутой или одна коса незаплетённой. Поэтому у кукушки ноги или крылья разные» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>; Берёзкин, 2013: 264];

3) мотив «почему кукушка перестала высиживать своих птенцов».

Рассмотрим их более подробно.

1) В кукушку превращается женщина-мать пятерых мальчиков (в другом варианте одной непослушной девочки), которые не принесли воды ей, когда она больная лежала в постели. 2) У алтайцев наиболее распространён второй мотив – В73. «У кукушки разные ноги». Главными героями мифа с данным мотивом выступают обиженные дети или обездоленные сироты. Суть этих произведений заключается в поучении: детей, а тем более сирот, нельзя обижать.

В одном тексте речь идёт о брате и сестре, прислуживавших у богачей. Когда март пришёл, младший брат у сестры спросил:



«Я пищу поищу, посмотрю в долине». Сестра отпустила. Брат, превратившись в птицу, улетел. Когда в большую долину прилетел, там ветвистая лиственница была. Там не было пищи. Парень там и умер. Пришла весна... Однажды богатая хозяйка стала бить девушку, девушка, в птицу превратившись, через дымоход улетела. В руке [хозяйки] одна обувка осталась. Ноги птицы разными стали: одна нога красная, другая жёлтая. Когда она брата искать прилетела – он под высохшим деревом мёртвый лежал, его кости лежали. Только его засохший череп и глазницы остались. Брата увидев, [птица] с горечью закричала: «Сухой труп! Серая кость!» Это было в верховьях реки Баш-Куш, у озера Дьылдыс-Кель. Поэтому река Баш-Кёс так называется [НПА, 2011: 164].

В концовках 2-х текстов также даётся пояснение, почему кукушка поет: «Серая кость! / Серая лиственница! / Сухая кость! / Сухая лиственница! / Молодая кость! / Молодая лиственница! [НПА, 2011: 446]. Сестра находит кости брата возле серой лиственницы.

Ещё один мотив, который следует выделить: «почему кукушка перестала кормить своих птенцов». Причиной тому оказывается то, что кукушка, отговариваясь тем, что хочет высидеть птенцов, не пришла на большой праздник птиц, устроенный Кудаем. За это Кудаи проклял ее [НПА, 2011: 165, 167].

**Журавль (Турна).** Мифологический мотив о филине присутствует в мировом фольклоре, в указателе Берёзкина он обозначен – В89. Филин – царь птиц. Филин (Сова) был главным среди птиц, претендовал на это или плохо себя проявил при выборе главы птиц; теперь он избегает других птиц и/или другие птицы его преследуют.

В мифе чалканцев утверждается, что журавль заносчивый обидчик птиц, поскольку он являлся зайсаном, т.е. чиновником: *«Раньше журавль был зайсаном. Как крикнет: «Кокой Калак! Кокой Калак! (беда) все звери и птицы собираются на его зов, но все попусту, никакого дела нет. За то, что он понапрасну тревожит лесных жителей, коростель сказал журавлю:*

*– Ничего не делаешь, постоянно попусту людей собираешь! Журавль рассердился, своими длинными ногами с острыми*

когтями пнул коростеля. У коростеля от этого вывихнулась поясница. С тех пор коростель стал горбатым. Собрались все люди и журавля переизбрали. На его место избрали филина. Филин до сих пор является зайсаном, глава птиц. Журавля не бьют и мясо не едят – он произошел от человека [Легенды Северного Алтая, 1994: 59].

В рассмотренном тексте вместо филина, указанного в мотиве, переизбирают журавля. В этом тексте пострадавшим оказывается коростель, в варианте этого мифа пострадавший – дергач. Кроме того, этиологический мотив «почему у дергача поясница вывихнутая» контаминирует с мотивом «добывание огня». Как мы уже отмечали, в мифах разных народов птицы выступают добытчиками огня. В чалканском мифе функцию культурного героя, добывающего огонь, выполняют птицы, дергач или коростель.

**Филин (йкү).** Филин тоже прежде был шаманом, но превращен божеством в птицу. Когда он плачет или кричит, будет покойник [Потанин, 1983: 183].

Мотив превращения шамана в какое-либо животное или птицу также распространен в мифологической прозе. Это связано с поверьями о том, что шаман во время камлания может превращаться в разных животных или птиц. Например, в легенде «Сармас-кам» шаман во время совершения ритуала превращается в медведя, в легенде «Калтас-кам» шаманы принимают облик гусей [АКК, 1994: 152]. Считалось, что душа шамана после его смерти не умирает, она может переселиться в иной мир или в дерево, или животного.

**Филин и Снегирь (Үнүжек ле шарлыяк – чалк.).** Кумандинцы называют филина *онге*. Еще одно название снегиря у алтайцев – *кызылтөш* – букв. ‘красная грудь’. С филином и снегирём связан международный мифологический мотив В38А. Две птицы раскрашивают друг друга [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>]. В легендах других народов раскрашивают друг друга ворон и сова.

Данный мотив известен лишь по одному тексту, записанному у чалканцев: «Филин и снегирь украшали друг друга. Сначала филин украшал снегиря, очень красиво нарядил, перо выкрасил в

разные цвета, голову красиво причесал. Потом снегирь украшал филина. После этого глаза у филина получились круглые и глубокие. Филин, говоря: «Ты мои глаза сделал круглыми, глубокими», – сунул голову снегиря в огонь, голова снегиря стала красной, а у филина глаза так и остались круглыми и глубокими» [АФ, 1988: 158–159].

Филин проявляет агрессию по отношению к снегирю. Возможно, в алтайском фольклоре существуют еще мифы о заносчивости филина и его переизбрании с должности зайсана.

**Глухарь (Чай).** Известны 2 мотива, на основе которых построены сюжеты мифов о глухаре, один из которых международный: 1) международный мотив В74. «Красноглазый глухарь. Глаза глухаря или тетерева покраснели от слез» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>]; 2) мотив «почему глухатъ не улетает в тёплые края и зимует в горах Алтая». Оба мотива зафиксированы в чалканском фольклоре.

Мотив «Красноглазый глухарь. Глаза глухаря или тетерева покраснели от слез» присутствует в чалканском тексте: глухарь (*шай*) пошёл гулять, по пути попал в петлю. Все парни и девушки разошлись по домам, он один, попав в петлю, пел и плакал, и глаза его покраснели, с тех пор у него глаза красные [АФ, 1988: 164]. Чалканцы называют эту птицу *шьай*, алтайцы – *чай*, кумандинцы – *селей, шай*.

Мотив «почему глухатъ не улетает в тёплые края и зимует в горах Алтая»: когда глухарь проспал и отстал от птиц, улетающих в теплые края, Дьайачы определяет ей зимовку «среди снегов и снежных бурь, жить в хвойной тайге, питаться орехами, хвоей и зимней ягодой. С тех пор глухарь живет на Алтае зимой и летом» [Легенды Северного Алтая, 1994, 1994: 62; Алтайский фольклор, 1988: 164].

Образы животных персонажей мифов, сказок, прошедшие длительный путь развития, многослойны. В историческом аспекте животные могли перейти от тотема и культурного героя, родоначальника племени к сказочному персонажу.

**Синица (Жүзак телеут., сывыл - чалк., чаг орлаш, үренчик – кум.).** В качестве комментария к тексту мифа «Ускозь-уль»

Г.Н. Потанин написал: «Птица, называемая по-алтайски ускөзү-уль, то есть сирота-сынъ, по-телеутски юзаакъ или джюзакъ, кричить по ночамъ, начиная съ сумерей, съ семи часовъ вечера, летая вдоль горныхъ ръчекъ. О ней Бутушь рассказал следующее» [Потанин, 1883: 182]. Судя по описанию, речь идёт о кулике.

Мифы о кулике построены на основе этимологического мотива «почему кулик (или сыч) все время кричит у реки». В вариантах указаны разные причины. Так, в первом варианте причиной является то, что птиц, жениха с невестой, переправлявшихся через реку, уносит течением, и они попадают на разные берега; во втором варианте жених изначально живёт на другом берегу реки, и невеста, желая переправиться через реку, все время кричит; в третьем варианте сын ждёт своих родителей, которых унесло рекой:

В алтайском варианте мифе эта птица названа *Өскүс-Уул* – букв. Сирота-Мальчик. Согласно другой версии, птица-сын ждёт своих родителей, которых унесло рекой: «*А ол Өскүс-Уулдын, ол чын уул. Эм эне-адазы онын сууга барган. Ол өскүс арт калан. Ойndo ол жаантайын онын учун эм ол, ол кырга жүреле, ойто суудын жанына келеле, эм ол сууды өрө-төмөн кыйкап, эдип жат: «Сын ийт! Сын ийт! Сын ийт!»* – эдип. Эне-адазын сууда, ол ла анайда бүт калан, не болуп, суу кыйкап, онойдо ло арт калан *Өскүс-Уул. Онын учун Өскүс-Уул, деп оны адап койгон* ‘Ёскюс-Уул в действительности был мальчиком. Мать-отец его по реке ушли. Он сиротой остался. Поэтому он теперь всегда, побродив по горе, приходит к реке, вниз-вверх реку осматривая, кричит: «*Сын ийт! Сын ийт! Сын ийт!*» – кричит. Думая, что его мать-отец в реке, он таким стал, так, реку осматривая, там и остался Ёскюс-Уул. Поэтому его Ёскюс-Уулом назвали» [НПА, 2011: 166–167].

Звуки, издаваемые этой птицей, «*Сын ийт!*» ассоциируются со словом Санайт! ‘Тоскую!’. В этом тексте не указывается, по какой причине родители Ёскюс-Уула утонули.

***Вальдшнеп (Токпокжаак, тенгериниг текези).*** Название птицы – *тенгериниг текези* букв. ‘небесный козёл’ – также сложно соотнести с реальным прототипом. Другое её алтайское название *тоқпокжаак* букв. ‘твёрдая щека’. Судя по описанию повадков этой птицы, речь идет о вальдшнепе (другие названия

– или крехтун, или сломка, или боровой кулик (устар.). Именно вальдшнеп кладёт 4 светло-серых или охристых яйца с бурыми и серыми пятнами. На лету вальдшнеп испускает своеобразные, слышные на расстоянии 200–260 метров крики. Если пути двух, а иногда и трех самцов встретятся, то они вступают в воздухе в короткую схватку. Чалканцы и кумандинцы называют вальдшнепа *корумжык*.

Зафиксировано 2 текста о вальдшнепе с 5 вариантами. В наиболее подробном описании указывается то, что вальдшнеп высидивает по 4 птенца в год, но не всегда удаётся ей сберечь своих птенцов от разных хищников: лис, змей. Её пение грустное, эмоциональный тон грусти и отчаяния передаётся в пении звукоподражаниями: «*Токпоқјаак жылдын ла төрт бала табар дийт, төрт жұмұртка болор. Төрт жұмұртканы тұлқұ келзе, бирзин јикойор, јылан келзе, бирзин јикойор, јыдытка бирзин салар. Онын кийнинде токпоқјаак: – Бала эдип неезин эдалайын? / Јыдытка неезин салайын?/ Јыланга неезин берейин? – дейле, бийиктеп тенгерее чыгала, ойто јерге тўјсер. – Јерге сайылып, / Сранга сойылып ёлйин! – / дейле, ойында на ойто јерден ёрё кёдўрилип: – Тын керек! / Тын керек! – деп барат.* ‘Вальдшнеп из года в год по четыре птенца выводит, говорят, у неё всегда по четыре яйца [в гнезде] бывает. Из этих четырёх яиц одно лиса придёт, съест, змей приползёт, одно съест, одно оставит гнить. Тогда вальдшнеп [поёт]: – Из чего я птенца сделаю? / Чтобы сгнило – что оставляю? / Змею что отдам? – так спев, высоко в небо взмыв, снова на землю спускается. – Ударившись о землю, / Ударившись о жердь, умру! – так спев, затем, снова с земли вверх поднимаясь: – Душа-тын нужна! / Душа-тын нужна! – так продолжает’» [НПА, 2011: 166– 169].

**Коростель (Талтар).** О коростеле существуют мифы, как коростель научилась издавать звуки «тарт-тарт». Известен миф: «О том, как птицы научились петь» [НПА, 2011: 450–451] и сказка-миф «Коростель» («Талтар») [АНС, 2002: 82–87].

В основе мифа-сказки о коростеле лежит сюжет о перекочёвке Ай-каана на летнее стойбище. В пути кобылица из стада застряла в болоте, коростель решила помочь слугам вытащить животное. В концовке мифа-сказки присутствует этиологический мотив,

объясняющий почему коростель кричит: «Тарт-тарт!»: «С того дня коростель, напуганный Ай-Кааном, будто помогает вытянуть кобылицу из болот: – За голову та-рт, за ноги та-рт, та-рт, та-рт, та-рт! – постоянно так кричит, оказывается!» [АНС, 2002: 86].

В варианте объясняется лишь то, почему коростель кричит «Тарт-тарт!»: «Почему коростель издаёт звуки “*тарт-тарт*”. Однажды он услышал, как слуги одного богача вытаскивали телёнка из болота, крича: “*Тарт! Тарт!*” С тех пор он издаёт эти звуки» [НПА, 2011: 451; вар. 2 текста 59].

**Жаворонок (кырлан).** В других версиях этого мифа-сказки спор идёт между жаворонком и перепёлкой: «Жаворонок и перепёлка поспорили о том, кто утром раньше встанет. Жаворонок, проснувшись раньше и услышав, какие звуки вокруг издаются, научился их издавать. Перепёлка проспала. Когда она проснулась, люди из болота вытаскивали телёнка и кричали: «Тарт-тарт!». Она и научилась издавать эти звуки» [НПА, 2011: 450–451; вар. 1 текста 59].

**Сорока (Сангыскан).** В алтайском и тувинском мифе-сказке о сороке объясняется: почему эта птица оглядывается, когда клюет пищу и кричит: «Халак-халак, халак-халак!». Зайсану всех птиц – золотому павлину (*алтын-тонус*) – птицы подыскивали невесту. Сначала ему предложили кукушку, он снова отказался, отговариваясь, что она сирота; предложили кедровку – он отказался, найдя причину, что она воровала кедровые шишки у Кудая (см. пункт «**Кедровка (Тарал)**» [НПА, 2011: 162–163]). Павлин выбрал в жены сороку – дочь богача; однажды сорока улетела в заброшенное стойбище, чтобы поклевать падаль; золотой павлин, поймав её за таким делом, поколотил. Сороку выдали замуж за зайсана всех птиц – золотого павлина (*алтын-тонус*) [АНС, 2002: 72–75].

Таким образом, в мифах о животных алтайцев прослеживаются пережитки древних магических, тотемистических, анимистических и шаманских представлений этноса. Мифологические представления алтайцев о животных представляют собой архаичные архетипы, имевшие важное символическое значение как в их религиозной, так и культурной жизни.

В этиологических мифах алтайцев о птицах объяснены их повадки и необычный внешний облик, например: почему коростель горбатая, у филина глаза круглые и глубокие, у глухаря глаза красные, почему филин охотится ночью, а не днём и т.п.

Этиологические мифы о птицах (мифы о наделении божеством им определенных качеств) наиболее подвержены проникновению заимствованных образов, в частности христианских, поскольку именно эти мифы тесно связаны с идеей сотворения мира Богом. Одно дело, когда проникновение мотивов и образов происходит притесном локальном контакте культурных традиций и фольклора, другое – когда эти контакты ограничены территориально в культурном и языковом плане. Образы христианских святых присутствуют в мифах тех сибирских этносов, которые приняли православие или подверглись сильному ее влиянию.

При заимствовании сюжетов и мотивов исконный фольклор оказывался базой для реализации идеи мировых религий, в нашем случае христианства и буддизма.

В мифах о животных выделяется группа мотивов, объясняющая особенности их внешнего вида: «лошадь меняется с коровой, отдает рога», «марал и конь бодаются и марал теряет рога», «овца выплакала свои глаза и у неё остались отметины под глазами»; «марал выплакал свои глаза и у него появились отметины под глазами»; «белые пятна у косули», «почему заячьи уши чёрные», «почему бурундук полосатый», «летучая мышь между зверьями и птицами».

Другая группа мотивов отражает представление о животных как «чистых и нечистых», созданных Богом или дьяволом. Представление о том, что Бог создал одних животных, а дьявол – других, отражено в мифах о козе, кошке, собаке. Представление о кошке как о нечистом животном (мотив «кошка – чахоточное животное»), скорее всего, заимствовано от русских. Мотив собака – друг человека особенность алтайских мифов, в русских же легендах это животное считается нечистым.

Также выделяется группа мотивов, отражающих превращение одного существа в другое (небожителя в земную тварь»). Это следующие мотивы: «человек, ушедший в лес, превратился

в медведя», «стрелявший в птицу превращается в крота, «шаман превращен божеством в летучую мышь, «белка-летяга (бабырган)/бурундук изгнаны божеством с неба». К ним примыкает мотив «почему гром или божество преследует бурундука». В основе мифов о летучей мыши, белке-летяге и бурундуке лежит один и тот же мифологический мотив: «божество преследует дьявола (небожителя-животного, которое провинилось)».

Многие мифы о птицах объясняют то, как они научились петь, или почему они ведут себя таким образом. Это мифы о вальдшнепе, соловье, коростеле, сороке.

Сюжеты и мотивы некоторых алтайских мифов о птицах присутствуют в международном фольклорном фонде. К международным относятся мифологические мотивы: «рябчик был огромным»; «кукушке не дали воды», «у кукушки разные ноги», «почему кукушка перестала кормить своих птенцов»; «журавля переизбирают, царем птиц стал филин», «две птицы (филин и снегирь) раскрашивают друг друга», «почему кедровка все время оглядывается», «глаза глухаря или тетерева покраснели от слез»; «почему глухач не улетает в тёплые края и зимует в горах Алтая», «почему кулик (или сыч) все время кричит у реки».

#### **1.3.4. Мифы и легенды о потопе**

Легенды о Всемирном потопе встречаются у многих народов, в том числе у тюркских народов Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев), которые в той или иной мере ощутили на себе влияние христианской религии. Как мы уже отмечали, фольклорные произведения с сюжетами «народной Библии» о потопе у коренных народов Сибири, скорее всего, могли появиться в результате ознакомления верующих со Священным Писанием, а также в результате заимствования библейских легенд от переселенцев. Их основной сюжет адаптировался к местному фольклору, некоторые эпизоды дополнялись и расширялись за счёт различных вставок, мифов, образов и понятий.

Легенды, связанные с Ветхим и Новым Заветами, представляют один из интереснейших сфер для изучения



проблемы взаимовлияния культур в фольклоре разных народов. Эти произведения состоят из основных фрагментов: подготовка Ноя к потопу, строительство ковчега; противоборство дьявола с целью уничтожить человеческий род; продолжение потопа 40 дней (о гибели мамонта); прекращение потопа.

Адаптация заимствованных библейских легенд часто происходит на уровне лексики (имён персонажей, наименований флоры, топонимов, и т.д.), вставных деталей сюжетов, которые зачастую имеют мифологический и этиологический характер. Таким мифологическим элементом кумандинской легенды «Шайык» («Потоп»), записанного в с. Верх-Пьянково, Чойского района от Ф.А. Попыева, 1916 г.р., из рода кузен, является образ мифического синего козла (*көк теке*) с железными рогами, который, учув приближение катастрофы, обежал вокруг земли семь раз [НПА, 2011: 116–117, 428]. Эпитет *көк* ‘синий’, возможно, указывает на его происхождение в водной стихии. В легенде отмечается, что это существо в первый раз появилось перед началом потопа:

*«Шайык шыгарда, тебир мүүстиг көк теке чети күн, чети катап чер айландыра, мараап чат чүгүрчүрдир. Чети күн чер силгинен. Чети күн кырлар күйген, чети күн ньанмыр чагтыр. Чер чарылган. Чарыктарынсары суг толгон. Чети күн тоол кирген, мүндүр барган. Чети күн кар түшкен. Ан соондо соок болгон. <...> ‘Когда потоп случился, синий козёл с железными рогами, бляя, за семь дней семь раз вокруг земли обежал. Семь дней земля тряслась. Семь дней горы горели, семь дней ливень шёл. Земля раскололась. Трещины водой наполнялись. Семь дней наполнялись, град шёл. Семь дней снег падал. Затем холод был’»* [НПА, 2011: 116–117].

Появление синего козла предвещает катастрофы, связанные с водной стихией. Согласно другой легенде во второй раз козла люди видели перед оледенением [НПА, 2011: 428–229]. Мифический образ этой стихии можно сравнить с образом красного быка – предвестника катастрофы, связанной со стихией огня.

В анализируемом тексте «Шайык» семь братьев строят корабль (*кереб*). О том, что будет потоп, знали семь братьев:

старшего брата звали Эрлик, а самого младшего – Ульген. Роль дьявола также «исполняет» Эрлик – божество Нижнего мира в шаманской мифологии алтайцев, он же старший брат Ульгена (Кудая) – светлого божества.

В данном тексте к сюжету о потопе присоединяется сюжет легенды, заимствованной из буддийской фольклорной традиции, о *состояниях творцов за первенство в правлении миром*, а также сюжеты легенд о первотворении, в частности сюжет о сотворении человека и собаки, эпизод об осквернении тела человека (см. раздел о первотворении).

Согласно легенде «Шайык» человек был сотворен после потопа. Бог, сотворив человека, создал собаку, чтобы она сторожила этих людей, затем сам уходит в поиски души для людей. Эрлик, опередив бога Ульгена, вдыхает свою душу в лежащих людей [НПА, 2011: 117].

Сюжеты легенд о потопе часто контаминируют с сюжетами легенд о первотворении. О.В. Белова считает, что это характерная черта некоторых «библейских» легенд [Белова, 2006: 273]. Эпоху «первотворения» и потоп связывает общая идея о том, что мир после потопа был сотворен почти заново.

В тексте подробно описывается эпизод о том, каких птиц выпускали из ковчега, чтобы узнать о понижении уровня воды [НПА, 2011: 116–117]. В тексте опущен эпизод о голубе, который прилетел обратно в ковчег с веткой маслины в клюве. Данный эпизод образует мотив, который характерен для мирового фольклорного фонда, С5А. «Птицы-разведчики» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>].

Сюжет легенды «Шайык» совпадает с сюжетом легенды, опубликованной на русском языке в книге А.В. Анохина [Анохин, 1924: 17–19]. Сюжет о потопе предвдваряет толкования некоторых понятий (*чын јер* “действительная земля”. Под этой последней есть другая земля, где царствует вечный мрак. Эта область – *алтыгы ороон* “Нижний мир” или *алыс јер* “дальняя земля”), здесь прослеживается идея эсхатологии или наступления последнего века, когда наступит третий период жизни на земле:

«... Действительная земля, в настоящее время, переживает второй период своего существования. Начало второго периода

алтайцы относят к потопу (*жайык*), о котором рассказывают так: «Вестником наступления потопа был синий козёл с железными рогами. О наступлении потопа знали семь братьев-праведников. Из них старшим был Эрлик, а другой Ульген. Ульген был одарён божескими способностями и назывался *номчы* – книжник. Чтобы узнать о прекращении потопа, братья сначала выпустили курицу, затем гуся и ворона... После прекращения потопа Ульген силою книги мудрости (*ном*) творит человека»». Далее текст полностью совпадает с вариантом 1, опубликованным в «Аносском сборнике» [Никифоров, 1915: 205–206].

*Мотив вредительства дьявола при подготовке к потопу.* Эрлик приходит к жене Ноя в облике человека в жёлтой войлочной шубе – это его традиционный образ в алтайском фольклоре, он «перекочевал» и в библейский сюжет. Хозяйка дома угощает того человека «в войлочной одежде» *араккой*, водкой из перегонки заквашенного молока. Он, спрятавшись в юрте, подслушивает разговор жены с мужем. Когда хозяин вечером вернулся домой, и, выпив *араку*, захмелел, рассказал жене о своих планах и постройке ковчега. Эрлик, узнав об этом, продырявил дно ковчега. К счастью, человеку удается починить продырявленный ковчег.

Мотив угощения Ноя алкогольным напитком присутствует и в легендах о потопе других народов. Так, О.В. Белова и В.Я. Петрухин пишут, что «в белорусской легенде из Слуцкого повета ковчег еще до начала потопа повреждают мыши в наказание за то, что Ной под влиянием хмельного напитка выдаёт жене (и дьяволу) тайну строительства ковчега» [Белова, Петрухин, 2008: 77].

В алтайской легенде «Ковчег» точно указывается количество членов семьи Ноя, которые сели в ковчег, всего восемь человек: глава семьи (Ной), его сыновья, три сына, и их жены.

Некоторые важные эпизоды этой версии легенды дополняются этиологическими мифами. Например, когда Ной поднимал жену с помощью весла, одежда на ней порвалась сзади. Этим случаем объясняется появление разреза на женском *чегедеке* – национальной одежде в виде кафтана у алтаек [НПА, 2011: 128–129]. К этому этиологическому мифу примыкает также объяснение появления некоторых алтайских родов: «*Ол эр*

*кижи балдарынын балдарына ат адаган. Балдарынын ады малдын кажы ла үйе-сөөгиле адашташ. Чандыр јигени – Чапты, картазын јигени – Кыпчак.* ‘Тот мужчина детям своих детей дал имена. Имена детей были даны по названиям частей тела животных. Съевшего потроха [назвали] Чапты, съевшего внутренний жир – Кыпчак’» [НПА, 2011: 130–131].

*Мотив «Эрлик (дьявол) в Ноевом ковчеге» (АТУ 825).* Интересным оказывается эпизод, где описывается, как дьявол пробирается на ковчег. Кудай предупредил Ноя о том, что дьявол может навредить плаванию. Кудай велел не пускать Эрлика в ковчег. Жена Эрлика, перевоплотившись в мышку, ждала, когда Ной позовёт жену в ковчег. Когда Ной дважды позвал её, она не откликнулась. На третий раз Ной, рассердившись, сказал: «Чёртова жена, зайди в ковчег!» – тогда жена Эрлика, мышь, прошла вместе с ней и прогрызла дно ковчега. Кошка же, которая была в ковчеге, поймала её и съела. Так Эрлик потерял свою жену. Останки плота-ковчега есть в вершинах Кадрина, на горе Тай-Мёнкю, так пожилые люди говорили [НПА, 2011: 430–431].

Международный мифологический мотив СЗ. «Дыра в ковчеге» (по указателю Берёзкина) присутствует, как видим, и в алтайской легенде.

Сюжет о кошке, спасшей ковчег, распространён в восточнославянском фольклоре. В восточнославянских текстах функцию спасителя выполняют животные: кошка, лев, уж или лягушка [Белова, 2004: 267–273]. В алтайском фольклоре не были зафиксированы легенды о потопе с образом ужа, спасшего Ноев ковчег.

Адаптация сюжета легенд о потопе происходит и в плане пространства. В алтайских и тувинских версиях библейской легенды потоп «случился» на Саяно-Алтайском нагорье, среди гор (например: «На Алтае в какой-то долине муж-жена со своими детьми жили. Муж был и трудолюбивым, и умным-мудрым, всё умевшим делать человеком был» [НПА, 2011: 126–127]). Мотив о потопе послужил темой для порождения различных топонимических преданий. Зафиксировано много текстов в нескольких районах Горного Алтая, в которых указаны горы, на которых будто бы во время потопа спасались люди, и даже

на вершинах некоторых из них люди до сих пор обнаруживают остатки плота (см. [АКК, 1997: 367]). В качестве примера приведём короткий текст «Плот на Дьал-Мёнкю» («Жал-Мёнкюде сал»): «*Себининг кырын, тайгазын Жал-Мёнкю деп адаган. Чайык чыгарда, албаты сал эткен. Суу жабызаарда, чайыктан аргаданган улус анда јаткан. Себи – суунын адыла. ‘Вершину горы Себи назвали Дьал-Мёнкю. Когда потоп начался, люди плот сделали. Когда вода понизилась, люди, спасшиеся от потопа, стали там жить. Себи [названа] по названию реки’*» [НПА, 2011: 126–127]. Себи – название горы на Семинском перевале в Онгудайском р-не РА, самая высокая гора на перевале называется Дьал-Мёнкю (Жал-Мёнкю).

Как видим, в легендах трансформация происходит не только во временном плане, но и в пространственном.

О Вавилонской башне в книге В.И. Вербицкого зафиксирован пересказ легенды на русском языке. По замечанию Берёзкина, мотив «Вавилонская башня (В86. Чтобы добраться до неба (луны) люди строят лестницу или башню, но цели не достигают (обычно конструкция разваливается) – один из наименее изученных в мировой фольклористике. По его предположению, варианты данного мифа у африканских народов, «не заимствованы из Библии, а являются наследием более ранней эпохи» [Берёзкин, 2013: 130].

По алтайской версии, мотивом для строительства горы послужило то, что люди боялись повторения потопа: «По отшествии Ячи (Ноя – Н.О.) на небо, вырос лес на обращенных к северу скатах гор – *арга*; народ размножился и наполнил землю; все говорили, впрочем, одним языком. Люди, боясь потопа, вздумали сделать гору (не башню!). Богу это было неприятно. Он посылает сильные бури, так что и людей и камни сбрасывало сверху горы». <...> [Вербицкий, 1893: 127]. Здесь события происходят среди гор, покрытых лесом, тогда как библейские события происходили в песчаной долине. Рассказчик вместо слова *башня* использовал слово *гора*, видимо, он не нашел в своем лексиконе соответствия первой лексеме.

Алтайская версия мифа также связывает мотив разрушения горы (башни) с мотивом разделения языков. Герой по имени

*Тянар* (Джангар/Джунгар), в предыдущем эпизоде выступавший шаманом, является посредником между Богом и людьми, он просит людей прекратить строительство горы. Люди не послушали его, тогда Тянар ушёл от них неизвестно куда. Тогда Бог наказал их, сказав: «Вы не послушали меня и Тянара, коего я послал, за то вы будете говорить разными языками» [Вербицкий, 1893: 127].

Итак, сопоставление сюжетов тюркских легенд о Всемирном потопе и Вавилонской башне с восточнославянскими показывает, что сюжетная основа легенд, зафиксированных у тюркских народов Южной Сибири, сохранена достаточно хорошо, но часто дополняется вставными фольклорными сюжетно-мотивными эпизодами, входящими в контаминацию с основным повествованием. К сюжету о потопе часто примыкают сюжеты легенд о первотворении. В легендах о потопе время трансформировано: оно уходит в эпоху «первотворения». Наблюдается и обратная ситуация, когда потоп соотносится с определённым историческим событием, происходившим в недавнем прошлом.

Библейские легенды о Всемирном потопе и Вавилонской башне вошли в фольклорную традицию тюркских народов Сибири в результате их адаптации к местным культурно-историческим, этнографическим, мифологическим фактам и концептам. В построении рассказа используется национальная мифологическая терминология и образно-понятийная система, что чётко видно на примере водной стихии, имеющей символическое воплощение в образе синего козла, существа связанного с водной стихией. В текстах не сохраняются имена главных героев (Ноя и его сыновей), вместо них используются нарицательные имена или имена тех исторических личностей, которые известны слушателям.

### **1.3.5. Мифы о культурном герое Сартакпае**

Сартакпай – один из интереснейших мифических персонажей в фольклоре алтайцев и других тюрков Сибири (тувинцев, хакасов), олицетворяющих собой культурного героя, важнейшей миссией которого является творческое преобразование окружающего мира, благоустройство жизни людей.

Мифы с этим персонажем были опубликованы в трудах собирателей фольклора XIX в.: В.В. Радлова [1866], Г.Н. Потанина [1883]. Тексты, записанные Г.Н. Потаниным у теленгитов Алтая и дюрбетов Монголии, показывают географическую широту бытования преданий об этом герое. В XX в. цикл мифов о Сардакбане у тувинцев Монголии зафиксировала немецкая фольклористка Эрика Таубе и опубликовала их в своей книге [Таубе, 1994]. Систематизация алтайских преданий о Сартакпае показала наличие в них общих сюжетов, мотивов, образов.

По тематической классификации мифологических мотивов по ареалам Ю.Е. Берёзкина, сюжет о Сартакпае относится к мифологическому мотиву о женихе, который строит плотину или канал (К 57). Его содержание: «Условием согласия на брак или результатом разрыва брачного договора является изменение направления водотока, которое осуществляет жених, либо добывание им воды иным образом. Результаты описываемых событий заметны в современном ландшафте» [Берёзкин: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>]. Он примыкает к мотиву К 58: поворот водотока: неудача.

Образ данного персонажа имеет весьма древнее происхождение и имеет определённый синкретизм божественного и человеческого начал. В преданиях он строит мосты и меняет русла рек. В именах Сартакпай (алт.), Сардакбан (тув.), Сартактай (монг.) общий корень – Сартак, обозначающий ‘годовалый марал’. Отношение имени героя к наименованию животного позволяет нам предположить, что миф о культурном герое Сартакпае восходит к образу тотемного животного, видимо, когда-то существовавшего у тюрко-монгольских народов. Наше предположение можно дополнить утверждением Е.М. Мелетинского о том, что в фольклоре некоторых народов на формирование образов культурных героев-демиургов оказали влияние архаические образы тотемных предков. Культурные предки часто носят имена животных и принимают зооморфный вид [Мелетинский, 2004: 26–27]. Восприятие культурного героя как тотемного предка переплетается с представлением о нем как о демиурге. Черты демиурга в образе культурного героя все более выступают на первый план по мере развития производства

и успехов культурной деятельности человека [Мелетинский, 2004: 29].

В. Бартольд, отмечая древнетюркское происхождение слова *сарт* «купец», дал историко-этнографические сведения о слове сартактай. По мнению ученого, «Когда иранцы Средней Азии захватили в свои руки торговлю с кочевыми народами, слово сарт стало употребляться тюрками и монголами как название народа, в том значении, что и таджик. Рашид адин (изд. Березина, I, текст 171) рассказывает, что, когда правитель (принявший ислам) карлуков Арслан-хан подчинился монголам, он был назван ими сартактай, т.е. таджик». Далее исследователь заключает: «Как показывает этот пример, сартактаи были для монголов людьми не столько определенной национальности и языка (карлуки были, как известно, тюркским народом), сколько принадлежащими к определенному культурному типу – персидско-мусульманскому. Сартактай, по-видимому, пришел к монголам не только как торговец, но и вообще как носитель культуры, в особенности как специалист по ирригации; только этим могут быть объяснены монгольские легенды о богатыре Сартактае и построенных им чудесных каналах, мостах и плотинах (Потанин, Очерки северо-западной Монголии, вып. IV, стр. 285-288) [Бартольд, 1964: 527].

Образ тюрко-монгольского Сартактая схож с образом культурного героя из древнекитайской мифологии, усмирителем потопа Да Юй. В кратком описании деяний Да Юй отмечается, что ему было приказано завершить дело отца, который потерпел неудачу, борясь с потопом, и был казнен за это. Когда Юй, усмиряя воды, дошел до реки Хуанхэ, из нее вышел дух реки Хэ-бо, видимо, чтобы помочь Юй. Ему приписывается и разделение одной из гор, мешающей течению Хуанхэ, на три части. Усмиряя потоп, Юй трижды доходил до горы Тунбо (на юго-западе совр. провинции Хэнань), но не мог справиться с бушевавшей там стихией. Он призвал в помощь богов Поднебесной, считая, что во всем виноваты чудовища и злые духи [Рифтин, 1988: 678].

Большинство упоминаемых местностей, рек, озер в преданиях тувинцев и монголов находятся в районе сомонов Цэнгэл и Сагсай, исключением является озеро Хара-ус-нур (по-тувински



– Хаар суг), в которое впадает река Ховд (Хомду, Кобдо). Так, в предании, записанном Г.Н. Потаниным от дюрбюта из Улангома, Сартактай роет канаву, чтобы провести воду из реки Кобдо в Пекин по просьбе своей сестры, выданной замуж в Пекин, достать воды из вечных снегов вершины реки Кобдо, так как в этой столице вода была плохая. Причина его неудачи – хвастовство и оскорбление духа-хозяина реки: *«Сартактай, жалеючи сестру, начал копать канаву (буху). При этом он похвастался, что это дело у него совершится также легко, как легко надеть оброт (нокто) на верблюда. Хозяин воды (эдзень) вод обиделся этим и сказал: «Если вода пойдет вперед, будет Ики-Арал, если назад, то будет Больжинь-Тохой (или Булунь-Тохой). Поэтому вода бросилась в рытвину, которую Сартактай рыл с сыном, но назад обратилась. На завтра Сартактай велел сыну в ночь не спать со своею женой: «Хорошенько будем работать» – сказал он. Но сын не выдержал и на другой день совсем потерял силу»* [Потанин, 1983: 287].

В тувинском варианте он работает вместе с другим божеством Мемли. Э. Таубе предполагает, что имя Мемли означает или ‘млекопитающее’, или ‘сосунок’ (*мәмә* – ‘грудь’, ‘сосок’) [Таубе, 1994: 353]. Если согласиться с этим предположением и понимать семантику имени *Мемли* как ‘Грудной ребенок’, то можно считать, что здесь речь идет о сыне этого персонажа. В алтайских преданиях Сартакпай занимается строительством вместе с сыном Адучи. В китайских мифах также можно усмотреть двух демиургов в образе Да Юй и его отца, умиривших потоп.

Во всех преданиях герой терпит неудачу. В текстах, записанных Э. Таубе, указаны две причины неудачи героя: 1) оскорбление духа-хозяина реки, сравнив реку то с кобылицей с жеребенком, то с верблюдицей с верблюжонком; 2) сын нарушает запрет отца: перед важным делом не спать с женой.

Эпизод сюжета о том, как Сартакпан прочерчивал борозду своей пяткой, перекликается с сюжетом мифа, связанным с китайским культурным героем Да Юй, которому при строительстве каналов помогал дракон Инлун (желтый дракон, который полз впереди и волочил свой хвост, чертя направление для будущих потоков воды) (см. [Рифтин, 1988: 678]). Юй

приказал Инлуну ползти, чтобы хвост его волочился по земле. По направлению указанному хвостом Инлуна, прорывались реки и каналы [Юань Кэ, 1987].

В тувинских преданиях Сардакбан проводит воду с помощью различных инструментов: мотыгой, палкой, лопатой:

1) «Сардакбан создал мир, когда он захотел отвести с Церека реку Ак Суг – Белую воду, он поволок за собой свою мотыгу и так прорыл канаву...» [Таубе, 1994: 282].

2) *«Сардакбан выпустил воду из озера Хураан Хёла – Озера ягнят.*

*Когда Сардакбан отвел из озера Хураан Хёл реку Хомду, он высыпал у Теке Мойуну полную лопату земли, по Хомду прорвал запруды и потек дальше...*

*И стал он копать там землю. И провел палкой ровненькую черту, не так ли?...»* [Там же: 282].

3) *«Говорят, что рядом с озером Хар-ус-нуур находится высохшее русло реки – это след повернувшего обратно потока Хомду. А в аймаке Ховд даже рассказывают, что во рву была найдена большая лопата»* [Там же: 282].

В преданиях алтайцев фигурируют топонимы, находящиеся на территории Горного Алтая. Он роет канаву в Китай, строит мост через реку Катунь: *«Сартакпай жил в Монголии. Реку Кобдо он хотел провести в Китай. Оттуда он сел на богатырского коня и поехал в берега Кобдо. Из Монголии Сартакпай поехал на Катунь и остановился ниже Эдигана. Тут он строил мост через реку Катунь. Набрал камни в полу. Его ударил ээзи. От удара он присел и в злобе раскидал камни вверх по Катуню»* [Архив МАЭ, папка № 79. Зап. в 1920 г. в с. Чемал от Н.Е. Козлова из рода Сагал.].

В преданиях алтайцев отмечается, что Сартакпай был пришлым. Так, в тексте, записанном А.В. Анохиным, утверждается, что Сартакпай был родом из Монголии. В записи А.В. Анохина говорится, что два богатыря, один из них Сартакпай, пришли с юга. Они решили провести из озер речки. Сартакпай от горы Белуха, а другой – от озера Дьулу-Кель. В другом варианте Сартакпай строил через Катунь мост из речных камней [Образцы народной литературы, 1866, с. 170].

Интересным совпадением в алтайском тексте является эпизод, когда Сартакпай, заметив лису, пробежавшую мимо него, бросает в нее камень:

*«Камень, называемый «Камень Сартакпая», лежит там, не доезжая до [села] Кёкёрю. [Там] один очень большой камень лежит. Человек по имени Сартакпай, он же человек-батыр, там мост строил, через [реку] Кадын... (Где? – Где там, на каком месте у Катуня строил мост?)*

*Когда камень не закрепился, тот человек [Сартакпай] пришёл... Потом, когда он там сидел курил, лиса пробежала, он эту лису камнем ударил, говорят. [Камнем, на котором] он сидел курил... «Отык таи» (Огниво) – Н.О.) называется. Камень для огнива берут в том месте, говорят. Это и есть брошенный Сартакпаем камень. Это камень, брошенный в лису, говорят» [НПА, 2011: 237].*

В тувинской версии Сардакбан бросил камень в волка: «Есть в степи место, где лежит большой белый обломок скалы – это когда-то Сардакбан бросил им в волка и убил его» [Таубе, 1994: 282].

В китайских мифах имеется схожий сюжет. Юй к тридцати годам он остался неженатым. Однажды, проходя мимо горы Тушань (на северо-западе современного уезда Шаосин провинции Чжэцзян), он подумал: «Лет мне уже немало, что-то ждет меня в будущем?». Как раз в это время мимо него пробежала белая девятихвостая лисица, взмахнув своими хвостами, пушистыми, как метелочки. Девятихвостая лисица происходила из страны Цинцю, что недалеко от восточной страны Цзюньцзыго – Страны благородных. Такая лисица, как и дракон, феникс и цилинь, приносила счастье» [Юань Кэ, 1987: 174].

В алтайской версии лиса с одним хвостом, ей не придается такого особого символического значения, какое придавали китайцы лисе с девятью хвостами. В мифологическом сознании китайцев «девятихвостые лисицы, дерево бессмертия, трехногая священная птица, нефритовый заяц, толкущий снадобье бессмертия, и другие персонажи ... были благожелательными символами» [Там же: 324]. В мифологическом сознании народов Сибири наоборот: подобные персонажи выступают символами,

причастными к Нижнему миру; соответственно, они имеют отрицательный смысл.

Таким образом, сопоставительный анализ мифологических преданий о культурном герое Сартакпае (Сартакбане, Сартактае) в фольклоре южносибирских тюрков, а также монголов, показал сходство сюжетов. Образ этого героя имеет древнее происхождение и представляет собой синкретизм божественного и человеческого начал. Отношение имени культурного героя к наименованию животного позволяет нам предположить, что его антропоморфный образ возник на основе архаичного животного тотема-марала. Божественный характер этого персонажа проявляется в участии в преобразовании мира: он строит мосты, каналы, меняет русла рек. Почти во всех преданиях герой терпит неудачу в строительстве. Сходство образов культурных героев в тюрко-монгольской мифологии Сартакпая и в древнекитайской мифологии усмирителя потопа Да Юй позволяет нам говорить о взаимовлиянии фольклора разных народов.

### 1.3.6. Мифы о сверхъестественных существах

В фольклоре алтайцев, как и других народов, отдельную область составляют мифы о различных сверхъестественных существах. Рассказчики повествуют о встрече с такими существами либо как очевидцы случившегося, либо как осведомители. Чаще всего их рассказывают охотники или пастухи, которые по роду занятий подолгу бывают в безлюдных местах, в горах, лесу.

Демонология по своей сути выступает стержнем любой мифологической системы народной духовной культуры. В языке южных алтайцев существует несколько наименований таких существ: *кёрмёс*, *алмыс*, *тургак*, *тююнек*. Северные алтайцы (чалканцы, кумандинцы и тубалары) называют нечистую силу – *азе*, *дьес сырвак* и т.д.

В русском фольклоре при номинации сверхъестественных существ употребляются термины: «демон», «демоническое существо», «мифическое существо», «сверхъестественное существо», «нечистая сила», «духи». Более или менее нейтральным является термин «мифологический персонаж». Л.Н. Виноградова

считает, что для сверхъестественных существ характерны такие черты, как нереальность, фантастичность, бестелесность, связь с человеческой душой» [Виноградова, 2000: 15]. Особой чертой «низшей» мифологии русского фольклора является ее многосоставность: кроме традиционно выделяемых демонов (водяных, леших, русалок), существуют персонажи с менее выраженным статусом, т.е. духи, не наделенные конкретным именем и не имеющие ярко выраженных индивидуальных характеристик [Виноградова, 2000: 27].

Мифологические рассказы, или былички, о духах-хозяевах появлялись в результате «реальных» контактов с ними во время охоты. С природой связана и от нее зависит вся жизнь человека, живущего на земле. В лес люди отправляются в разное время года на охоту, пасти скот, заготовить сено, дрова и т.д. По рассказам многих информантов, встреча со сверхъестественными существами происходит в лесу, в горах. В своих фантастических повествованиях люди представляли духов-хозяев гор или рек подобными себе: они способны ходить на лыжах, петь песни, играть в азартные игры, и т.д.

Н.П. Дырэнкова отмечала, что охотничий промысел в прошлом играл весьма значительную роль в хозяйственной деятельности всех алтайских племен. Для благополучной охоты совершался специальный обряд, в котором охотники обращаются к хозяину-горы с просьбой об удачном промысле. К пришедшему в «их» тайгу охотнику духи могут быть милостивы, и тогда успех на промысле обеспечен, или, напротив, настроены враждебно, и тогда, сколько бы ни старался охотник, удачи ему не будет. Вот почему, отправляясь на охоту, охотник заботился не только о своем снаряжении, ружье, но и об умилостивлении «духов-хозяев», сопровождая процесс охоты особым ритуалом и многочисленными запретами. Для умилостивления духа-хозяина горы исполнялись сказки [Дырэнкова, 1949: 110–112].

Дух-хозяин леса или горы может быть настроен к человеку либо положительно, либо отрицательно. Это зависит от отношения самого человека к окружающей природе. Чтобы добыча была удачной, охотники прибегают к обряду угощения духа-хозяина горы, чтению заговора, а также к его задабриванию

исполнением какой-нибудь сказки, сказания горловым пением – *каем*, сопровождающимся игрой на двухструнном смычковом инструменте – *топшуре*.

Рассказывание сказок было обычным явлением во время охотничьего промысла. После же охоты свои впечатления об охоте участники промысла рассказывали другим, в их рассказах реальное сочеталось с вымыслом, мифом, в который они верили. Так и появились мифы о встрече охотника с духом-хозяином горы.

По жанровым признакам произведения с этими сюжетами К.В. Яданова относит к охотничьим преданиям [Яданова, 2013]. Варианты и версии сюжетов преданий о «Встрече охотника с мифическим существом» на материале алтайской фольклорной традиции и других народов рассмотрены К.В. Ядановой в отдельном указателе, в котором классифицированы все сюжеты и версии преданий о «Встрече охотника с мифическим существом». В указателе выделены 7 основных тем: 1) «Мифическое существо хочет погубить охотника»; 2) «Охотник и мифическая женщина»; 3) «Охотник-музыкант играет в охотничьем стане на музыкальном инструменте / сказывает сказание / сказку»; 4) Мифическое существо играет на музыкальном инструменте»; 5) «Дух-хозяйка забирает душу охотника»; 6) «Духи-хозяева, в обмен на удачную охоту, забирают домашнее животное охотника»; «Духи-хозяева наказывают охотника за несоблюдение охотничьих обычаев» [Яданова, 2013: 7].

В сюжетах этих преданий чётко просматривается вредоносный характер демонического персонажа – алмыски с медными когтями – *јес тырмак* (*јес сырвактар* – куманд.), оборачивающейся в красивую рыжеволосую женщину.

По рассказам очевидцев, *алмысы* семьями живут в местах, где много глины. Они выступают персонажами не только мифов, но и волшебных сказок. В сказках *алмыс* похищает детей, отрезает груди у женщин, в мифах изводит коня человека, соблазняет охотника и живет с ним, рождает человеку детей. Как утверждал рассказчик, в окрестности села Саратан есть место, где, по рассказам людей, вечером бывает очень шумно. Он сам лично бывал там, когда ездили бригадой на покос, и видел различные

предметы, очень красиво слепленные из глины: это посуда, ковши, ложки, ножи и пр. Однажды, когда ехали туда, они уничтожили всю эту утварь, но на обратном пути они увидели те же самые предметы. Позже это место люди перерыли трактором [ПМА, 2008, с. Улаган, Л.В. Танзаев].

Дух-хозяин горы также может принимать облик какого-либо животного. Достаточно вспомнить миф-сказку, в котором светлое божество Алтая, перевоплотившись в медведя, наказывает бурундука, который заготовил себе на зиму очень много кедровых шишек, не оставляя другим животным и птицам.

В другой быличке утверждается, что человек, который топил огонь шаманской листовницей, был наказан духом-хозяином: все его близкие умерли от кори. Там, где сожгли эту шаманскую листовницу, в двух местах из-под земли пробил ручей. И это были слезы духа-хозяина местности Пакпалык. И местный прорицатель посоветовал на том месте поставить крест, чтобы остановить преследование духа-хозяина. Место, где растут пять листовниц, где из-под земли пробил ручей, местные жители считают священным, и поэтому особо почитают его. Теленгиты, будучи крещеными, верят в защитную силу креста.

В другом рассказе «Јердин ээзинин эки кӧзинин јажы» («Слезы обеих глаз духа-хозяина местности») речь идёт об односельчанах информанта, которые после поездки на священное место на вершине горы Пакпалык умерли. Когда поставили крест, тот ручей перестал течь. Когда ручей перестал течь, дух-хозяин остался жить там. Теперь там есть пять листовниц. Это листовницы самого духа-хозяина, листовница, к которой он привязывает коня, листовницы четырех сыновей, к которой они привязывают своих коней» [ПМА, 2008, с. Балыктуюль, Токоёков]. Рассказчик объясняет это тем, что они были «схвачены» злым духом местности – *кёрмёсом*.

У алтайцев, широко бытуют рассказы, связанные со случаями, когда лошадь останавливается в местах скопления духов-местности (*тургак*), которые якобы «стреноживают» лошадей проезжающих мимо людей, в таких случаях и человек может впасть в забытье. Основным событием в таких текстах является встреча человека с духами. В быличках всегда присутствует

дидактический компонент: даются советы о том, что делать человеку, оказавшемуся в таком месте. Как правило, советуют перекреститься или назвать имя святого, если человек крещеный, а также плюнуть три раза: *Ол кижиге атту кел јаткан. Туралу-Оозы деп стаянкадан. Келадарда, ат кенетийин турарен. Ол кижиге атты аайы-бажы јок камчылаган. Ат тур ла јат. Ол кижиге билийен, мында тургак бар деп. Ол андый јерде, кижиге атту мантадып отурза, адын тужыйер, тым ла тур калат. Ол кижиге тынг коркыбай, јуч катап тјкјрийен, адын чылбырла салыйен.* ‘Тот человек на коне ехал. Из стоянки Туралу-Оозы. Когда ехал, конь внезапно остановился. Тот человек очень сильно стал бить плеткой. Конь все стоит на месте. Тот человек понял, что это тургак. В таком месте, когда человек едет на коне, коня стреножит, тихо встанет. Тот человек, не боясь, три раза плюнул, ударил коня вожжами’ [ПИМА, 2008 г., с. Улаган, Р.И. Тойдонова].

По народным верованиям, на заходе солнца, а также в последнюю четверть лунной фазы, невидимые духи оживают и могут навредить человеку. Сам факт об их существовании, который на самом деле является вымышленным, оказывает большое психологическое воздействие на человека, наводит страх на него. Следует отметить, что былички, повествующие о встрече человека со сверхъестественным существом, связаны с верой в существование вредоносных злых духов – *тургак*, а также с верой в существование духов-хозяев природы, которые могут наказать человека за нарушение гармонии в природе.

У алтайцев также встречаются мифологические былички о синем быке (*кјк бука*) – духе-хозяине местности. Его образ характерен для фольклора многих тюркских и монгольских народов. Мотив, связанный с этим персонажем, является одним из древних. Синий бык, как и *тургак* или *кјрмјс*, относится к злым духам, считающимся предвестниками войны и смерти. Человек, видевший их, умирал. Это являлось предвестником его смерти. В 2008 г. в с. Балыктуль Улаганского р-на РА от крещеного теленгита Т.И. Токојкова, 1939 г.р. нами записан большой текст о синем быке. По его убеждению, синего быка видели многие из его земляков. Из-за того, что он вредил людям, дух-хозяин Алтая держал его на привязи. Затем он, освободившись, снова гулял



по Алтаю. После того как поставили крест в горах, синего быка удалось загнать в Телецкое озеро и там он и остался.

У теленгитов также бытуют мифологические рассказы о вихре (*түүнек*). В мифологии многих народов мира с демоническими существами отождествляются такие стихии, как ветер, вихрь, ураган, метель. Особенности сюжетов таких мифологических рассказов о вихре раскрыты в работе К.В. Ядановой:

*«Түүнек ол кам улустыг ий турган немези не. Кормостү ле деш јат. Эжик ачык болзо, түүнек айылга келип кирзе ле, ол айылдан кижси божоп кал јат не. Кел јатса, түкүрийеле, айдар: «Јети кат јер алдына кир, / Тогус кат тобрак алдына кир!». / Анай түкүрийтен неме. ‘Вихрь – это то, что отправляют шаманы. Он со злым духом. Если дверь открыта и вихрь залетит в юрту (аил), то в этом аиле ведь умрет человек. Когда приближается вихрь, надо сплюнув, проговорить заклинание: «Войди под землю в семь слоев, / Войди под почву в девять слов!»»* [ПМА, 2009, с. Саратан, М. Манзырова].

Таким образом, отметим, что мифологические рассказы и былички о сверхъестественных существах составляют важную часть несказочной прозы алтайцев, в которой отражены языческие верования и представления народа. Понятие о сверхъестественных существах возникло на основе представлений о духах-хозяевах, населяющих освоенное человеком пространство. Эти произведения утверждают религиозно-этические нормы поведения человека на охоте, на священных горах. Они связаны преимущественно с почитанием духов-хозяев конкретной местности; они сводились к различным запретам, оберегающим покой духов-хозяев природы и их богатства.

Мифологические рассказы и былички, в частности, бытующие среди теленгитов, православных христиан, свидетельствуют о том, что эта религия оказала незначительное влияние на их жизнь, и, став элементом народной культуры, не изменила их традиционного мировосприятия. На основе изученного можно также утверждать, что для религиозного сознания современных алтайцев характерен такой религиозный синкретизм, при котором старые воззрения иногда «обрастают» элементами новой религии.

## Выводы

В ходе исследования мы пришли к выводу, что сюжеты алтайских легенд содержат различные заимствованные сюжеты из фольклора других народов, что свидетельствует о влиянии на мировоззрение алтайцев таких мировых религий, как христианство и буддизм. Религиозные идеи этих религий распространялись среди алтайцев через фольклор и получали новую свою фольклорную интерпретацию. Буддийские сюжеты были широко распространены среди южных алтайцев, о чем свидетельствуют записи, сделанные в XIX и XX вв. Многие сюжеты и мотивы, связанные с этими легендами, проникли в другие жанры фольклора алтайцев (сказку, эпос) и стали устойчивыми.

Легенды с библейскими сюжетами и мотивами у алтайцев появились после ознакомления верующих алтайцев с библейским фольклором, а также в результате заимствования и осмысления легенд на библейские темы.

Основными для этиологических легенд о первотворении являются мотивы: «соперничество Бога и дьявола в сотворении земли»; «сотворение человека»; «противостояние Эрлика»; «собака охраняет человека»; «оживление человека»; «поиск души для человека»; «добывание огня птицей или самим божеством». Мотив добывания огня – один из интереснейших мифологических мотивов, которые могут бытовать как самостоятельно, так и встраиваться в сюжеты легенд о первотворении.

В мифах алтайцев роль персонажа, подсказывающего как добыть огонь, выполняет птица дергач. В качестве самостоятельного выделяется мотив о собачьей доле, поскольку он формирует сюжеты текстов, отличающихся от легенд о первотворении.

В повествовательном фольклоре алтайцев небольшой, но разнообразный, пласт составляют мифы о космических светилах: о Луне (Ай) и Солнце (Кӱн), Большой Медведице (Дъети-Каан), Орионе (Уч Мыйгак), Плеядах (Улкер, Мечин), Полярной звезде (Алтын Казык). Астральные мифы алтайцев содержат устойчивые архаические сюжеты и мотивы, присутствующие

в мировой мифологии. Они включают в себя следующие устойчивые мотивы: «человек (чудовище) на луне», «семеро звездных братьев», «Плеяды и холод», «космическая охота».

Значительное место в мифологии алтайцев занимают мифы о животных. Это обусловлено тем, что они имели особое значение в жизни людей, не отделявших себя от природы, ощущавших себя в единстве с ней. Некоторые животные и птицы явились объектами человеческой фантазии, в которые были вложены различные религиозно-мифологические смыслы. В мифах о животных алтайцев прослеживаются пережитки древних магических, тотемистических, анимистических и шаманских представлений этноса.

Мифологические представления алтайцев о животных представляют собой древние архетипы, имевшие символическое значение как в их религиозной, так и культурной жизни. Архаичные мифы, связанные с древними магическими и тотемистическими представлениями о животных, у алтайцев почти не сохранились, что связано с поздней их фиксацией. Пережитки магии и тотемизма у алтайцев и связанные с ними мировоззренческие понятия существуют в форме поверий.

В мифах о животных выделяется группа мотивов, объясняющая особенности их внешнего вида. Также выделяются мотивы, отражающие превращение одного существа в другое (человека в животное, небожителя в земную тварь).

В этиологических мифах алтайцев о птицах объяснены их повадки и необычный внешний облик, например: почему коростель горбатая, у филина глаза круглые и глубокие, у глухаря глаза красные, почему филин охотится ночью, а не днём и т.п. Некоторые мифы о птицах объясняют то, как они научились петь, или почему они ведут себя таким или иным образом. Это мифы о вальдшнепе, соловье, коростеле, сороке.

Этиологические мифы о птицах (мифы о наделении божеством определенных качеств) наиболее подвержены проникновению заимствованных образов, в частности христианских, поскольку именно эти мифы тесно связаны с идеей сотворения мира Богом. Влияние мотивов и образов происходит при тесном локальном контакте культурных традиций и фольклора, как складывалось у русских с сибирскими народами.

Сюжеты и мотивы некоторых алтайских мифов о птицах присутствуют в международном фольклорном фонде. Например, к международным мотивам относятся мифологические мотивы: «рябчик был огромным»; «кукушке не дали воды», «у кукушки разные ноги», «почему кукушка перестала кормить своих птенцов».

Сопоставительный анализ сюжетов тюркских легенд о Всемирном потопе и Вавилонской башне с восточнославянскими легендами показывает, что сюжетная основа повествований, зафиксированных у тюркских народов Южной Сибири, сохранена достаточно хорошо, но часто дополняется вставными фольклорными сюжетно-мотивными эпизодами, входящими в контаминацию с основным повествованием. К сюжету о потопе часто в некоторых текстах примыкают сюжеты легенд о первотворении, поэтому в легендах о потопе время трансформировано: оно уходит в эпоху «первотворения». Наблюдается и обратная ситуация, когда потоп соотносится с определённым историческим событием, происходившим в недавнем прошлом. В некоторых случаях в повествовании фольклорной составляющей больше, чем «библейской» сюжетной основы. Это подтверждается современными топонимическими преданиями о потопе.

Библейские легенды о Всемирном потопе и Вавилонской башне вошли в фольклорную традицию тюркских народов Сибири в результате их адаптации к местным культурно-историческим, этнографическим, мифологическим фактам и концептам. В построении рассказа используется национальная мифологическая терминология и образно-понятийная система.

В фольклоре алтайцев и других тюрко-монгольских народов выделяются мифы о культурном герое Сартакпае (Сартакбане, Сартактае). Сопоставительный анализ этих произведений в фольклоре южносибирских тюрков и монголов показал сходство их сюжетов. В образе этого культурного героя присутствуют как божественное, так и человеческое начала. Герой строит мосты, каналы, меняет русла рек, но почти во всех случаях он терпит неудачу.

Мифологические рассказы о духах-хозяевах (гор, рек) утверждают религиозно-этические нормы поведения

человека на охоте, на священных горах. Эти правила были связаны преимущественно с почитанием духов-хозяев конкретной местности; они сводились к различным запретам, оберегающим покой духов-хозяев природы и их богатства. Здесь просматривается экологически верное отношение алтайцев к окружающей природе, а также рациональная основа, вытекающая из опыта жизни.

В современном алтайском фольклоре в качестве особой группы выделяются мифологические рассказы, или былички, о разных мифических существах, относящихся к низшей демонологии. Основным событием в таких текстах является встреча человека с духами. Самостоятельную группу составляют варианты и версии сюжетов преданий о «Встрече охотника с мифическим существом». Широко бытуют рассказы, связанные со случаями, когда лошадь останавливается в местах скопления духов-местности, которые якобы «стреноживают» лошадей проезжающих мимо людей, в таких случаях и человек может впасть в забытье. В этих произведениях всегда присутствует дидактический компонент: даются советы о том, что делать человеку, попавшему в такую ситуацию. В народе существуют разные поверья и способы, с помощью которых человек избавляется от влияния духов: обращение к высшим силам, Богу, святым.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

*Аверинцев А. А.* Ной // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т.2. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 225.

*Айвазян С., Якимова О.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах. [URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm>]. Дата обращения: 15.10.2014.

*Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980. – 232 с.

*Алексеев Н.А., Н.В. Емельянов, В.Т. Петров.* Исторический фольклор якутов // Предания, легенды и мифы Саха (якутов) / Сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. – Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – С. 11–36.

*Алексеев Н.А.* Якутская мифология // Якутские мифы. Саха ономохторо / Сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: наука, 2004. – С. 6–38.

*Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. – Горно-Алтайск: «Ак Чечек», 1994. Репринтное издание. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Предисл. С.Е. Малова. – Л., 1924 – 152 с.

*Алтайские народные сказки* / Сост. Т.М. Садалова // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 2002, Т. 12. – 455 с.

*Антонов Д.И.* Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка // Живая старина. 2013. – № 4. – С. 48-51.

*Бараг Л.Г.* Легенда // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашников. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 128–129.

*Бартольд В.В.* Сочинения. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. Т. II. М., 1964. Ч 2. – 67 с.

*Басилов В.Н.* Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. – М., 1988. – Т. 2. – С. 537.

*Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения и этимология) // Советская этнография. – 1973. – № 5. – С. 108–113.

Библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора. – М., 1891. Репринтное издание. – М.: Терра, 1990.

*Белова О.В.* Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды. – М., 2004. – 576 с.+32 с. илл.

*Белова О. В.* Славянские «библейские» легенды: от книжного источника к фольклорному нарративу // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. – Т. II. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – С. 271–289.

*Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. – М., 2008. – 263 с.

*Белова О.В., Кабакова Г.И.* У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. – М.: ФОРУМ НЕОЛИТ, 2014. – 528 с.

*Берёзкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. [<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>] (дата обращения 09.08.2014)

*Берёзкин Ю.Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа. URL: [<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin16.htm>] (дата обращения: 08.08.2014)

*Берёзкин Ю.Е.* Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. – СПб., 2013.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Russian Orthodox Bible, 1991.

*Вербицкий В. В.* Алтайские инородцы. – М.: Этнограф. отд. Имп. об-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. ун-те, 1893. – 386 с.

*Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. – М., 1989. – С. 300-307.

*Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: Издательство «Индрик», 2000. – 432 с.

*Виноградова Л.Н.* Демонологические основы архаической картины мира // Живая старина. – 1996. – № 1. – С. 2–3.

*Гринцер П.А., Неклюдов С.Ю. Гаруда* // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1987. – Т. 1. – С. 266.

*Громов Д.В.* Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // Живая старина. – 2003. – № 1. – С. 42–44.

*Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. – М., 1997. – 912 с.

*Дыренкова Н.П.* Птица в космогонических представлениях турецких племён Сибири // Культура и письменность Востока. – Баку: Издание ВЦК НТА, 1929. – Кн. 4. – С. 119–126.

*Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // СМАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 110–132.

*Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начала XX в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 268–291.

*Иванов В.В.* Лунарные мифы // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 78–79.

*Казахские народные сказки* / Сост. В. Сидельников. – М., 1952. – 314 с.

*Каташ С.С.* Мифы, легенды Горного Алтая. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1978. – 112 с.

*Каташ С.С.* Жанровая специфика алтайских мифов, легенд, преданий // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский НИИЯиЛ, 1986.

*Кляшторный С.Г.* Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2-х томах). / Гл.ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1988. – Т. 2. – С. 536–537.

*Кляшторный С.Г.* Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. – 1959. – № 5. – С. 162–169.

*Криничная Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. – Л.: Наука, 1988. – 191 с.

*Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Том 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». – СПб.: Наука, 2001. – 584 с.

*Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1997. – 250 с.

*Кузнецова В.С.* Рябчик и Мамонт в легендах русской фольклорной «Библии» // Сибирский филологический журнал. – № 3. – 2008. – С. 5–13.



*Кузнецова В.С.* Фольклорные версии легенд о библейских событиях и персонажах: источники и механизмы формирования // Сибирский филологический журнал. – № 4. – 2009. – С. 5–13.

*Кузьмина Е.Н.* Несказочная проза народов Сибири: Опыт подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» // Актуальные проблемы сибирской фольклористики: Материалы Всерос. конф. – Новосибирск, 2008. – С. 57–71.

*Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. – 483 с.

*Левинтон Г.А.* Предания и мифы. URL: [<http://www.ruthenia.ru/folklore/levinton4.htm>]. Дата обращения 07.11.2014.

*Левитская Л.С., Дыбо А.В., Рассадин В.И.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы ‘К’, ‘Қ’. М., 1997.

*Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Вып 10. Семантика и прагматика текста. – М.: Индрик, 2006. – С. 150–213.

*Левкиевская Е.Е.* «Там, на Черногоре, есть нявское молоко...» (Женские демоны в карпатской мифологии) // Живая старина. – 1996. – № 1. – С. 8–9.

Легенды Северного Алтая / Сост. Е.П. Кандаракова. – Горно-Алтайск, 1994.

Легенды и мифы седого Алтая / Сост. В.Ф. Хохолков. Горно-Алтайск: Министерство культуры Республики Алтай. – 1997. – 40 с.

*Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1988.

*Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. – М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – С. 62, 66, 99.

*Мелетинский Е.М.* Первобытные истоки эпоса // Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – 2-е изд., испр. – М.: Вост. лит., 2004.

*Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос (цикл Ворона). М., 1979.

*Мифы, легенды, предания тувинцев* / Сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука.

Издательская фирма РАН, 2010. – 373 С.+илл.+комп.-диск (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28).

*Мифы народов мира*: Энциклопедия. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1988. – Т. 2. К-Я. – 719 с. с илл.

*Мифологический словарь*. URL: <http://essecclub.narod.ru/Myths10/SirHarIafet.html> (обращения: 14.02.2013 г.)

*Мифы, легенды, предания тувинцев* [Мифы, легенды, предания тувинцев] / Сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука. Издательская фирма РАН, 2010. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28).

*Муйтубева В.А.* Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. — Горно-Алтайск, 2004. — 166 с.

*Напольских В. В.* Миф о возникновении земли в приуральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. – № 1. – 1990. – С. 65–74.

*Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2004. – С. 236–247.

*Неклюдов С.Ю.* Гаруда // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1988б. – Т. 1. – С. 266–267.

Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойроткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. – Новосибирск: Наука, 2011. – 576 с.; ил.+компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

*Никифоров Н.Я.* Анонский сборник: Собрание сказок алтайцев с Примечаниями Г.Н. Потанина. – Омск, 1915. – 293 с.

*Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи, собранные В.В. Радловым.* – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1866. – Ч. 1.: Поднаречия Алтая.

*Образцы народной литературы, изданные В. В. Радловым.* Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. – СПб, 1907. Ч. 9.

*Ойноткинова (Байжанова) Н. Р.* К проблеме разграничения жанров несказочной прозы алтайцев (анализ топонимических мифов, легенд и преданий) // Гуманитарные науки в Сибири. – 2006. – № 3. – С. 93–97.

*Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 4. – СПб, 1883. – 944 с.

*Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. – СПб., 1916. – Вып. 2–3. – С. 47–198.

*Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, Ленингр. Отд., 1991.

Православный Алтай: небесный покров и земной подвиг // К свету: Альманах. – М., 2002. – Вып. 20. – С. 110–111.

*Путилов Б.Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. – М., 1975.

*Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы из дневника / Пер. с нем. К.Д. Цивиной и Б.Е. Чистовой; Примеч. и послесл. С.И. Вайнштейн. — М.: Наука, 1989. — 749 с.

*Рифтин Б.Л.* Некоторые общие темы в мифологии китайцев и соседних народов // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

*Рифтин Б.Л.* Юй // Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 678.

*Рифтин Б.Л.* Некоторые общие темы в мифологии китайцев и соседних народов // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

*Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. — Новосибирск: Наука, 1984. — 121 с.

*Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск, 1992. — 176 с.

*Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: Этнокультурный контекст и связи с другими жанрами. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2003. – 177 с.

*Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX века: проблемы политической истории и присоединения к России. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1991. – 254 с.

*Силантьев И.В.* Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии. – Новосибирск: Изд-во ИДМИ, 1999.

*Сказки и предания алтайских тувинцев.* Собраны Эрикой Таубе. Авторизованный перевод с немецкого Б.Е. Чистовой. – М.: Изд-ская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.

*Уйгурские народные сказки* / Сост. М. Алиева, М. Кабиров. — Алма-Ата, 1991. — 110 с.

*Урысон Е.В.* Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. Ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Индрик, 1999.

*У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды* / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой – М.: ФОРУМ НЕОЛИТ, 2014. – 528 с.

*Христианство:* Энцикл. словарь: в 2 т. 1993. С. 73.

*Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Послесловие Б.Л. Рифтина. Художю Л. П. Сычев. – М.: Глав. ред. восточ. лит-ры изд-ва «Наука», 1987.

*Яданова К.В.* Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». – Горно-Алтайск, 2013. – 288 с.

*Яданова К.В.* Несказочная проза теленгитов. – М.: ООО «РЕЖАНС», 2006.

*Ямаева Е.Е.* Мифы алтайцев // Фольклорное наследие Горного Алтая. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский НИИИЯиЛ, 1989. – С. 172–181.

### **На алтайском языке:**

*Алтай кеп-куучындар* / Сост. И.Б. Шинжин, Е.Е. Ямаева. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. (на алт. яз.).

*Алтай фольклор* / С.С. Суразаков. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1975. (на алт. яз.).

*Алтайский фольклор* / Сост. Е.П. Кандаракова. – Горно-Алтайск, 1988. – С. 168-169.

### **Словари:**

*Бурят-монгольско-русский словарь* / Сост. К.М. Черемисов. — М., 1951 . — 852 с.

*Бурятско-русский словарь* / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. — Улан-Удэ: Республ. типография, 2008. — Т. 2.

*Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии.* — Минск: Навука і тэхніка, 1993. — 478 с.

*Левитская Л.С., Дыбо А.В., Рассадин В.И.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы ‘К’, ‘Қ’. М., 1997.

*Монгольско-русский словарь* / Сост. К.М. Черемисов и Г.Н. Румянцев. — Л.: Изд-во Ленингр. Вост. ин-та, 1937.

*Монгольско-русский словарь* / Под ред. А. Лувсандэндэва. — М., 1957. — 715 с.

## **СПИСОК ИСТОЧНИКОВ**

### ***архивные***

1. Архив сектора фольклора ИФЛ СО РАН, ед. хр. 10.001, № 98. Записал Н.А. Алексеев в 1984 г., перевел Ф. Сатлаев.

2. Архив сектора фольклора ИФЛ СО РАН, ед. хр. 10.001, текст № 134 «Рябчик [был] большой» («Сынма ньяан мон»). Записал Н.А. Алексеев в 1984 г., перевел Ф. Сатлаев.

3. Архив МАЭ, папка № 79. Зап. в 1920 г. в с. Чемал от Н.Е. Козлова из рода Сагал.

### ***полевые материалы автора***

1. ПМА, записано в 2009 г. от Петпенековой М.Б. в с. Саратан Улаганского р-на РА.

2. ПМА, записано от Кудачиновой Чындый в 2005 г., в с. Кокоря Кош-Агачского района РА.

3. ПМА, записано от Токоёкова Трифона Ивановича. в 2008 г., в с. Балыктуюль Улаганского района РА, 1939 г.рожд., образование начальное, чабан.

4. ПМА, записано от Тойдоновой Раисы Яковлевны в 2008 г., в с. Улаган РА, 1945 г.р., пенсионерка.

5. ПМА, записано от Танзаева Лазаря Васильевича в 2008 г., в с. Улаган, 1930 г.рожд., строитель.

6. ПМА, записано от Отуковой Зои Ивановны, 1936 г.р., в с. Ортолык Кош-Агачского района РА, пенсионерка.

---

---

## ГЛАВА 2

# МИФОЛОГИЯ ХАКАСОВ

*(В.В. Миндибекова)*

Жанровая специфика мифов относится к числу важнейших тем, изучаемых фольклористической наукой. В них содержатся бесценные сведения о своеобразии художественного мышления древности. В мифах отражены многовековые напластования, вобравшие в себя многие верования, господствовавшие в разные эпохи. Они связаны с разными сторонами жизни этнического сообщества и являются неотъемлемой частью его культуры.

Исследование посвящено изучению жанра хакасских мифов и освещает сюжетно-тематический состав, поэтико-стилевые особенности, которые меньше всего анализировались прежде. Данная работа восполняет ряд пробелов в изучении хакасской мифологии, способствуя дальнейшему развитию исследований в этом направлении, включая сравнительно-исторический подход к хакасскому материалу. Актуальность работы определяется, прежде всего, слабой изученностью и недостаточной разработанностью в хакасской фольклористике теоретической базы национальной мифологии, что, безусловно, крайне необходимо для углубленного ее исследования. Нет также и специальных работ, посвященных проблемам жанров несказочной прозы хакасов. Исследование архаического пласта фольклора хакасов также имеет важное научное значение по целому ряду причин:

- в мифах содержатся истоки духовной культуры и художественного творчества народа, предопределяющие особенности генезиса и поэтики фольклорных жанров, их дальнейшую эволюцию;

- мифология открывает возможности для раскрытия особенностей мировидения далеких предков, понимания и оценки ими своей жизни и деятельности;

- мифы, являясь архаическим жанром, в наибольшей степени исчезающий пласт устно-поэтического творчества хакасов.

Теоретической базой для нашего исследования послужили труды выдающихся отечественных ученых филологов-классиков и исследования современных специалистов по фольклористике, мифологии и религии: С.Н. Азбелева [1964], А.Н. Веселовского [1989, 1938], А.Ф. Лосева [1931, 1957], Е.М. Мелетинского [1963, 1974, 1976], В.Я. Проппа [1986; 1998], М.И. Стеблина-Каменского [1976], М. И. Шахновича [1968, 1971] и других авторов. Из дореволюционных публикаций привлечено фольклорное наследие Н.Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен», изданное В.В. Радловым [1907]. В процессе работы мы опирались также на труды сибирских фольклористов Н.П. Дыренковой [1940], Н.О. Шаракшиновой [1980], В.Е. Майногашевой [1966, 1967, 1965, 1982], С.С. Бардахановой [1992] и др.

Для изучения мифов как одного из самых архаичных жанров фольклора научную ценность представляют работы историков и этнографов, поэтому филологический аспект работы дополнен историко-этнографическим и культурологическим. Для нашего исследования были важны наблюдения и выводы ряда специалистов в области истории и этнографии сибирских народов А.И. Уланова [1974], Г.У. Эргиса [1974], Н.А. Алексеева [1980, 1984, 1992], В.Я. Бутанаева [1976, 1982, 1984, 1996], А.М. Сагалаева [1990, 1992] и других авторов, внесших значительный вклад в исследование религиозных верований тюркоязычных и монголоязычных народов Сибири, и обобщивших данные по мифологии и традиционным воззрениям.

Из всего сказанного следует, что научное осмысление мифов, включающее сбор и анализ материала, выдвигается в ряд наиболее актуальных проблем хакасской фольклористики.

## **2.1. История собирания и изучения сказочной прозы**

Первые записи хакасских мифов, легенд и преданий появились в качестве комментирующих материалов в историко-этнографических трудах начала XVIII в. В то же время эти произведения использовались в целях представления яркости и сво-



еобразия народно-поэтического мышления. В изучении хакасского фольклора в дореволюционный период принимали участие учёные Академии наук и Русского географического общества, а также политические ссыльные. Главная ценность их научного наследия заключается в публикации материалов по фольклору и этнографии.

В собирании и изучении сказочной прозы хакасов можно выделить три хронологических периода: I период – XVIII в., II период – XIX в., III период – XX в. Отдельные хакасские мифы, легенды и предания привлекались для комментирования в историко-этнографических трудах XVIII в., которые ставили задачу изучения истории сибирских народов и ознакомления просвещённого мира с состоянием их культуры. Начиная со второй половины XIX в., с развитием русской востоковедческой науки, предпринимаются обширные публикации фольклорного материала тюркских и монгольских народов. С этого времени происходит дифференциация научных исследований и оформление их в отдельные научные дисциплины, которые получают новый материал, определяют цели, задачи и предмет своего исследования, одновременно повышая общетеоретический и методический уровень работы. С первой половины XX в. происходит углубленное изучение исторического прошлого народа. Появились исследования по истории и этнографии хакасов, в которые включались мифы, легенды и предания.

Исследование древней культуры хакасов, как и других народов Южной Сибири, началось с 1721 г. В этот период стали проводиться научно-этнографические экспедиции, в результате которых получены первые сведения путешественников. С 1721 по 1722 г. в Хакасии работал немецкий учёный-естествоиспытатель Д.Г. Мессершмидт. Его открытие имело исключительное значение для истории, языка и культуры древних тюрков. В работах Ф.И. Страленберга встречаются предания о племени аринцев, в которых повествуется о происхождении названия этого племени, о войнах аринцев с многочисленной армией змей. Исследователи Д.Г. Мессершмидт и Ф.И. Страленберг оставили ряд сообщений на немецком языке о населении Хакасско-Минусинского края, их языке, культуре, о памятниках древности, дав их описания и зарисовки.

В 1733-1743 гг. под руководством Г.Ф. Миллера была предпринята Вторая Камчатская экспедиция в Сибирь. В работе экспедиции приняли участие И.Э. Гмелин, Я.И. Линденау и др., собравшие обширный материал по сибирским народам. Этот материал актуален и в наши дни. Не так давно переизданы записи Линденау. В 1735 г. Г.Ф. Миллер сделал записи о койбалах, об их расселении и языке. Полевой дневник Г.Ф. Миллера, его историко-географические описания сибирских уездов, путевые записи, статьи по истории и географии, специальные этнографические труды, в числе которых фундаментальное «Описание Сибирского царства» (1750), насыщены уникальными сведениями по истории коренных народов Сибири, их материальной и духовной культуре, этническому составу, численности и расселению. Им собраны данные по этнографии, в том числе и по религиозным верованиям качинцев и сагайцев, составлен словарь хакасских диалектов, записано историческое предание, повествующее о происхождении аринцев и их гибели в войне со змеями. Впоследствии это предание было опубликовано Н.Ф. Катановым в русском переводе [Катанов, 1907: 541].

В 1771-1772 гг. Хакасия становится объектом внимания участников академической экспедиции, которую возглавили известные путешественники И.Г. Георги и П.-С. Паллас. В работе «Путешествие по разным провинциям Российского государства» знаменитый учёный-натуралист, академик П.-С. Паллас оставил ряд важных сведений об этнической культуре хакасов и сделал свои выводы о происхождении хакасских родоплеменных групп (1773-1788). Сбор и изучение произведений хакасского фольклора в XVIII в. становится периодом накопления материала.

В первой половине XIX в. стали появляться целенаправленные публикации фольклорных произведений. В 1845 г. в Петербурге было создано ИРГО. Одним из членов был Н.А. Аристов (с 1893 г.), вошедший в историю тюркологии своими трудами о тюркских племенах, которые и поныне не потеряли научного значения. В исторические работы Н.А. Аристова включены тексты хакасских преданий и легенд [Аристов, 1896].

Особую значимость для изучения народов Сибири имели экспедиции известного финского лингвиста и этнографа

М.А. Кастрена. Языки и культуру народов Сибири он изучал в ходе научного путешествия в 1845 – 1849 гг. М.А. Кастрен исследовал почти весь Север и всю Сибирь и собрал огромный материал. Его поездка к хакасам состоялась в 1847 г. Целью экспедиции явилось выявление генетических корней финнов и народов России путём сравнения этнолингвистических материалов. Он побывал в различных улусах абаканских татар, как тогда называли хакасские племена. Собрал ценные сведения по мифологии и фольклору хакасов. Впервые финский учёный отметил бытование героического эпоса у представителей рода койбал. Он записал предание о *Ханза-беге*, дал пояснение хакасским мифологическим персонажам *Худай*, *Эрлик-хан*, *Айна*. М.А. Кастрен использовал содержание некоторых легенд в своих изысканиях о финно-угорских элементах в языке хакасов [Кастрен, 1857]. У койбалов он также записал несколько фольклорных произведений, впоследствии койбальские тексты и словарь, записанные М.А. Кастреном, были транскрибированы Н.Ф. Катановым. Собран материал по языкам качинцев, камасинцев и карагасов. В путевых очерках, записях и письмах М.А. Кастрена содержатся географические названия, которые тщательно собирались им на всём протяжении научных изысканий. В целом, его труды серьезно повлияли на исследования следующих поколений учёных.

Научные изыскания В.В. Радлова приходятся на вторую половину XIX в. В 1859 – 1871 гг. он изучал тюркские языки Алтая, в полевых условиях собирал материал по фольклору, этнографии и археологии тюркских народов Алтая и Западной Сибири. Богатейшие фольклорные записи, сделанные В.В. Радловым в результате поездки по Хакасии в 1863 г., опубликованы в его классическом труде «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи» [1868]. Два тома этого издания занимает хакасский фольклор, представленный множеством мифов и легенд, текстами культовой поэзии, собранными во время многократных экспедиций. В.В. Радлов, изучая язык и фольклор хакасов, высказывает свои соображения, касающиеся отражения в них исторического прошлого хакасов, так и общих явлений

в жизни тюркских племен. Фольклорные записи приводятся на хакасском языке, с соблюдением особенностей диалектов и говоров диалектных групп (качинцев, сагайцев, кызыльцев и др.), а также в русском переводе.

Начиная со второй половины XIX в., с развитием русской востоковедческой науки, начинаются обширные публикации фольклорного материала тюркских и монгольских народов. В публикациях В. Титова встречаются тексты топонимических преданий [Титов, 1858]. Большую работу по выявлению фольклорно-этнографического материала по Сибири проделал В.Н. Татищев. В работе «Труды и материалы по Сибири» им использованы как хакасские, так и общесибирские предания о народе «с белыми глазами», которых называли «чудь» [Татищев, 1936]. Большой интерес представляют тексты, записанные исследователем Н.У. Поповым [1884], среди них мифы о происхождении пятен на луне; о двух живших когда-то братьях, один из которых превратился в медведя; о ласточке, спасшей человека от огромного комара и самого *айна*, которые могли бы истребить большое количество людей; о совете животных и птиц, созванном *Худаем*; об истреблении змеями белоюсского рода *ара* и о горе Самохвал (*Ирт*); о домовом духе, съевшем одного из путников, который остался ночевать в пустующем доме; о всемирном потопе, устроенном богом, и многие другие.

Характерно, что в описаниях жизни хакасов больше всего фигурируют всевозможные рассказы, отражающие жизнь и воззрения народа с присущей жанру установкой на достоверность. Описания подобного рода встречаются в работе Д.А. Клеменца «Легенда о сотворении мира» [1890]. Большую ценность представляют записи Н.Н. Кострова [1852, 1853, 1857, 1859, 1863]. В его работах «Кизильские татары» [1853] и «Очерки быта минусинских татар» [1884] приведены сюжеты исторических преданий о *Ханза-беге* и *Таганах Матыре*, о *Сайзане*, о большой каменной бабе (*Улуг-Хуртуях иней*) и некоторые другие. Хакасские предания и легенды приводятся в отчёте исследователя П.Е. Островских «Этнографические заметки о тюрках Минусинского края» о его поездке в 1894 г. в Минусинский край Енисейской губернии [1895]. Все вышеназванные собиратели, начиная с конца XVIII в. записывали отдельные тексты, но эти

записи не могли дать целостного представления о фольклорной традиции хакасов.

В конце XIX в. Н.Ф. Катанов записал почти все фольклорные жанры, а перевод на русский язык сделал их широко известными. С 1889 по 1892 гг. исследователю удалось собрать лингвистический, этнографический и фольклорный материал. Наряду с тувинским и тофаларским фольклором хакасские записи вошли в IX том «Образцов народной литературы тюркских племён» (1907).

Большое количество ценных фольклорных материалов было зафиксировано на рубеже XIX–XX вв., в пору еще активного бытования фольклора. Важную роль в изучении фольклора хакасов сыграл Минусинский краеведческий музей, основанный в конце XIX в. Н.М. Мартьяновым. С деятельностью музея связан выход в свет работ ссыльных народников: Д.А. Клеменца, Ф.Я. Кона, П.А. Аргунова, Е.К. Яковлева. Произведения несказочной прозы в их работах использованы как иллюстрация яркого, образного поэтического мышления народа.

В дореволюционный период проявился серьезный интерес к хакасскому фольклору, что обусловило активную качественную работу по сбору и публикации образцов устного поэтического творчества. Путешественники и исследователи обращались к мифам и преданиям хакасов как к достоверному свидетельству их этнической истории, образа жизни и быта.

С первой половины XX в. происходит углубленное изучение исторического прошлого народа. Появляются новые исследования по истории и этнографии хакасов, в которые включаются произведения несказочной прозы.

В 1930-е гг. сбором произведений хакасского фольклора занимались начинающие писатели и работники Хакасского книжного издательства. Особенностью данного периода является издание в Хакасии памятников фольклора на литературном хакасском языке и участие национальной интеллигенции в исследовании устного народного творчества. Также в отдельных книгах и очерках появлялись тексты легенд и преданий в литературных переводах.

В опубликованном Н.П. Дыренковой томе «Шорский фольклор» [1940] присутствуют образцы хакасского фольклора, в том числе предания о кыргызах, о происхождении сагайских родов, о горном жертвоприношении и др. Записи в трудах исследовательницы сделаны на языке оригинала с русским переводом.

Более планомерное изучение хакасского фольклора начинается с открытия в 1944 г. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Много сделали в этом направлении научные сотрудники Хакасского НИИЯЛИ В.И. Доможаков, М.И. Боргояков, Д.И. Чанков, Т.Г. Тачеева, У.Н. Кирбижекова, К.М. Патачаков, В.Е. Майногашева, П.А. Трояков и многие другие. Собранные в ходе экспедиций фольклорно-этнографические материалы послужили основанием для создания Рукописного фонда ХакНИИЯЛИ, который пополняется и в настоящее время и является одним из богатейших в Сибири.

На основе собранных фольклорных материалов появляются первые обобщающие труды. Работу М.А. Унгвицкой и В.Е. Майногашевой «Хакасское народное поэтическое творчество» [1972] можно отнести к научным достижениям в области хакасской фольклористики. Жанровому своеобразию несказочной прозы посвящены статьи М.А. Унгвицкой «О хакасских исторических преданиях (*кип-чоох*), о монгольском и джунгарском нашествии» [1953] и «О жанре *кип-чоох* в хакасском фольклоре» [1955]. Мифологические сюжеты также вошли в область научных интересов фольклориста В. Е. Майногашевой.

В 1950-1960-е гг. значительный фольклорный материал был собран Т.Г. Тачеевой. Собранные ею сказки, мифы, легенды и предания опубликованы в работе «Хакас чонның кип-чоохтары, ныхахтары» («Хакасские предания, сказки») (1960). Исторические предания были использованы хакасским этнографом К.М. Патачаковым в работе «Родовой состав и народные предания о происхождении бельтыров» для рассмотрения вопросов происхождения родов и племенных групп хакасов [1959]. К фольклорным материалам неоднократно обращался тюрколог М.И. Боргояков. Исследователь проследил историю отдельных

хакасских родов с привлечением исторических преданий в статье «Этюды по топонимике Хакасии» [1973]. В ряде своих статей он предложил типологию мифологических сюжетов. Так, в статье «Гуннско-тюркский сюжет о прародителе олене (быке)» трактуется вопрос об этногенетической общности мифов о прародителе-быке у гуннов и других тюркских племён. Исследователь выявил сходство довольно широко распространенных мифов на эту тему [Боргояков, 1976]. В другой его статье «Об одном древнейшем мифологическом сюжете» исследуется встречающийся в фольклоре разных народов мифологический сюжет о сотворении Земли птицей [1984: 139]. Материалы по несказочной прозе использовались П.А. Трояковым при изучении хакасских народных сказок [1969]. Под его редакцией изданы мифы, легенды, предания и сказки в сборнике «*Хакас чонның кип-чоохтары, ныхахтары*» («Хакасские мифы и сказки», 1960).

Ценными являются наблюдения и выводы специалистов по фольклору и этнографии тюркских народов Южной Сибири Н.А. Алексеева, В.Я. Бутанаева, Н.П. Дыренковой, А.М. Сагалаева, Г.У. Эргиса и др.

В отечественной фольклористике изучению несказочной прозы посвящены фундаментальные труды С.Н. Азбелева, В.П. Аникина, В.М. Гацака, Э.В. Померанцевой, В.Я. Проппа, К.В. Чистова, Б.Н. Путилова, Н.И. Кравцова, В.К. Соколовой, Н.А. Криничной и других учёных. Научные положения этих работ являются теоретической базой для исследования вопросов сибирской фольклористики.

Значителен вклад Н.А. Алексеева в исследование религиозных верований тюркоязычных народов Сибири, в том числе и хакасов. В его работах обобщены данные по мифологии сибирских тюрков, представлен сравнительный анализ их традиционных воззрений и обрядов, что позволило полнее представить этногенез и этническую историю тюркоязычных народов Сибири [1980; 1984; 1992].

Ценные материалы по историческому фольклору хакасов содержатся в трудах В.Я. Бутанаева. В основе исследований лежит собранный им огромный полевой материал по духовной и материальной культуре, этнической истории хакасов,

этнонимике, топонимике и др. В одном из разделов его монографии «Традиционная культура и быт хакасов» представлен пантеон хакасской мифологии [1996]. В статье «Представление о небесных светилах в фольклоре хакасов» [1976] рассматриваются отдельные эпические и мифологические сюжеты, связанные с возникновением небесных тел, приводятся их народные названия. Предания и легенды хакасов были проанализированы в работе «Исторический фольклор хакасов» [2001], где впервые авторами систематизированы данные по историческому фольклору хакасов на основе преданий и легенд. Большое научное и практическое значение имеет подготовленный В.Я. Бутанаевым «Хакасско-русский историко-этнографический словарь» [1999].

Труды Л.Р. Кызласова связаны с изучением традиционного мировоззрения хакасов и ранней историей кыргызской культуры [1984; 1986; 1989; 1993]. В его книге «Древнейшая Хакасия» дается объяснение древним сакральным изображениям, выявляются мировосприятие, верования и многие другие стороны духовной культуры древних племён, населявших земли бассейнов рек Абакана и Чулыма [1986]. В своих исследованиях по истории хакасов Л.Р. Кызласов приводит две древнейшие легенды о происхождении алтайских тюрков – *тугю* и древних хакасов (кыргызов), сохранённые китайскими летописями.

Фундаментальной основой в дальнейшем изучении сказочной прозы хакасов являются труды хакасских исследователей: М.И. Боргоякова, В.А. Бурнакова, В.Я. Бутанаева, В.Е. Майногашевой, К.М. Патачакова, Т.Г. Тачеевой, П.А. Троякова, М.А. Унгвицкой.

Можно выделить несколько работ, посвящённых сказочной прозе хакасов. В статье М.И. Боргоякова «Об одном древнейшем мифологическом сюжете» рассмотрены мифологические представления о сотворении Земли птицей [1984]. В статье Н.Н. Сагоякова «Хакасские мифы о первотворении» [1989] поставлены вопросы космогонии хакасов. В работе Л.В. Анжигановой «Традиционное мировоззрение хакасов. Опыт реконструкции» [1997] дана философская интерпретация космогонических мифов. Через описание и выделение космогонических мотивов из системы хакасского фольклора



автор приходит к стройной концепции мировидения народа, на которой основаны основные установки народной философии. Важным вкладом в изучение истории и этнографии являются и исследования В.А. Бурнакова. В его книге «Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов» [2006] рассмотрены вопросы традиционного мировидения хакасского народа.

Таким образом, с начала XX в. начались планомерные научные исследования в области хакасской фольклористики. Благодаря фиксации народных произведений, их публикации и изучения, хакасский фольклор вошёл в активный научный оборот и стал достоянием мировой культуры. Накопленный фонд материалов несказочной прозы хакасов, а также публикации текстов являются основой для изучения региональной традиции в ее динамике с XVIII в. до наших дней.

## **2.2 Жанровая специфика хакасских мифов**

Мифы являются наиболее древним, а поэтому мало сохранившимся жанром. Его архаическую природу подтверждают форма изложения, композиция и стиль мифа. В нашей работе миф рассматривается как словесный повествовательный текст. Совокупность мифов образует отдельный жанр устного народного творчества, отражающий культурно-историческую традицию. Жанровой природе мифа свойственны элементы поэтического и дидактического начал. Об этом писали А.Ф. Лосев [1930], М.И. Стеблин-Каменский [1976], Е.М. Мелетинский [1976] и др. Форма изложения мифов представляет собой повествование о событиях и фактах, которое ведется от лица рассказчика.

Специфику мифологического повествования составляет построение текста с нацеленностью на ответ, перед которым стоит задача донести определенную информацию. В мифах содержались «ответы» на постоянно возникавшие вопросы: почему происходят те или иные явления природы, почему такой окрас или повадки у зверей и птиц и т.д. Характерной особенностью мифа является его этиологическая направленность, задача которой состоит в том, чтобы дать человеку какое-

либо знание или объяснение. Существует немало и собственно этиологических мифов - коротких повествований, объясняющих особенности какого-нибудь предмета или явления. Этиологизм формализуется в виде определенной художественной концовки, которая резюмирует содержание повествований. Например: «*Эти звезды никогда не исчезают, и хакасы их всегда сравнивают с охотниками*» [Мифы и легенды хакасов, 1995: 11].

Основная семантика хакасских мифов связана с сакрализацией культов и общих представлений, а установка заключается в достоверной передаче фактов и событий жизни, явлений природы. В силу того, что интерпретация человеком окружающей среды происходит через объяснение отдельных явлений и событий, этиологизм и стал основным признаком мифов. «Этиологические мифы (от греч. *aitia* «причина»), объяснительные мифы-повествования, в которых разъясняется в мифологической олицетворенной форме происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни» [Мифы народов мира, т. 2: 672].

В мифах каждое слово несет на себе огромную семантическую нагрузку. Изобразительно-выразительные приемы в хакасских мифах выполняют не поэтическую, а смысловую и характерологическую нагрузку. В их отношении справедливо суждение Е.М. Мелетинского о мифах: «применительно к мифу нельзя говорить о собственно художественных приемах, средствах выразительности, стиле и тому подобных объектах поэтики, поскольку мифотворчество содержит лишь бессознательно-поэтическое начало» [Мелетинский, 1976: 7]. Анализ лексико-стилистических особенностей хакасских мифов свидетельствует о том, что перед этим жанром не стояла задача развития поэтической стороны. И, тем не менее, устная природа сказывания, стремление ярко и доходчиво объяснить тот или иной факт сказались в том, что в мифе можно выявить композиционные элементы, изобразительные приемы, которые позволяют расширить представление о художественной природе мифа.

Сюжеты мифов не изобилуют художественными деталями. Тексты мифов отличаются краткостью изложения, простотой сюжета, небольшим объёмом. Они не богаты художественно-

изобразительными средствами и традиционными формулами, как поэтика героического эпоса или сказки. Тем не менее, в них можно обнаружить сравнения, метафоры и др. Например, сравнения «*харасхы хараа чили*» - «как черная ночь» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.287], «*пу таг чили турчатхан тыган, тигир чили күзүрөп, ин чөрибісті*» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.860]. Встречаются слова русскоязычного происхождения: «*тичеллиг – печальный*» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.287], «*нидиле*» – неделя» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.287]. Языку хакасских мифов присущи стилевые черты устно-разговорной речи. Иными словами, язык мифов «живой». В нём нашла отражение бытовая разговорная речь в момент сказывания и фиксации мифа. Мифы характеризуются такими текстуальными особенностями как связный рассказ-сюжет; текст, фиксирующий представление о чем-либо, дающий характеристику, раскрывающий природу мифического существа; текст, объясняющий ритуал; текст, объясняющий предмет, и т.д. К примеру, в структуре якутских мифов Н.А. Алексеев выделил такие компоненты, как объяснение правил поведения, указание на какие-то обряды, предупреждение [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995: 26].

Мифы имели определенное функциональное назначение. Они были основным средством передачи регламентаций, опыта, норм морали будущему поколению. В них прослеживается потребность человеческого разума понять, объяснить и тем самым подчинить себе в какой-то степени объективную реальность. В мифах объясняется устройство Вселенной, регламентируется поведение человека в тех или иных жизненных ситуациях и т.д. Рассказывать мифы – значит, нести слушателям какую-то важную информацию об окружающей действительности, излагать правила и запреты, принятые в этническом сообществе: не хвалиться охотничьей добычей, не болтать во время еды лишнего и т.д. В этом проявлялась их дидактическая роль.

В широком смысле вообще все мифы в той или иной мере выполняют «этиологическую» функцию, чем и отличаются от сказок, где обычно связи с элементами окружающей среды не столь явны. Но чаще термин «этиологические мифы» употребляется в

более узком смысле, обозначая мифы, суть которых сводится к объяснению происхождения чего-то существующего.

Прежде всего, мифы несут информацию о различного рода мировоззренческих представлениях, посредством которых регламентируется поведение человека. Содержание произведений, дошедших до нас, показывает, что поведение древнего человека строилось на соблюдении отдельных табу, рекомендациях, которые предписывали мифологические рассказы.

Эти повествования наделялись религиозно-магическим характером. И в силу этого входили в состав обрядов или сопровождали их. Как обряды, так и мифы имеют цель воздействовать на природу. Рассказы о животных, например, должны принести удачу на охоте и ловле, другие – воздействовать на погоду, вылечить человека от болезней. Они же представляют собой определенную систему рациональных и иррациональных знаний о мире, происхождении Вселенной или отдельных ее объектов – рек, гор, а также о природе всего живого.

Этнографической составляющей мифологической прозы послужило обожествление основных элементов природы: воды, огня, воздуха, земли, которые осмысляются в качестве первоэлементов всего сущего, в том числе и человека. В основе становления мифологических рассказов лежат анимистические верования. Формирование мифологических рассказов происходит и под влиянием представлений о взаимопроницаемости двух миров, «того», параллельного, откуда являются духи-хозяева, и «этого», населенного людьми.

В хакасских мифах можно выделить два основных типа оппозиции. Первый тип строится по принципу положительного контакта человека и демонического существа. Второй тип оппозиции проистекает из открытого столкновения человека и демонического существа. Окружающая среда была основным источником, вдохновлявшим древних людей на создание мифов. Древний человек не выделял себя из окружающего мира. Он был неразрывно связан и с тем коллективом, в котором жил, и с окружающей природой. Такое единство человека с природой, с одной стороны, и слитность логического мышления с

эмоциональной сферой, с другой, приводили к пониманию мира как живого.

Весь космос для древнего человека был таким же живым, как и он сам, и каждый элемент космоса представлялся живым: и небесное светило, и река, и дерево. Следствием этого было наивное одушевление природы, олицетворение вещей и явлений, широкое метафорическое сопоставление природы и общества. Люди переносили на природные объекты или собственные свойства (антропоморфизм), или же свойства животных (зооморфизм), что порождало причудливую мифологическую фантастику. Кроме своих качеств, люди переносили на природу и родоплеменные отношения. Поэтому в мифах между божествами, духами и героями царят человеческие семейно-родовые связи.

Мифологическое время носит сакральный характер. Оно отличается от времени повествования и далеко от настоящего времени. В мифологическом времени все не так, как теперь. Но все то, что произошло в мифологическом времени, является образцом для повторения в реальном времени. Справедливо по этому поводу утверждение А.И. Уланова: «Все мифы образны не потому, что творцы их старались создать величественные произведения, а в силу восприятия, представлений древних людей, у которых мышление было образно-логическим, не расчлененным, синкретичным. Все вещи в мифах олицетворены, одушевлены, так как иначе человек тогда не мыслил. Мифы позволяют нам судить о познании, о духовной культуре наших предков» [Уланов, 1974: 11]. Первоначально мифы не имели прямого отношения к религии, их образы и сюжеты не были связаны с какими-либо обрядами и культами. Можем присоединиться к мнению Е.М. Мелетинского, считавшего, что «при любых персонификациях объектом мифа всегда является природа и человечество (пусть субъективно совпадающее с представлением о собственном племени) и главным образом происхождение различных элементов природы, культуры, социальных институтов. В центре мифа – не события из жизни отдельных людей, а некая коллективная судьба» [Мелетинский, 1963: 24].

Мифы пытались объяснить все, включая в себя зачатки религии, различных форм искусства, рациональных знаний и передавались из поколения в поколение как знание. Уже на ранних стадиях развития человечества мифы тесно связывались с религиозными верованиями и ритуалами, утверждали и передавали принятую в древнем обществе систему ценностей и норм поведения. Содержание мифа воспринималось как вполне реальное, так как воплощало коллективный опыт ряда поколений и служило предметом веры, а не критического переосмысления.

### **2.3. Классификация мифологических сюжетов**

В современной отечественной фольклористике существуют три основных направления в классификации мифов. К первому относятся исследования М.И. Шахновича [1971], В.Г. Богораза [1974] и др. По их мнению, определяющим моментом в классификации является этиологическая направленность мифов.

Ученые второго направления – В.Я. Пропп [1946], Е.М. Мелетинский [1974, 1976] и некоторые другие классифицируют мифы, исходя из специфики фольклорных жанров. Хотя в исследованиях названных ученых встречаются элементы, относящиеся к первому и третьему направлениям.

К третьему направлению относятся исследования А.Ф. Лосева [1931, 1957] и др. Мифология изучается ими в соотношении с первобытными представлениями и суевериями. Исходя из этого, к основным качественным признакам мифа можно отнести сакральность (сакральный – священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу) и этиологизм, то есть попытку объяснить какое-то реальное явление в окружающей среде: «Как это произошло?», «Как это сделано?», «Почему?».

В хакасской фольклористике проблему классификации мифов рассматривала М.А. Унгвицкая в работе «Хакасское народное поэтическое творчество» [Унгвицкая, Майногашева, 1972: 26-27]. Она подразделяет их на три тематических цикла: о происхождении различных природных явлений (этиологические); о животных; о духах-хозяевах гор, воды, тайги, огня.

В нашей систематизации мы руководствуемся общефольклористическими критериями, утвердившимися в науке. В основу этого взяты следующие критерии: условия возникновения, бытования и функционирования мифа; его тематика и содержание.

По-видимому, древнейшими из них также являются те, в которых отразилась вера в духов - хозяев гор, воды, тайги. Древний человек, в период возникновения патриархальной семьи, воображал окружающий мир населенным духами, которых он создавал в мыслях по своему подобию и образу жизни. Как в человеческом обществе имелся патриарх – глава рода, «хозяин семьи», так и в мифах руководящую роль выполняют разные духи-хозяева гор, воды, огня. Хакасы и сегодня продолжают верить в реальность существования невидимых существ, обитающих в природе. Это говорит об особой устойчивости архаических представлений, объясняемой многими факторами. Основное из них – единство человека и природы, которое выражалось в том, что хакасы наделяли духов-хозяев всеми человеческими качествами, начиная с внешних характеристик и кончая образом жизни.

Самую многочисленную группу составляют древнейшие мифы о животных. По этиологическому принципу создавались и бытовали, в сущности, все мифы о животных: почему у того или иного животного, зверя или птицы такие именно качества, организм, окрас и т.д. Также в них речь идет о тотемных животных, которых древние люди считали своими предками.

Выделяются также мифы о происхождении человека (антропогонические), которые чаще входят в состав космогонии, хотя встречаются и как самостоятельные повествования. Тесно связаны с космогониями, но по содержанию прямо им противоположны эсхатологические мифы — рассказы о конце света: о том, когда, как и почему наш мир прекратит свое существование.

В особую группу входят мифы о небесных светилах (астральные). Иногда астральными называют только мифы о звездах и планетах, выделяя в отдельные группы мифы о Солнце (солярные) и Луне (лунарные).

Важное место в жизни народа занимали мифы о происхождении культурных благ. Эти блага (предметы и навыки) людям передает культурный герой, который либо изначально обладает таковыми, либо крадет их у божеств. К таким повествованиям у хакасов относятся мифы о происхождении огня.

К этой группе мифов примыкают небольшие по объёму, но весьма яркие и колоритные рассказы о конкретных явлениях природы, горах и скалах, о реках и озерах, образование которых нередко соотносится с возникновением земных форм жизни, они представляются как очеловеченные персонажи, нередко в свете каких-то мифологических актов первотворения.

При рассмотрении «земной» мифологии хакасов следует иметь в виду, что культ гор в жизни и воззрениях хакасов занял универсальное место. Хозяин горы считался высшим распорядителем жизни людей. На почве этих представлений постоянно возникало бесконечное множество рассказов о встрече человека с хозяином горы.

Почти все эти повествования носят этиологический характер. Основной причиной возникновения таких мифов является одушевление природы и видимого мира, осознание того, что каждое явление обладает личной жизнью и волей и может действовать по образу и подобию людей.

### **2.3.1. Мифы о первотворении**

Мифы о первотворении занимают особое место в духовном наследии хакасов. Это своеобразный фундамент, на котором строится вся картина мироздания. В них человек пытается объяснить окружающее его мироустройство.

Центральным образом рассматриваемого сюжета являются птицы-демиурги, выступающие творцами Вселенной. Мифологическое представление о творении Земли птицей уходит корнями в глубокую древность. Образ птицы (утки, лебедя) – древнейший образ, связанный с тотемистическими представлениями людей далекого прошлого. Эти птицы согармоничны всем трём мирам: они летают по небу, рожают потомство на земле, ищут пропитание под водой. По этому поводу



М.И. Боргояков пишет: «Еще в искусстве скифов отображен этот сюжет и сохранился до наших дней. Водоплавающая птица является символом земного мира. Это единственное из живых существ, обладающее способностью передвигаться во всех трех стихиях: по суше, по воде и под водой и, наконец, в воздухе» [Боргояков, 1984: 135].

В хакасском мифе о сотворении мира можно выделить два древних мифологических сюжета. В первом повествуется о сотворении земли водоплавающими птицами (утками), во втором сюжете появляются *Худай* и *Ирлик-хан*. Варианты этого сюжета записаны и опубликованы Н.Ф. Катановым, имеются записи в архивных материалах рукописного фонда ХакНИИЯЛИ.

В качестве примера приведём отрывок текста из материалов Н.Ф. Катанова: *«Сначала была утка. Сделавши другую утку товарищем, она послала ее за песком на дно реки. Принесенное один раз она взяла и послала в другой раз. Принесенное во второй раз она взяла и послала в третий раз. Принесши в третий раз, рассыльная (посыльная – М.В.) утка не отдала всего. Своей рассыльной утке она говорит: «Оставшееся у тебя во рту вырастет камнем, упирающимся у тебя во рту!». Песок, взятый самою, она рассеяла; рассеявши, толкла его колотушкой девять дней. Когда она, колотивши девять дней и повернувшись, посмотрела, земля ее растет, подымаясь пылью; выросли большие горы. Горы выросли после того, как давешняя рассыльная утка повыбрасывала камни, выросшие у нее во рту. Потом, вернувшись, сама говорит: «Зачем ты так сделала? Я не дам тебе земли!» Рассыльная ей говорит: «Дай земли величиной с место, занимаемое юртою!» Та отвечает: «Не дам!» – «Дай место для сидения! Что буду делать, не имея места?» – «Не дам!» – отвечает та. – «Дай место, занимаемое ступнями!» – «Не дам!» - отвечает сама. – «Дай место, занимаемое моей тростью, на которую я оперлась! Ты не обращай внимания на меня, я не буду обращать внимания на тебя!» Рассыльная утка как стояла, так и проткнула насквозь место, занимаемое ее тростью. Так они разделились» [Катанов, 1907: 522. Перевод уточнён нами].*

Согласно хакасским мифам, раньше не было земли, кругом была вода. Лишь две утки плавали на поверхности воды. Мифы

повествуют о первичности вод. Земля возникает благодаря двум уткам. Первая утка три раза посылает вторую за землей для творения на дно реки. Вторая птица ныряет на дно реки и приносит кусочки земли. В следующем мотиве об «утаивании» земли говорится о том, как принеся в третий раз, рассыльная утка не отдала всего. «Своей рассыльной утке она говорит: «Оставшееся у тебя во рту вырастет камнем, упирающимся во рту» [Катанов, 1907: 522. Перевод уточнён нами].

Следует отметить, что приведённый мифологический сюжет состоит из контаминации 4 мотивов: о ныряющей птице, об утаивании земли, о самом акте творения земли, о появлении входа в подземный мир. В мотиве о ныряющей птице водоплавающая птица-демиург ныряет на дно реки и приносит частицу земли, из которой затем вырастает суша: *«Сначала была утка. Сделавши другую утку товарищем, она послала ее за песком на дно реки. Принесенное один раз она взяла и послала в другой раз. Принесенное во второй раз она взяла и послала в третий раз»* [Катанов, 1907: 522. Перевод уточнён нами].

Добыв кусочек земли, утки начинают творить землю. Об этом повествуется в мотиве о сотворении земли: *«Песок, взятый у рассыльной утки, [первая утка] рассеяла и толкла колотушкой девять дней. ... земля ее растет, подымаясь пылью; выросли большие горы. Горы выросли после того, как давешняя рассыльная утка повыбрасывала камни, выросшие у нее во рту»* [Катанов, 1907: 522. Перевод уточнён нами]. Как видим, в качестве орудия для творения земли используется колотушка («мешалка мира» в мифах многих народов).

В мифе говорится о девяти днях толчения земли. Это не случайное число, для хакасов оно является сакральным и связано с образом трех миров.

В следующем мотиве объясняется появление входа в подземный мир: *«Потом Ирлик-хан у нашего Худая стал просить землю. Наш Худай не дает ему земли. Даже размером с дом земли не дает ему. Тогда Ил-хан просит у него земли, чтобы воткнуть кол. Худай, чтобы отвязаться от него, дал ему земли. Из образовавшейся дыры вылезли змеи. Опять наш Худай остался обманутым Ирлик-ханом»* [Катанов, 1907: 522. Перевод

уточнен нами]. Инициатива протыкания земли принадлежит посыльной утке. Она просит у первой земли для себя. Между ними начинается «торг», представленный в диалоге: «Рассыльная ей говорит: «Дай земли величиною с место, занимаемое юртою!» Та отвечает: «Не дам!» – «Дай место для сидения! Что буду делать, не имея места?» – «Не дам!» – отвечает та. – «Дай место, занимаемое ступнями!» – «Не дам!» – отвечает сама. – «Дай место, занимаемое моей тростью, на которую я оперлась! Ты не обращай внимания на меня, я не буду обращать внимания на тебя!». Рассыльная утка же, где стояла, там и проткнула насквозь место, занимаемое её тростью. Они разделились». Ссора между утками послужила причиной разрыва и превращения их в антагонистов. Появление входа в подземный мир окончательно разводит бывших соратников по разным полюсам мира. Из образовавшейся дырки стали выползать змеи и злые духи 'айна', которые с той поры распространились по земле. Мифологические сюжеты такого рода широко известны в тюрко-монгольском мире.

Далее разворачивается сюжет о мироздании, вероятно, возникший несколько позже, в котором образы двух орнитоморфных демиургов заменяются образами *Худая* и *Ирлик-хана* (*Ил-ханом*). В тексте «О том, как Худай человеку жизнь дал» одна из птиц начинает ассоциироваться с *Худаем*, олицетворением доброго начала, а другая с *Ирлик-ханом*, представителем злых сил [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 362]. Мотив разделения демиургами сфер влияния и ухода Ил-хана в подземный мир следующий: «*После этого Ил-хан стал просить земли у Худая, ссылаясь на то, что они вместе творили землю. Сначала просил землю размером с дом. Худай не дал. Затем попросил землю размером с трость. Худай ему дал. Поэтому говорят, что все змеи и пресмыкающиеся, появились из земли размером с трость*».

В мифах упоминается, что вначале *Худай* и *Ирлик-хан* были братьями. Дальнейшее развитие сюжета показывает, что две утки, в товарищеских отношениях созидавшие землю, по окончании акта творения становятся представителями двух враждебных сил. *Худай* создает землю красивой и ровной, а *Ирлик-хан* воздвигает горы, создает болота, выпускает разных змей.

В этом мифе контаминированы разные мотивы, встречающиеся в других вариантах. Рассмотрим эти мотивы подробнее: «Худай и Ил-хан были братьями. Затем Худай спустился на дно моря и достал оттуда землю. После этого образовалась земля. За живой водой он отправил птиц Хусхуна и Хан-кире. Не понравилось Ил-хану, что вокруг все хвалят Худая. Решил он создать все нехорошее. Так он создал все нехорошее: горы, скалы, грязные дороги. Слышит, что люди его упоминают, когда едут по плохим дорогам – «чертова дорога». Худай это заметил позже. Решил он поссориться с Ил-ханом. Ил-хан сажал много пшеницы и ржи. Худай попросил у него семена и посадил рожь осенью. Вот Ил-хан приходит за долгом. А Худай ему отвечает: «Ты мне плохие семена дал. Они еще не взошли». Поэтому старики говорят: «Худай рожь осенью сеял, надо осенью же убирать». Две птицы нашли живую воду. Когда Худай в человека вдохнул душу, вода была уже не нужна. Тогда эту воду он выплеснул на сосну, ель и кедр. Поэтому говорят, что они стоят зеленые все время. Позже Худай и Ил-хан поссорились. Тогда человек был покрыт волосами, а собака совершенно голой. Холодов не было. Ил-хан хочет уничтожить человека. Худай ушел по своим делам, а собаке наказал стеречь человека. Ил-хан создал холод. Собаке было холодно» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.148]. Так, поэтапно, бывший демиург удаляется в подземный мир. Одна из них оказывается *Худаем*, олицетворением доброго начала, а вторая – *Ирлик-ханом*, представителем злых сил. Таким образом, у истоков первотворения становятся противоборствующие силы Добра и Зла.

В цикле повествований о сотворении мира в качестве спасительницы людей выступает Ласточка. Об этом повествует целый ряд повествований. Например: «Был комар с конскую голову. Однажды Айна послал его полетать по земле и разведать, чья кровь слаще. Комар разведал и полетел к Айне. Навстречу ему летит ласточка и спрашивает: «Откуда, где был и что делал?». Комар рассказал о поручении Айны и о том, что ему всего более понравилась человеческая кровь, которую он на языке несет Айне. Ласточка попросила комара показать ей язык – и оторвала его. Сама тотчас же полетела дальше. Но комар успел ухватиться

за хвост ласточки и разорвать его. Оттого теперь у ласточки хвост на конце раздвоенный. Когда комар вернулся к Айна, то стал спрашивать его, а он без языка, только жужжит. Ничего не может ответить. Айна рассердился, взял палку и разбил большого комара на мелкие куски. Вот тогда и полетели во все стороны мелкие комары, которые жужжат летом и поныне» [Катанов, 1907: 525. Перевод уточнён нами]. В этом сюжете объясняется появление на земле комаров.

Урало-алтайская традиция знает и другие сюжеты, связанные с появлением на земле насекомых, пресмыкающихся и иных существ, ассоциируемых с Нижним миром. Также дается объяснение, почему у Ласточки раздвоен хвост. Согласно мифам, хвост у Ласточки такой оттого, что Эрлик-хан, рассердившись, пустил ей вслед стрелу. От удара стрелы ее хвост разделился. С тех пор таким и остался.

Персонажи мифов о первотворении являются типологическими для тюркоязычных народов Сибири. Очень близки к хакасским мифам о первотворении космогонические представления алтайцев (см. глава I). Совпадают и содержательные мотивы, и имена первотворцов. Представители злого начала носят имя *Ирлик-хан*. Схожи мотивы и роли в сотворении Земли. Г.У. Эргис писал по этому поводу: «Космогонические сказания алтайцев также основаны на дуалистических представлениях о борьбе Ульгена, олицетворяющего доброе начало (свет, жизнь), с Эрликом – олицетворением злого начала, посылающим на людей и скот болезни и разные бедствия, забирающим к себе в подземный мир души умерших и делающим их своими работниками» [Эргис, 1974: 54].

В алтайских мифах о первотворении соответственно действуют две силы: *Улген* и *Эрлик*. Как и в хакасских мифах, вначале обе эти силы уживались мирно. Эрлик был помощником Улгена. Но вскоре произошли изменения: «позднее он отступил и стал творцом зла, тогда как Ульген, будучи верховным божеством (Тангры), творит только добро. Ульген обитает в пустоте света (на небе). Имеет свой мир и Эрлик – Тьму» [НПА, 2011: 18]. Х.К. Короглы по этому поводу писал: «Эти мифы основаны, как и у многих других народов, на принципе дуализма – Добра и Зла

– пантеоном богов во главе с Ульгеном (у якутов – Тойоном), творивших только добро, и его антиподом – братом Эрликом – существом злого начала. У каждого из них свое царство. Ульген правит в Синем или Светлом Небе, а Эрлик – в подземном царстве мрака. Их деяния охватывают антитетические явления, типа Света и Тьмы, жалости и жестокости, знания и невежества, верности и коварства» [Короглы, 1986: 83].

Из приведенных примеров можно сделать вывод, что при большом совпадении мифологических сюжетов с библейскими повествованиями, обнаруживаются и специфические мотивы, связанные с дуалистическими представлениями сибирских (тюркских) народов о мироздании и миротворении и более поздними христианскими воззрениями.

Для хакасских мифов о сотворении мира характерны два устоявшихся сюжета. В первом из них важная роль принадлежит двум птицам, во втором в мироздании участвуют две противоборствующие силы: Добро и Зло. Довольно сильное влияние на сознание дореволюционных хакасов после христианизации оказали библейские сказания, вызвав изменения в представлениях о первотворении. Мотивы древних дуалистических и христианских монотеистических мифов смешивались, в результате чего стали появляться новые сюжеты.

Составной частью космогонических мифов являются мифы о сотворении человека (антропогонические). Согласно мифологии хакасов, вслед за творением земли Худай создал человека. В текстах говорится о том, что тело человека Худай сотворил из земли (из красной глины), а потом оживил его. Приведём пример: «Тело человека Бог сотворил из земли; внутрь его вдунул бессмертную душу» [Катанов, 1907: 209].

Наряду с творцом действует в мифах и его антипод – Ирлик-хан, который старается испортить его творения. В зависимости от способа «участия» *Ирлика* в творении могут быть выделены два типа этой версии. По первой *Ирлик* старается осквернить тело человека, сотворенное *Худаем*. Вторая версия дополняется мотивом о собаке-стороже, которую «*Ирлик*, напустив холод, соблазняет обещанием дать ей теплую шерсть, для того, чтобы она подпустила его к телу человека» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 362, л. 43-52].

Согласно мифологическим представлениям хакасов, собаку *Худай* создал в качестве стража первочеловека. В мифах упоминается, что вначале собака была голой. Принесенной *Худаем* души не хватило человеку, а принесенной им шерсти не хватило собаке. Ирлик предлагает собаке обмен: он дает ей шерсть, за что собака должна допустить его к первочеловеку. Приведем пример: «*Чир үстүнде чалаас, тыны чох кизи полтыр. Худай агаа тын агыларга парырып, чалазох адайны хадартып салган ол кизини. Иди Худай парыбысханда, Ирлик-хан килтир. Ирлик-хан пеес (прай) чир үстүндеги нимені позына айландырчаң полтыр. Тиги адай аны тыны чох кизее позыттин турадыр. Анаң Ирлик-хан: «Пу адайга түк өскірібізим» – тибіскен. Адай түктіг полып, аны тыны чох кизізер позыдыбысхан. Иди позыдыбысханда, Ирлик-хан паягы кизее пеес (прай) түкүр салган. Пістің зе Худай киліп көрзе, артысхан кизізі пеес (прай) түкүректе. Түкүрігін арыт полбин, ол аны тискер ибірібіскен. Ол түкүрек кизінің істінде пол парган. Кизінің амгы түкүріг аннаң сыгара полыттыр» – «На земле был голый, бездыханный человек. Худай пошел за душой человека, а голую собаку оставил присматривать за человеком. Когда Худай ушел, к человеку приходит Ирлик-хан. А он все, что существовало на земле, приписывал в свой адрес. Собака не подпускала его к человеку. Ирлик-хан говорит: «Надо этой собаке шерсть нарастить». Тогда на собаке появилась шерсть. Собака пропустила его к человеку. Ирлик-хан оплевал его. Худай, вернувшись, увидел человека всего оплеванного. Не сумев избавить его от слюней, Худай перевернул человека. Так слюни оказались внутри человека. Вот откуда появились слюни у человека. Так Худай вдохнул в человека жизнь» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.362. Перевод наш].*

В материалах Н.Ф. Катанова записано следующее: «Не сумев подойти близко, *Эрлик-хан* сотворил зиму с инеем. Собака, замерзнув, чуть не умирает. *Эрлик-хан* говорит: «Собака, уменьши свой голос наполовину! Я дам тебе теплую шубу!». Собака, надевши теплую шубу, закутываясь-закутываясь, стала лаять в шутку. *Эрлик-хан* пришел к давешнему сотворенному человеку; пришедши, оплевал его всего» [Катанов, 1907: 523]. Ил-хан старался осквернить мир, созданный *Худаем*. Мы уже

приводили пример мифа, записанного Н.Ф. Катановым, о том, как Худай послал на землю комара «величиной с конскую голову». Вариант этого сюжета найден нами в архиве ХакНИИЯЛИ: *«Ирлик-хан отправил на землю комара. Этот комар был очень большой, почти как корова. Ирлик-хан отправил его на землю с заданием: узнать, чья кровь самая вкусная. Комар попил кровь у всего живого на земле, но вкуснее человеческой крови ничего не встретил. Перед тем, как отправится под землю, он сел отдохнуть на трубе одного дома. Когда он сидел, к нему подлетела ласточка. Потом говорит комару: «А ну-ка, покажи язык». Когда тот открыл рот, ласточка вырвала его язык и улетела. Полетел комар вслед за птицей, но успел оторвать серединку хвоста ласточки. Теперь у ласточки хвост с двумя концами. Тот комар прилетел под землю. Ирлик-хан у него спрашивает, чья кровь вкуснее всех. Но комар ничего не отвечает, только мычит в ответ: «М-м». Ирлик-хан рассердился на него и сказал: «Будь ты тысячу комаров». После этого большой комар превратился в тысячу маленьких комаров»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 362. Перевод наш].

Среди мифов можно встретить повествования о житейской предусмотрительности Худая в организации человеческих судеб. «Худай, вдохнув в человека жизнь, наказал ему питаться травой. Потом кобылицу с жеребенком, женщину с ребенком отпустил на поле. Там, где паслась лошадь, не было заметно, как трава убывает. Она щипала верхушки трав. А на том месте, где оставалась женщина, земля стала совершенно пустой. Худай видит, что после женщины трава больше не будет расти. Тогда он решил, что человек будет питаться пшеницей. Вначале смертью человека распорядился Худай. Человек знал, когда он умрет. Так, один человек должен был умереть осенью. Этот человек стал убирать ограду от сена. Худай у него спрашивает: «Ты что делаешь? Животные твою траву съедят». А человек ему отвечает: «Я осенью умру. Мне больше ничего не надо». Худай подумал, что так дело не пойдет. По этой причине человек может все пропить. Своим детям ничего не оставит. С тех пор человек не знает, когда придет его смерть» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 362. Перевод наш].



Сохраняя своё ранее сложившееся композиционное начало и мифологическую образность, хакасские мифы о первотворении обогащались ранними христианскими воззрениями. В них прослеживается попытка древнего человека объяснить мироустройство. К примеру: *«Худайдаң Ил-хан чирді хада нүдиртірлер. Чирді нүдирчинде алты күн тогынчаң полтырлар, читінчі күнін тынанчаң полтырлар – ол позрах пол партыр. Чирді Худай чайап килгенде, саңай ах чазы им чайап килген. Ах чазы чайап килчitse, анаң айлан көрзе, Ил-хан ах чазыча тағлар-тасхыллар нүдүр киліскен, хая-тас нүт парыбысхан. Анаң Худай сурапча: «Мин ах чазы нүдүрген полгам, син нога іди хая-тас нүдүр парыбыстың тіпче?». Ил-хан чоохтапча, – «Саңай ах чазы нүдүр салза, синің адың чідер, адың паза адалбас тіпче. Піди тағ нүдир салганда, кізі одыңа даа парчатса, инистең им ойлига итсе, кізі, – о, худай полыссын, – тіп син адыңны адир тіпче. Худай Ил-ханнаң ас полбады» – «Худай и Ил-хан вместе создавали землю. Создавая землю, шесть дней работали, на седьмой день отдыхали – им стало воскресенье. Когда Худай сотворил землю, оказалось, что кругом белые степи. Когда оглянулся – Ирлик-хан сотворял на этих белых степях горы и тасхылы, так появились камни и скалы. Худай спрашивает: «Я создал белую степь, зачем ты творишь горы и скалы?». Ил-хан ему отвечает: «Если построить белую ровную степь, твое имя постепенно забудется. Если же будет гора, то, сходяв по дрова и спускаясь с горы, человек скажет: «О, пусть Худай поможет», – Худай не смог взять верх над Ил-ханом» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 523. Перевод наш].*

Следует отметить, что в своем развитии хакасские мифы подвергались влиянию различных библейских сюжетов. Один из них – с мотивом искушения – находим в повествовании о сотворении человека: «Принесенную ласточкой душу Бог влил в человека и тот ожил. Бог подумал и говорит: «Я сотворил человека, как он может жить один, не имея товарища?» Взявши у этого человека подложечное ребро, сделал ему жену. Бог говорит им: «Ешьте только красную смородину, находящуюся на восходе солнца, но не ешьте смородины, находящейся на закате солнца, я приду через три дня». Бог отправился, вечером

показался верховой человек и предложил им съесть смородину, находящуюся на закате солнца. Два дня он уговаривал их съесть эти ягоды, на третий день жена не выдержала и вкусила «запретный плод». Муж по уговору жены тоже съел эти ягоды» [Трояков, 1995: 8].

В основу мифа положен библейский мотив о грехопадении человека и о женщине, первой поддавшейся соблазну. Однако есть в нём и свои этно-воззренческие реалии: в роли искусителя выступает всадник с искусительной вестью, в качестве «запретного» плода названа смородина. Творец запретил первым людям есть эту ягоду, растущую на закатной стороне. Известно, что в представлениях народов Сибири восход солнца знаменовал собой возрождение, в то время как закат ассоциировался со смертью.

Сюжет о водоплавающих птицах, стоящих у истоков мироздания, бытует в фольклоре многих народов. К примеру, у северных якутов и долган большую роль в создании мира играют утка-крохаль и гагара. Приведем пример из якутского текста: *«В одной легенде Улун-кус принесла божьей матери комок земли, из которого она скатала шарик и опустила в море, отчего образовалась земля и на ней появились люди. Зато гагара оказалась лживой, не отдала божьей матери землю, принесенную в клюве, за что была проклята. В другом варианте из щепотки песка, вынесенной в клюве нырявшей гагары, бог создал землю и людей»* [Эргис, 1974: 110].

### 2.3.2. Астральные мифы

В космогонических мифах хакасов выделяется отдельный цикл мотивов, объясняющих происхождение небесных светил. Происхождение звёзд в мифах связывается с людьми или животными, жившими на земле и по какой-то причине поднявшимися на небо. Человек с глубокой древности проявлял особый интерес к небу и светилам, внимательно следил и за звездами. Процесс наблюдения за небом, Солнцем, Луной и другими небесными светилами и явлениями вызывалось потребностями их образа жизни, а также занятием охотой,

скотоводством. Эти наблюдения отразились в цикле мифологических повествований.

Рассмотрим характер мотивов и наиболее значимых персонажей, встречающихся в этих мифах, в сюжетном и космологическом аспектах. Больше всего мифов этой группы о видимых космических телах: звёздах и созвездиях («О луне» («*Айдаңар*»), «О лунном затмении», «О Большой Медведице» («*Читигеннеңер*» и др.)). В одних мифах светила изображаются людьми, жившими на земле и потом поднявшимися на небо, в других – создание светил приписывается какому-либо сверхъестественному существу.

Мир людей – это мир, освещаемый Солнцем ‘*Күн*’ и Луной ‘*Ай*’, что постоянно подчеркивается в мифах. К тому же в земном мире Солнце и Луна являются мерилем времени. Поэтому в мифах хакасов Средний мир еще называется ‘*күнниг чир*’, что в переводе означает «солнечная земля». Солнце, Луна и звезды считаются посланцами Неба на земле. Они несут свет и тепло. Солнце, как олицетворение жизни, тепла, благополучия особо почитается хакасами. Луна тоже служит предметом поклонения.

Лунарные мифы распространены у всех народов мира. В них одним из главных действующих лиц является Луна. Вместе с ней обычно в тех или иных отношениях находится Солнце. В отношения между Луной и Солнцем воплощены мужское и женское начала. Часто они представляются как кровнородственные (брат и сестра, иногда – близнецы) или как супружеские. В более широком смысле лунарные и солярные мифы включаются в разряд астральных мифов. В них ночное светило ассоциируется с холодом, а дневное – с жарой. Это ярко отразилось в мифе о том, кому из этих светил надо спуститься на землю за чудовищем *Чилбегеном*. Приведём отрывок: «Солнце говорит Луне: «Ты достань сюда Чилбегена!» Луна отвечает: «Если я спущусь, то весь народ замерзнет и пропадет». Луна далее говорит: «Спустишь ты, Солнце!». Солнце отвечает: «Если спущусь я, то земля сгорит на 7 сажень глубиною!» Луна говорит еще: «Если спущусь я, то земля промерзнет на 7 сажень глубиною». Солнце говорит: «Спустишь ты, Луна! Если ты спустишься, то они как-нибудь обойдутся, а от мороза не пропадут!». Затем Луна спустилась на эту землю» [Хакаский фольклор, 1963: 106].

Большое распространение у хакасов получили сюжеты о видимых пятнах на Луне. Чаще всего объяснение сводится к тому, что на Луне виден либо человек (девочка-сиротка), либо мифологическое существо (Чилбеген). В этих мифах нет конкретного знания о сути небесных тел, они – порождение фантазии древнего человека, переносящего понятные жизненные ситуации на недостижимые, труднообъяснимые природные явления. Мифы с подобным сюжетом существуют у большинства народов мира. К примеру, таким же образом объясняются пятна на Луне в мифах бурят: «С одной стороны кажется, что стоит человек, а с другой – темное пятно, по форме напоминающее кустарник. Тут же видно пятно, похожее на ведро и ковш» [Хангалов, 1960: 14].

Наблюдения над явлениями природы отразились и в мифологическом сюжете о лунном затмении. Это природное явление приписывалось колдунам. Предки хакасов верили в то, что только колдуны могли долететь до Луны и закрыть ее покрывалом или другим предметом. Например: *«Ай ѓлгені сыбырагчылар аны туу тартханнаң поладыр»* – «Умирание месяца происходит оттого, что колдуны заволакивают месяц своим покрывалом» [Катанов, 1907: 302. Перевод уточнен нами]. Есть варианты этого мифа. Например: *«Айдың ѓлгені сыбырагчы, сынанып, сыбыраннары полчаң. Андары ськ парьып, пірее нимені туу тартып саладыр»* – «Умирание месяца происходит из-за колдунов, которые колдуют. Они туда забираются и чем-нибудь заволакивают» [Катанов, 1907: 393. Перевод уточнен нами].

Существует более полная сюжетная разработка этого мотива: *«Пір сыбырагчы кізінең олаңай кізі марғысчалар. Сыбырагчы кізі чоохтапчадыр: «Мен айны тулғирбын!» – «Полбассаң!» тидір олаңай кізі. – «Че, пар тігі туразары! Айны көрерзің!» Анаң сыбырагчы, туразында одырып, ыстол ұстўне пычак чачьбы-алып, анаң-ары ськ-пари; олаңай кізі, паска турада одырып, көзенектең айға көрчадыр. Айға читпарир ол сыбырагчы; айға чит париганда, ай харал пари; ай харал парды; ай анаң ары карал парза, «ѓл парган!» тіп чадыр пырай чон. Улуг - кічиг кьскьрыс-чадыр, «Ай ѓл парды!» тіп. Олаңай кізі, сыбырагчы айны тулғабысханда, пычан алып, чазьыр салган. Ол анаң-ары*

*черзері паза келбан. Пычак сабынаңар аргамчы, чібек осхас чол ниме тартыл парған айзар алдыра»* – «Спорят колдун и обычный человек. Колдун говорит: «Я закрою луну!» – «Нет» – говорит человек. – «Ну, иди к тому дому! Увидишь луну!». Затем колдун у себя дома воткнул нож в стол и стал подниматься; обычный человек, сидя у себя дома, из окна смотрит на луну. Тот колдун достиг луны; луна начала темнеть; затем луна полностью потемнела. Поэтому, когда луна почернеет, люди говорят, что она умерла. Большие и маленькие кричат: «Луна умерла!» Обычный человек, когда колдун закрыл луну, спрятал его нож. Поэтому он больше на землю не вернулся. От рукоятки ножа до луны протянулась веревка наподобие дороги» [Катанов, 1907: 394. Перевод уточнён нами]. Из содержания этих мифов можно увидеть стремление древних творцов объяснить природные явления, выявить их первопричину, поэтому мы можем говорить о том, что в мифах о лунном затмении прослеживается этимологическое начало. Все эти варианты объясняют происхождение лунных затмений воздействием демонического существа, некоторые толкуют поведение людей при лунных затмениях как обращенное к этому демону требование возвратить луну.

Так, существует ряд древних мифологических сюжетов о происхождении созвездия Большой Медведицы *‘Читиген’*. Приведем пример: «Старик-охотник гонялся за семью лисицами на земле и загнал их так далеко, что попал с ними на небо. Там лисицы превратились в звезды, и охотник тоже стал звездой, которая находится на востоке от семизвездницы» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.522. Перевод наш]. По мнению исследователей, основанием для возникновения звездных мифов служили отчасти наблюдения за видимым движением светил и звезд на небесном своде, как бы стремящихся догнать друг друга, подобно охотнику, преследующему дичь. Подобное явление отмечается и в бурятской мифологии. По этому поводу Н.О. Шаракшинова писала: «В мифах о звездах мы сталкиваемся с фактом пространственных перемещений: лесные звери – маралы, домашние животные – кони и собаки возносятся на небо; Солбон был прежде земным человеком, потом он оказывается

на небе и служит табунщиком у Эсэгэ Малан тэнгрия; головы семи земных стариков брошенные вверх, остаются на небе» [Шаракшинова, 1980: 61].

Вариант этого сюжета находим и у Н.Ф. Катанова: «*Читиген теен читі чылтыс полган. Ёс харындастың алнында париган ікі чылтыс, анызы адай; аның алнындагы паза ікі чылтыс, анызы муйгак. Ёс харындастың ортыны казан чүктен – парган, «ол аңнарны читсебіс, өдірзебіс, ол хазанга нызыр чөргей!» Ол ёс харындас соонаң парча үзөлең. Алтынчы чылтыстың үстүндегі чылтыс казаны»* – «Под именем Четтигена (Чети Канн – 7 царей) известны 7 звезд (Большая Медведица). Сзади всех идут друг за другом 3 брата. Перед ними находятся 2 звезды, это – их 2 собаки; а перед ними еще 2 звезды, это – маралухи. Средний из 3-х братьев несет на голове котел, говоря: «Если мы догоним этих зверей и убьем их, то сварим их в этом котле». Эти три брата идут втроем один за другим. Звезда, находящаяся под шестою, есть котел» [Катанов, 1907: 302. Перевод уточнен нами]. В данном случае дается объяснение расположению звезд относительно друг друга.

Сюжет о космической охоте и погоне небесного охотника за зверями встречается почти у всех народов Сибири. У хакасов подобный сюжет прослеживается в мифе «О семи звёздах». Приведем пример: «*Читі хара атты Ар Пуүрі сүртір. Пір дее азырылбинчатханда, Худай ол аттарны албызып тигірге сыгарыбызып чылтысха айландырыбысхан*» – «Семь черных коней гнал одинокий волк. Они не могли от него оторваться, тогда Худай этих коней поднял на небо и превратил в звезды» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.362. Перевод наш].

В мифологиях сибирских народов Луна связывается с ночной, тёмной, а Солнце – с дневной, светлой половиной мира. Это явление отражается и в изображениях мира на шаманских бубнах, где луна обычно помещается на тёмном фоне слева от мирового дерева. С одной стороны, этому светилу приписывались отрицательные свойства, что объясняется, по-видимому, тем, что Луна связывалась в представлениях людей с опасностями ночи, имела изменчивые циклы, излучала загадочный свет. Поэтому, несмотря на ее небесное происхождение и положение, мифы

связывают Луну с местом прибежища *чилбегенов*, которые уносят людей, плачущих при луне.

Таким образом, в мифах о небесных светилах отражается некая зависимость жизни древних людей от небесных светил и их почитание. Помимо объяснения причин затмения небесных светил, эти мифы содержат мировоззренческие и эстетические взгляды первобытного человека.

### 2.3.3. Мифы о духах-хозяевах стихий

В древности жизнь людей проходила в тесном общении с окружающим его миром. Древние хакасы глубоко верили, что окружающие его вода и огонь имеет своего духа-хозяина. Отсюда широкое распространение получили повествования о горном духе '*таг ээзи*', духе-хозяине воды '*суг ээзи*' и духе огня '*от ээзи*'.

Мифы о духах-хозяевах природы эволюционировали на протяжении многих веков. Это явление прослеживается в характере основного конфликта. В мифах, более близких к первобытности, духи-хозяева стихий рисуются могущественными, обладающими огромными богатствами тайги, гор и вод. В этих случаях они господствуют над человеком: либо покровительствуют, либо, если человек непокорен их воле, мстят ему. Столкновение охотника с духом-хозяином гор или тайги заканчивалось победой духа-хозяина природных угодий. Но со временем человек, овладевая тайнами природы, мог и сам вступить в конфликт с духами.

*Дух-хозяин горы (таг ээзи)* описывается как один из могущественных духов, окружавших человека. Локусы духа-хозяина горы, в рассматриваемых нами текстах, одни и те же. Его жилище находится в горах и пещерах. Жизнь горных духов описывается как отражение окружающей действительности. У них такие же, как и у людей, дома и семьи. В мифах встречается упоминание о хозяйке или дочери хозяина гор. Она любит слушать игру на *хомысе*, одаривает удачной охотой тех, кто ей понравился. Образ женщины-хозяйки горы обрисован в мифах без излишней детализации.

Н.А. Алексеев по этому поводу писал: «...качинцы считали их невидимыми. Однако они могут появиться в образе старика и

помочь человеку, заблудившемуся в тайге. Кызыльцы считали, что горные духи выглядят так же, как люди, но не видимы для человека. У них, в отличие от людей, нет бровей. Они могут показаться верхом на коне, но не оставляют никаких следов» [Алексеев, 1980: 146]. Существует представление о том, что горный дух может появляться в виде вихря: «Если придет вихрь (*хулон*), то наш татарский народ говорит: «*Хуриш! Хуриш!* («помилуй»)». Говорят, что в таком вихре носится горный бог» [Катанов, 1907: 27. Перевод уточнён нами].

Зимой горный дух спит. Когда весной он просыпается, вместе с ним оживает вся природа. И так до самой осени. В материалах Н.Ф. Катанова встречается такое обращение к *таг ээзи*: «Ездишь ты на черно-буром скакуне, / Из черной выдры у тебя камча, / А шапка из лисицы черноспинной» [Катанов, 1893: 29. Перевод уточнен нами].

К нему обращались с различными просьбами, в том числе и о помощи. Также люди полагали, что *таг ээзи* за оказанную помощь должен получить вознаграждение в виде жертвы. Жертвоприношения (*таг тайыг*) совершались на горе. Как пишет Н.Ф. Катанов: «Самым распространенным являлся *таг тайых* – жертвоприношения хозяину родовой горы, которые проходили регулярно с 1 по 19 июля» [Катанов, 1893: 31-34]. Описанное действие вытекало из представлений людей о том, что сверхъестественным существам свойственно все человеческое, в том числе желание получить хорошую пищу, услышать добрые слова и т.п.

Относительно образа хозяйки горы в русском фольклоре В.Я. Пропп считал, что по своему происхождению он связан с эпохой матриархата [Пропп, 1946: 95].

По некоторым представлениям хакасов, у хозяина гор было семь сыновей, которые охраняли горы и дочерей хозяина горы. Обычно горный дух – владелец огромных богатств гор и леса, главным образом пушнины. Также духи-хозяева занимаются ведением хозяйства. Они разводят домашних животных: коров, овец, коз, лошадей. Исследователи отмечают: «Чтобы сделать любое явление мира умопостижимым, его надо было, прежде всего, уподобить человеку. В принципе антропоморфироваться



мог любой объект, так как традиционному мировоззрению импонировала идея глубинного тождества, понимаемого закономерно, как родство» [Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989: 8].

Согласно мифологическому представлению, у горного духа были свои характерные увлечения. Он любит слушать пение и игру на музыкальных инструментах. Существуют представления и о том, что горные духи любят играть между собой в карты или кости. Ставкой в их игре становились души зверей и домашнего скота. Если в тайге становилось мало зверей и птиц, охотники объясняли это тем, что дух-хозяин проиграл их в карты другому духу-хозяину. Так, в одном из мифологических сюжетов говорится о том, как *«горному хозяину очень нравилось слушать сказки охотника. Сам ходил за дровами, когда они заканчивались. Да так много приносил – внятером не поднять. А напоследок подарил пять мешков дорогих шкурок и зверей»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.363, л. 25. Перевод наш].

В текстах встречаются описания жизни и смерти духа-хозяина горы и членов его семьи. Приведём пример: *«Когда хозяин горы умирает, строят дом. Его там оставляют. Если умирает жена или дочь, их туда же относят. Затем за ними ухаживают. Все его вещи туда уносят. Он может лежать долго-долго. Затем он приходит в себя. Гора – это очень странная вещь. Когда он приходит в себя, его кормят, приносят все. Когда жена умирает, муж женится не на умершей. Но умершая женщина выходит замуж за умершего. Также все хорошо готовят им. Вообще не обижают. Пока один из супругов не умрёт, хозяйва гор не разводятся. Вместе живут, вместе стареют. С женой не разводятся, жену не обижают»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.1110, л. 28. Перевод наш].

С давних пор среди хакасских охотников бытует мнение о том, что дух-хозяин горы любит слушать сказки. А человек, рассказывающий сказки, им вознаграждается. В качестве вознаграждения посылались звери или пушнина. Охотники, находясь в таежной местности, чувствовали некую связь с духом тайги или горы. В.Я. Бутанаев пишет по этому поводу: «Социальное устройство и сам родовой культ гор прослеживается

на том факте, что хакасы уходили в горную тайгу на охоту артелями (аргыс), которые, как правило, состояли из близких родственников, соплеменников» [Бутанаев, 1996: 27].

По народным представлениям, звери являлись собственностью горных духов. Поэтому успех в добыче должен был зависеть от доброго отношения горных духов-хозяев к охотникам. Чтобы расположить их к себе, охотники соблюдали определенные нормы и обряды. Для успеха в промысле сначала необходимо было завоевать к себе расположение *таг ээзи*, для этого на охоту специально с собой брали сказителя, умеющего рассказывать под аккомпанемент музыкального инструмента. По ночам специально рассказывали сказки, играя либо на чатхане, либо на хомысе. Перед тем как рассказывать сказку, охотники прямо обращались к хозяину: «Ты (хозяин), послушай, да больше нам зверя давай, а мы тебе больше сказок будем рассказывать» [Трояков, 1969: 24].

Жизнь духов-хозяев и обычных людей очень условна. Люди не только почитали сверхъестественных существ, часто они идентифицировали себя с ними и принимали участие в их жизни. Горные люди могли «увести» к себе земных девушек и молодых женщин и жениться на них. Случается и обратное. Например, в одном из мифологических сюжетов говорится о том, что охотник женится на дочери хозяина горы, не подозревая об этом. После женитьбы он стал очень удачно охотиться и все никак не мог понять, почему «звери сами идут в руки». Но однажды ночью охотник проснулся и увидел страшное существо. Дается следующее описание: *«Глаза её горели огнем, зубы были длиннющие, как у хищного зверя, на руках когти, а сзади – хвост»*. Он понял, что все это время жил с дочерью *таг ээзи*. Тогда охотник Харол задумал убежать от нее. Когда жена ушла собирать ягоды, он сложил шкуры в лодку. Уже отплывая от берега, он услышал яростный крик со словами: *«Хорошо же, твое счастье, что вовремя спохватился, иначе я тебя зверям моим на растерзание отдала»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 363, л.31. Перевод наш].

На этой почве возникали мифологические повествования несколько обезличенного содержания. Сюжет в них таков: заблудившийся охотник или отделенный от коллектива

«неудачник» в состоянии глубокого отчаяния встречается хозяина горы. Тот просит рассказывать сказки, и за это охотник получает несметное количество пушнины.

Считалось, что клюдам при должном почтительном отношении с их стороны, горные духи относятся благосклонно. В хакасских мифах дух-хозяин награждает охотника в благодарность за полученное удовольствие от прослушивания сказок. В некоторых мифологических повествованиях удача на охоте объясняется несколько иначе: духа-хозяина отвлекают сказками от его дел, в результате чего звери разбегаются, и охотники могут легко убить или поймать их. Также в этих мифах запечатлен обычай табу – запрета (нельзя никому сообщать о встрече с горным духом, иначе это грозит смертью). Аналогичные примеры встречаются и в шорских мифах о духах-хозяевах гор. Например, нельзя откликаться на голос духа-хозяина гор. В работе Н.П. Дыренковой встречается следующее описание: «Если откликнуться, хозяин душу человека уносит внутрь горы и запирает. Тогда тот человек, так сойдя с ума, умрет» [Дыренкова, 1940: 253-255].

Среди хакасов бытует представление о том, что духи-хозяева гор ходят по своим дорогам, невидимым людям. Иногда они могут пролегать совсем рядом с домами людей. В таком случае, горные духи могут послать предупреждение о том, что бы они переехали на другое место. Духи-хозяева гор не любят, когда кто-то из людей ходит по их дороге или ставит на ней дом. Если человек все-таки поставил свой дом, они предупреждают его об этом, давая о себе знать. Чтобы защитить себя от посягательств духов, люди избегают непосредственных контактов с ними. Людей духи-хозяева называют солнечными людьми ‘күн кизізі’. Приведём пример: *«Наш земной человек попал в горы. Он был Челтыгмашевым из Таштына. Мать умерла в Молотово. Отец давно умер. Он, видимо, был шаманом. Чибекчин рассказал, как он попал в горы. Выпив арага, лег около горы и уснул. Одна женщина разбудила его. Когда он проснулся, эта женщина сказала: «Ну! Пойдем к нам, покушаешь». Когда он поел, она сказала: «Ты больше домой не вернешься». Затем он ходил на работу из горы. У хозяев гор бровей нет. Затем у Чибекчин бровей тоже не стало. Накрасившись, ходил из горы на эту землю. Затем*

*не стал ходить, боялся, что узнают. С тех пор он постоянно стал жить в горе. Сейчас ему 100 с лишним лет»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 58. Перевод наш]. В мифах о духе-хозяине гор подчеркивается могущество духов и беспомощность людей перед его силой или стихией природы. Если сказочный герой обычно из конфликтной ситуации выходит победителем, то герой мифа и легенды погибает. Из этого следует, что во многих мифологических сюжетах встреча с демоническим существом часто происходит по вине человека, не соблюдающего обязательные запреты или предписанные правила.

Наряду с архаическими мифами в фольклоре хакасов имеются сюжеты о духах-хозяевах гор, которые относятся, очевидно, к более позднему мифологическому пласту. В них духи-хозяева гор становятся более «очеловеченными». В таких мотивах описывается игра охотника с духом-хозяином тайги или горы в карты. Выигрывает охотник, затем поит его *арагой*. В одном из них говорится о том, как охотник напоил вином хозяина горы, и тот узнал на собственном опыте силу вина, приготовленного человеком [Катанов, 1907: 273-276].

В советское время были записаны мифы, в которых убеждение о существовании духов отрицается. В мифах этого периода отражён новый взгляд на место и роль человека в природе. В них содержится мысль о том, что человек могущественнее духов-хозяев гор, воды, тайги. Согласно материалам Н.П. Дыренковой, дух-хозяин гор уходит в другие места под влиянием человеческого фактора. В завершении рассказа о победе человека над духом-хозяином горы повествуется: *«Теперь здесь звериного промысла нет. Звери и птицы ушли в далекие таежные места. Здесь земля стала подобной городу. Люди сами сделали машины. Люди завод сами поставили. Прежде малонаселенная наша земля народом наполняться стала. Жить легко стало, богачей не стало. Что же касается хозяина горы, сердится он или не сердится, – я этого не знаю. Здесь теперь его нет. В другую тайгу со зверем, с птицей вместе, по-видимому, отправился. Там, видимо, и живет. Мы теперь в хозяина горы не верим. Моление (духам) не устраиваем»* [Дыренкова, 1940: 267-271].

Можем говорить об эволюции мифологических образов: человек, научившийся побеждать силы природы, начинал осознавать себя хозяином положения.

Таким образом, мифы о горном духе носят характер законченного рассказа, содержащего прагматический вывод: горный дух могуществен, он подчиняет человека своей власти. Причем это могущество проявляется по-разному: если духу угождать, он награждает человека, если его рассердить – человек может поплатиться жизнью.

**Образ духа-хозяина воды (суг ээзи).** Следующим важнейшим персонажем в мифологической системе хакасов является дух-хозяин воды (суг ээзи). Локусы духа-хозяина воды сводятся преимущественно к глубоким местам рек и озер.

Время активизации данного персонажа, так же как и у горного духа, сезонное. Бытуют представления о том, что хозяин воды зимой спит, а весной, когда в природе начинается новый жизненный цикл, просыпается. В его власти было наслать наводнение и многие другие природные катаклизмы. Он мог «забрать» к себе, утопив людей или скот. «Эти духи могли помочь или помешать рыбалке и переправе через реку» [Алексеев, 1992: 89].

Дух-хозяин воды может иметь зооморфный облик. По утверждению рассказчиков, он способен превращаться в рыбу (чаще всего в щуку). В некоторых мифах дух-хозяин попадает людям в виде лежащей на берегу реки большой рыбы с красными глазами. В одном из сюжетов повествуется история о рыбаке, увидевшего огромную щуку, втыкает в неё острогу, после чего выясняется, что он ранил самого духа-хозяина воды. За это человек получил наказание в виде болезни. Приведём пример: *«Как-то ночью при свете огня рыбачили старик и молодой парень. Вдруг они заметили большую рыбу с красными глазами, лежащую на берегу. Старик говорит: «У этой рыбы глаза красные. Так не бывает. Это не простая рыба. Наверное, это хозяин воды». Молодой парень говорит: «Надо заколоть эту рыбу». Как только он это сделал, рыба исчезла. Старик сказал, что это был хозяин воды. Вернувшись в шалаи 'отак', они постелили постель, но сами решили там не спать, а залезть*

на дерево. Спустя какое-то время к шалашу подошли два человека. «Как они поступили с моим отцом, то же сделаю с этим парнем», – говорит один. «Старика не трогай», – говорит другой. С такими словами зашли они в шалаш. Раздался шум. С испугу старик побежал вниз по реке, другой побежал в горы. Спустя какое-то время трое молодых людей собрались на охоту. Среди них был парень, который убил хозяина воды. По дороге этот человек захотел попить воды и говорит: «Я хочу пить. Вы идите, а я вас догоню». Долго он не возвращался. Друзья пошли за ним. Видят, из воды ноги торчат. Вытащили его, а он уже мертвый. Так сын хозяина воды отомстил за отца» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 523. С.163. Перевод наш].

Аналогичные представления о различных обликах духа-хозяина воды встречаются и в шорском фольклоре. Так, Н.П. Дыренкова пишет: «Сын хозяина воды может принимать то антропоморфный, то зооморфный облик. Он плавает, обращаясь щукой, и лежит на печи, как человек. Его голова завязана из-за побоев, которые он получил, когда попал (в образе щуки) в сеть рыбаков» [Дыренкова, 1940: 388], «... хозяин воды бывает с глазами» [Дыренкова, 1940: 273].

Подобные представления имеются и у алтайцев, согласно их верованиям дух-хозяйка «...могла показаться людям в различном виде: женщины, змеи и дикого зверя» [Алексеев, 1992: 34].

В шорском фольклоре она считалась самым сильным и могучим хозяином, «кому были подчинены все прочие хозяева», и представлялась в виде «женщины очень большого роста, с длинными волосами, с большими грудями и большим животом» [Дыренкова, 1940: 403].

Хакасы наделяли этого духа двойственной характеристикой. С одной стороны, он, как и вода в целом, воплощал в себе идеи первоначала, плодородия, рождения и защиты. С другой стороны, суг ээзи олицетворял собой инобытие, состояние дезорганизации и неоформленности. Как неподвластная людям стихия, он мог нести в себе потенциальную опасность для них. Поэтому дух-хозяин воды воспринимался в народном сознании одновременно как «свой и чужой».

Дух-хозяин воды, так же как и горный дух, обладает большим хозяйством. В его распоряжении находятся бесчисленные

стада коров, овец и табуны лошадей. Наиболее устойчив и распространен сюжет о стаде коров духа-хозяина, выходящих из воды на сушу, чтобы пастись на прибрежных лугах. Эти коровы черного 'хара', синего 'тигир көк' цветов, с лоснящейся шерстью, гладкие и сытые.

Существуют традиционные представления о времени в подводном мире. Так, для каждого уровня мира было характерно свое время. К примеру, в подводном мире жизнь течет медленнее, чем на земле. День, проведенный под водой, равен на земле семи суткам. Одним из элементов мифологических сюжетов о духах-хозяевах воды являются путешествия в потусторонний мир, посещение иных миров.

В приведённом отрывке описано пребывание охотника в подводном мире. Его благополучное возвращение домой состоялось благодаря вмешательству шамана: *«Как-то сидел охотник на берегу реки. Вдруг видит, как из воды выходят три синие коровы. После того как они попаслись, охотник ухватился за хвост одной из коров и вместе с ними ушел под воду. А под водой шла такая же жизнь, как и на земле. Он поздоровался, но никто ему не ответил. Неожиданно из домов вышли люди и пошли доить коров. Охотник заметил, что лица у тех людей бледные, корявые. Когда вечером все сели за стол, на стол упала одна лишняя ложка. Охотник, взяв ложку, сел рядом с одним человеком. Спустя какое-то время тот человек заболел. Тогда люди решили сводить больного к шаману. Тот сказал, что среди них есть душа человека со Среднего мира. Неким образом шаману удастся выкинуть человека в Средний мир. Вернувшись домой, охотник обнаруживает, что его не было целых 7 дней и по нему справляют поминки»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 363. С.6. Перевод наш].

В приведённом мифе утверждается мысль о нежелательности контактов с иным миром как для людей, так и для подводных существ. Совершенно очевидна параллель с шаманским ритуалом. Мотивы и детали, представленные в мифе, следует понимать как отражение шаманистских представлений.

Хакасы с древности почтительно относились ко всем водным источникам, устраивали жертвоприношения (*суг тайы*). Это

происходило чаще всего весной. В работе В.Я. Бутанаева приведено следующее описание: «Старики говорили: *«Пуртах-сартах, суга тӱгерге чарабас – Сугдай-хан чӱксӱн парар»* – «Нечистоты нельзя выливать в реку – хозяин воды Сугдай-хан будет брезговать» [Бутанаев, 1999: 109].

Этот ритуал описан также в материалах Н.Ф. Катанова: *«Водяному духу молятся вот почему: мы молимся, восхваляя его воды и прося (его) сделать броды хорошими. Ему молятся в 10 и 7 лет один раз, когда утонет какой-нибудь человек, (молятся для того) чтобы водяной дух не портил бродов и не преследовал других людей (кроме утонувшего). Жертву ему приносят перед березой, поставленную на берегу реки. К этой березе привязывают белые и синие ленточки; ленточки приносят сюда все присутствующие люди. Изображения водяного духа не бывает, есть только конь, посвящаемый ему. Конь, посвящаемый ему, бывает сивой масти. Ягненка закалывают «по середине», т.е. распарывают ему (живому) вдоль брюхо, отрывают от позвоночного столба сердце и легкие и кладут их вместе со щеками. Снявши шкуру нераздельно от ног, кладут их вместе с головой. Ягненка, приносимого в жертву духу огня, закалывают не «по середине», а ударивши «по голове» обухом топора; ягненок (духа огня) бывает белый. Шаман шаманит на берегу реки; (потом) голову и шкуру с ногами (ягненка, приносимого духу воды) он бросает в воду. Их не берет ни один человек»* [Катанов, 1907: 575. Перевод уточнен нами].

Подобный сюжет встречается и в шорском фольклоре. В одном из них говорится о том, что «...рыбаки поймали щуку и продали ее одному парню. А тот отпустил ее. На другой день его вызвал к себе хозяин воды и отблагодарил за спасение души сына хозяина воды» [Дыренкова, 1940: 237-251].

В текстах о суг ээзи встречается упоминание о его семье и жилище. Под водой суг ээзи живёт так же, как и люди. Образцы подобных мифов известны в записях Н.Ф. Катанова. В мифе «О повивальной бабке и водяном духе» мы видим, что суг ээзи является жильцом потустороннего мира [Катанов, 1907: 541-543. Перевод уточнён нами]. Смысл повествования состоит в столкновении человека с существом иного мира.



Дух-хозяин воды позвал повивальную бабку к своей жене, и та помогла ей – приняла ребенка. Дух наградил её. Описание «обстановки» жилища напоминает внутренность жилья горного духа: упоминается стол из золота. Еда та же, что и на земле. В повествовании, несомненно, переплелись мотивы архаических мифов и христианские наставления времени крещения хакасов.

*Суг ээзи* утверждает свою власть над людьми, пользуясь их неверием. При непочтительном отношении к себе, дух-хозяин воды мог утопить человека или, по представлениям хакасов, забрать его душу.

Мифы о духе-хозяине воды заключают в себе не только сюжеты, которые почитались былью, но и элементы морали, связанной с системой запретов.

**Образ духа-хозяйки огня (от ине).** По мифологическим представлениям древних хакасов, своего духа-хозяина имел также огонь, играющий огромную роль в жизни людей. Образ духа-хозяйки огня выступает в облике матери (*От-ине*). Считалось, что у хорошего хозяина юрты *От-ине* принимает облик полной и доброй старушки, а у плохого выглядит худой и злой. Кроме этого, образ её зависел от времени суток и даже от фаз Луны. Нередко хозяйку огня представляли и в зооморфных образах, в частности, хтонических животных – змеи, ящерицы и др.

Наиболее древним у хакасов являлся культ огня. Согласно этнографическим данным, этот культ тесно связан с матриархатом, с женщиной, которая всегда была хранительницей огня, зажигаемого и поддерживаемого в очаге. Культ огня был одним из важнейших в общей обрядовой системе культов, охватывая самые разнообразные явления религиозной культуры многих народов. Огонь, по представлениям хакасов, имел множество функций. В фольклорных и этнографических материалах приводятся сообщения об имеющемся у хакасов обычае «кормить бога огня». В своей работе К.М. Потачаков отмечает: «Прежде чем садиться за стол, подкармливали духа огня кусочками мяса, сала, кашицы, бросая их в огонь. Перед употреблением хмельных напитков также в первую очередь угощали духов огня и дома (*иб ээзи*)» [Потачаков, 1959: 96]. Если случался пожар, считалось, что дух огня за что-то рассердился на хозяина дома, чем и вызван

пожар. Поэтому старались не обидеть, не разгневать духа огня. Так, Н.Ф. Катанов писал: «Если не бросить мяса в огонь, то дух огня рассердится» [Катанов, 1907: 192]. Обряд поклонения огню, домашнему очагу предписывает хозяевам дома перед трапезой угощать огонь в очаге кусочками или каплями, только что сваренной еды, а также окроплять вином, водкой или аракой. Аналогичные представления, получившие бытование в алтайском фольклоре, описаны Н.П. Дыренковой. «Защите матери-огня алтайцы приписывают редкость пожара. Если уж кто ее совершенно забыл, то она наказывает, поднимая головы свои до верха юрты. Она помогает живущим в доме: помогает готовить пищу, посылает детей в дом, дает приплод скоту, она есть богатство дома» [Дыренкова, 1927: 69].

Хозяйке огня *‘От-ине’* приносили жертвоприношение, относились с большим уважением. Это можно проследить в повествовании, где хозяйка огня наказала своего богатого хозяина. Приведём пример: *«По соседству жили богач и бедняк. Бедняк постоянно кормил хозяйку огня – утром, перед тем как идти на работу, и вечером, во время ужина. Никогда не забывал покормить. Как-то вечером, в очередной раз угостив хозяйку огня, он лег на кровать отдохнуть. Вдруг видит, как в юрту вошла пожилая женщина. Она была одета в рваное платье, а сама вся бледная и худая. А возле очага бедняк увидел вторую женщину – полную и румяную. Первая говорит: «Сегодня ночью сожгу юрту своего хозяина, потому что дальше терпеть мочи нет. Мой хозяин богатый, но очень жадный. Держит меня впроголодь». А вторая говорит: «Мой хозяин хоть и беден, а про меня никогда не забывает. Всегда кормит. Дает самые лучшие кусочки пищи. Когда ты будешь сжигать юрту своего хозяина, то не сжигай седло, оно принадлежит моему хозяину, в нем его счастье». Мужчина понял, что разговор ведут две хозяйки огня, но виду не подает, что слышит их разговор. Притворился спящим. Проснувшись рано утром, он вышел во двор и увидел, что юрта богатого соседа сгорела дотла. Богач ходит сам не свой от горя. Бедняк пошел осмотреть место, где стояла юрта. В золе он увидел большой казан, перевернул его и обнаружил под ним свое седло. Хозяйка огня сдержала свое слово. Поэтому*

*огонь надо почитать»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 1109. С.10. Перевод наш]. Как видим из приведенного текста, в представлениях хакасов непочтительное отношение к хозяйке огня может привести к большой беде, нанесению вреда человеку. В её силах сжечь все его имущество.

Согласно народным представлениям, дух-хозяйка огня имела антропоморфный облик. «При новолунии она бывала прекрасной девой, при ущербном месяце превращалась в глубокую старуху. Вечером она – красная дева, носящая шелковые одежды, ранним утром – женщина в возрасте, надевающая грубые одежды» [Бутанаев, 1998: 26].

Аналогичные представления о женском облике духа-хозяйки огня встречается и в фольклоре шорцев: «Хозяин огня мыслился в женском образе. К его помощи обращались во всех случаях жизни; охотники приносили жертву духу огня перед отправлением на промысел, при неудачах в тайге и после удачной добычи» [Дыренкова, 1940: 400].

Люди обращались к ней со словами глубокого уважения:

|                                      |                                        |
|--------------------------------------|----------------------------------------|
| <i>Отыс тистиг от инем!</i>          | <i>Тридцатизубая мать-огонь (моя)!</i> |
| <i>Хырых тистиг хыс инем!</i>        | <i>Сороказубая девушка-мать (моя)!</i> |
| <i>Палаларымның чуртын</i>           | <i>Дом моих детей охраняй.</i>         |
| <i>хайраллап чөр.</i>                | <i>К нам, к детям [нашим], скоту,</i>  |
| <i>Писке, палаларымга, малларыма</i> | <i>Айна не допускай»</i>               |
| <i>Айна чикти чагдатпа.</i>          |                                        |

[Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 1109. С. 12. Перевод наш].

На антропоморфность духа-хозяйки огня также указывает своеобразная система правил, связанная с представлением, что огонь живой. К одним из них относится утверждение о том, что нельзя трогать огонь острыми предметами. Тем самым можно нанести раны, повредить глаза. Для сохранения благополучия семьи женщины были обязаны ежедневно кормить духа огня: «Если свищет огонь, то говорят, что свищет это хозяин (бог) огня. Поэтому люди бросают на огонь толокно, муку и сало. Если не покормить бога огня, то человек лишается счастья» [Катанов, 1907: 454. Перевод уточнён нами]. При проявлении неуважительного отношения или непочтения в жизни людей

происходили неприятные события в виде болезней и пожаров. «У народов Сибири известен культ старухи огня (удехе, гиляки), матери огня (нанайцы), бабушки огня (орочи), хозяйки огня (алтайцы) и т.д. Эти народы верили, что в каждом очаге сидит старуха огня в красном одеянии. У юкагирцев, якутов, бурят почитается «великий хозяин огня», одетый в красное старик. Юкагиры, когда обращаются к нему с просьбами, называют его «огненная мать», у енисейских эвенков он женат на хозяйке очага» [Шахнович, 1968: 34].

Согласно представлениям хакасов, горный дух имеет антропоморфный облик. Одним из характерных признаков является отсутствие бровей и ресниц. Приведём пример: «Однажды вечером к охотнику, сидевшему у костра, подошёл старик. Присмотревшись внимательней, тот заметил, что у него на лице не было бровей и ресниц. Охотник понял, что перед ним таг ээзи» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.362, л.24. Перевод наш]. В некоторых текстах даётся описание их семейной жизни. Например: «Мының алдында таг изидең кізілері хончаңнар поган нізе. Таг изілері кұмүскілері чох кізілер полчаң полтыр, чир үстүнде кізі ле чілеп чөрчеңер. Пір хысты таг изілері тут парыбыстырлар. Ол ирінең таг істінде чуртачаң. Таг изігінең сығбалып, анда ағас аралы чөрчең. Оғаннары чох полтыр олардың. Пірсінде имінзер кір мағанда көрзе, ирі узупча. Тумчуғунаң чызыр чирзер парыбыстыр. Ол чызырды албалған, анаң ирі үреп партыр. Ирінің кізілері, абазы ылгазып турчатханнар. Соонаң ол имінзер нанмыстыр» – «Раньше люди духа-хозяина гор женились, оказывается. Духи-хозяева гор были людьми без бровей, оказывается, по земле также как люди ходили. Однажды духи-хозяева гор умыкнули одну девушку, оказывается. Она со своим мужем внутри горы жила. Из горных дверей выйдя, [она] там среди деревьев гуляла. Детей у них не было, оказывается. Однажды, войдя в дом, [она] увидела, что её муж спит. Из носа сосулька в землю ушла, оказывается. Она сосульку взяла, после этого её муж умер, оказывается. Родственники мужа, его отец плакали. После этого она вернулась домой, оказывается» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 289, л.1. Перевод наш].

В материалах Н.Ф. Катанова отмечается, что его одеяния отличаются пышным убранством, расшиты золотом. Он ездит

верхом на хорошем коне, упоминается черно-бурый конь, оседланный серебряным седлом [Катанов, 1907: 244].

Его называли «чёрным человеком» (*хара кизи*) с собачьей головой, вооруженного луком и палкой. Считалось также, что он ходит, опираясь на березовую палку, а за ним следуют шесть его собак. В описании облика *таг ээзи* может упоминаться его одяние из конской шкуры. Он изображается русым или черноволосым.

Изображение духов как в хакасских, так, к примеру, и в шорских мифах, почти лишено гиперболизации, сюжеты строятся на реалиях обыденной жизни. Именно в житейских конфликтах раскрывается их грозный характер и могущество. В некоторых описаниях духи-хозяева выглядят как обыкновенные люди, с виду простые и довольно мирные.

В круг пространственных понятий о подземном мире входят следующие выражения: «*үзүт чир*» – «земля узутов»; «*айна чирі*» – «земля дьявола», «*түгөнчі там чир алты*» – «последний слой подземного мира», «*харасхы чир*» – «земля тьмы»; «*айның күннің харагы көрбес чир*» – «земля, которую не видно глазами луны и солнца».

Нижний мир чужд миру людей, находясь за пределами освоенного человеком пространства. Его характеризуют определения: мёртвый (блiг), холодный (соох), пёстрый (сохыр), обратный (тискер). Время здесь течёт значительно медленнее, чем в Среднем мире, а земных людей называют «солнечными людьми» или «людьми с солнечной грудью».

В представлении хакасов подземный мир возник в момент сотворения мира. По сюжету мифа, записанного Н.Ф. Катановым, первая утка послала другую за песком на дно реки. Посланная утка утаила часть песка и была за это наказана: она не получила земли для проживания. Однако ей удалось выпросить клочок земли размером со след трости. Проткнув его, утка ушла в это отверстие. Так две утки, впоследствии божества Худай и Эрлик-хан, разделили места обитания и сферы влияния. Эрлик-хан стал властвовать в Нижнем мире. Уступив просьбам Эрлик-хана, Худай разрешил ему есть людей разных возрастов. Поэтому между миром людей (Средний мир) и

миром духов (Нижний мир) сложились враждебные отношения, что объясняет отрицательные характеристики объектов Нижнего мира в фольклоре хакасов. Распространен мотив о негативном воздействии Эрлика на человека с «изначальных времен». В общении с Нижним миром существовало множество запретов. Отношения Среднего и Нижнего миров зеркальны, противоположны. Древние предполагали, что все, что в нашем мире положительно, становится отрицательным в Нижнем мире, и наоборот: побитая посуда, надорванная одежда покойника во время похорон в мире людей становятся годными к употреблению в Нижнем. «Вещи, утерянные здесь, оказываются там, еда, принятая без слова Божьего, тоже там» [Катанов, 1907: 541]. Вещи, которые в Среднем мире считались хорошими, в Нижнем мире представляли в обратном свете, т.е. плохими. Еще одна из особенностей подземного мира, отмеченных нами выше, зеркальность по отношению к миру реальному. Это подтверждается характеристикой мифического персонажа *Хара Моос*, имеющего коня с черной шерстью, растущей в обратную сторону («*тискер тјктіг*»). Слово «*тискер*» употреблялось хакасами и для обозначения березы, изображенной на шаманском бубне: «*тискер хазың*», то есть «береза, растущая корнями вверх».

Как видим, характеристики Нижнего мира для обитателей Солнечной земли противоположны, или просто иные: «там стоит темный день» [Катанов, 1907: 541]; время идет вспять и по другим законам: три года в Нижнем мире эквивалентны дню в Среднем мире [Катанов, 1907: 482, 529]; сожжённая пища в Среднем мире – еда для обитателей Нижнего; чёрное, тёмно-синее на земле – белое, голубое в подземном мире и т.п.

В хакасских мифах повествуется о том, что люди, попавшие в Нижний мир, бывают удивлены, что и здесь люди живут, как в Солнечном мире. Например, текст о женщине, попавшей в подземный мир повествует: «*Когда я спустилась под землю, увидела пастуха. Коровы, завидя меня, пугаются и разбегаются. Я подошла к этому пастуху и поздоровалась. Пастух меня не видит и не слышит. Лишь конь его, увидев меня, испугался. Я пошла дальше. Там ходит пастух овец. Подойдя к чабану, я поздоровалась с ним. Он на меня [глазами] не смотрит, [ушами]*

не слышит. Я пошла далее. Стоит улус. Я отправилась в этот улус. Отправившись, вошла в одну юрту. Когда вошла, сидят там люди. Войдя, я поздоровалась. Когда я поздоровалась, меня не слышат и не видят» [Катанов, 1907: 278. Перевод наш]. В приведенном примере, в Нижнем мире такие же селения и юрты, как и в Среднем мире. Там пасутся коровы и овцы. Но обитатели иного мира не замечают женщину, попавшую к ним из Среднего мира.

*Ирлик-хан (Ирлік-хан, Ил-хан, Эрлик-хан)* – властитель Нижнего мира мертвых душ и злых духов. Он занимает значительное место в хакасской мифологии. Жителей Нижнего мира называют *ирлики*, соответственно их глава носит имя Ирлик-хан. «Что же касается имени Эрлика, – пишет С. Г. Кляшторный, – то оно, по мнению исследователей, восходит к древнеуйгурскому «Эрклиг-каган» (могучий государь), эпитету владыки подземного мира буддийской мифологии Яма» [Кляшторный, 1981: 114]. Эрлика идентифицируют с древнеиндийским владыкой царства мертвых – Ямой. По народным представлениям, *Ирлик=хан* является предводителем всех полчищ злых духов. М.А. Кастрен писал: «Ирле Хан (Эрлик) в мифологии тюркских и монгольских народов – глава подземного мира, царства мертвых, которому подчинены все злые духи. В его распоряжение поступают и души умерших людей» [Кастрен, 1999: 340]. Глава подземного царства живет под 17-ю слоями земли со своими сыновьями и дочерьми. Он олицетворяет собой злое начало, являясь создателем змей, насекомых, болезней и непроходимых гор. «У него есть слуги и богатыри (числом 9), обитающие в доме о 40 углах. В этом доме грешников мучат наказаниями, которые назначил Бог» [Катанов, 1907: 219]. Ирлик-хан причиняет много зла людям, живущим на земле, преследует их, бывает по отношению к человеку мстителем и искусителем. Его могут умиловить только шаманы, приносящие жертву, и говоря хорошие ласковые слова. *Айна* – демонологический персонаж, злой дух из Нижнего мира, причиняющий вред и болезни людям. Н.К. Дмитриев и Ф.Г. Исхаков допускали возможность происхождения слова *айна* из иранского (персидского) языка, где оно значит «злой дух» [Дмитриев, Исхаков, 1954: 23].

Подобная иерархия и поэтическая характеристика демонологических персонажей сформировалась довольно рано. К позднему периоду верований южных тюрков относились, очевидно, и представления о сыновьях и дочерях *Эрлика*. Отдельную группу демонологических персонажей составляют персонажи Нижнего мира, главой которого является Ирлик-хан. Мифологические персонажи, переходя из фольклора одного народа в фольклор другого, подвергаются изменениям соответственно не только особенностям национального быта и социально-историческим обстоятельствам, но и национальному мышлению, характерному для той или иной народной среды, а также в силу художественных задач конкретного фольклорного жанра.

### 2.3.4. Мифы о животных и птицах

Большое распространение в хакасском фольклоре получили мифы о животных и птицах. Они принадлежат к числу наиболее архаичных мифов, возникших еще в глубокой древности. Мифологические сюжеты, в которых объясняются особенности внешнего облика зверей и птиц являются наиболее архаичными из них. Например, почему у того или иного животного, зверя или птицы такие именно качества, организм, такой-то цвет кожи и т.д. В них находят отражение наблюдательность и хорошее знание животного с его специфическими особенностями и повадками. Образы животных персонифицированы, т.е. по-своему индивидуализированы, но не превратились еще в аллегорические характеры. Такие повествования имеют этиологическое назначение: почему, к примеру, у бурундука – пестрая спина, а у ласточки хвост раздвоенный и т.д. Сюжеты о полоске на спине бурундука распространены в фольклоре многих народов. Так, появление полосок на спине бурундука хакасские мифы объясняют тем, что медведь провел по его спине своими когтями. Бурятские мифы объясняют внешний облик бурундука следующим образом: «Бурундук (жирки) от того полосатый, что бурхан погладил его рукою» [Хангалов, 1960: 26]. В мифах говорится, как правило, об одной особенности зверя, а не о многих чертах. Это придает краткость мифам.



В мифах также повествуется о наблюдении над повадками и привычками животных. Образные характеристики животных в таких мифах индивидуализированы, устойчивы и типичны. В более поздних мифах животные изображаются существами хитрыми и умными, в некоторых отношениях более могущественными, чем человек. Этими качествами наделяются не только большие и сильные звери (как медведь, волк), но и многие маленькие зверьки (заяц, бурундук). Все они наделены психологической характеристикой людей, им присущи ум, хитрость и сила.

Сюжеты мифов этой группы можно подразделить в соответствии с видами живой природы: о животных (медведь, волк, бурундук, заяц), о птицах (ласточка, сорока, орел, кукушка, жаворонок, кулик), рыбах, пресмыкающихся, насекомых, характерных для сибирских мест.

Распространён сюжет о том, как журавль накормил лягушку, потому, что она обещала ему съеденную пищу когда-нибудь возвратить, но обманула его («Лягушка и журавль» («*Паганаң турна*»)). Концовка текста такова: «Журавль рассердился, проклял лягушку: «Пусть на тебе мясо не нарастает». С тех пор журавль сердится на лягушку, а та боится журавля. Как только она его увидит, то сразу же прячется. Журавль, если лягушку увидит, съест» [Трояков, 1995: 136-137]. В рассмотренном нами тексте проклятие журавля определяет поведение лягушки и ее внешний вид («на ней мясо не нарастает»). Однако и здесь этиологическое начало сосуществует с морализаторским. В мифах образ Лягушки несет отрицательные качества, а действия Муравья, его трудолюбие оцениваются высоко («Лягушка и муравей»). Лягушка описана жадной, прожорливой, обманщицей, «не успеешь оглянуться, как она в воду скользнет». Муравей отличается своим трудолюбием, он всегда носит с собой запасы пищи. Образ зайца описывается также подробно. В одном из мифов говорится о трусливом зайце, который решил «свести счёты с жизнью» из-за того, что «на свете нет никого трусливей его». Приведём следующий пример: «Выскочил заяц на берег озера. Слышит, что-то в воду шлепнулось. Присел заяц от страха – смотрит, а это лягушка с перепугу от него шарахнулась. Почесал заяц за ухом, подумал: «Ага, оказывается, на свете есть звери

трусливей меня». И не стал топиться» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 116. Перевод наш].

В мифах отразились наблюдения об отношении животных друг к другу. Характеристика персонажам дается через бинарное противопоставление «хороший – плохой». В концовках содержатся соответствующие выводы, которые обобщают увиденное и услышанное человеком, объясняют.

Рассказываемые живо, с точными наблюдениями над живой природой, эти мифы, несомненно, вызвали интерес у слушателей. А.Н. Веселовский верно подметил: «... оно (олицетворение) отыскивало в лесу целый особенный мир, столь же таинственный и столь же страшный для первобытного человека. Там жила община зверей по своим нравам и обычаям, у них свой язык и мудрость, которая старым людям казалась вещим знанием, которую мы называли инстинктом, они ходят на промысел, рождаются и борются, у них свой царь, медведь или лев, и у него служилые люди. Совсем как у людей, и вместе с тем что-то особое» [Веселовский, 1938: 154]. Персонажи-животные играют важную роль в устно-поэтическом творчестве любого народа.

Для мифологических представлений характерны древние тотемические образы такие, как синий бык, медведь, волк, орел. У многих народов Сибири и Дальнего Востока тотемом считался медведь *'аба'*. Это явление отразилось и в хакасском фольклоре. Например: в мифологическом мотиве о браке медведя и женщины: медведь похищает женщину, со временем у них рождаются дети: полулюди-полумедведи. Мифы этой группы обычно заканчиваются тем, что женщина сама возвращается к людям или ее уводит домой кто-либо из охотников, а медведя убивают. Приведем отрывок: «Народ пошел и принес детей. Ноги, руки, головы и лица – все было человечесье, лишь тело было покрыто шерстью» [Катанов, 1907: 544. Перевод уточнен нами]. Это представление связано с медвежьим культом, известным у многих народов Сибири и Дальнего Востока. По этому поводу Н.А. Алексеев писал: «Почитание медведя являлось заметной частью религиозных представлений хакасов о животных. Медвежий культ у хакасов вплоть до деталей совпадал с культом медведя у якутов и алтайцев» [Алексеев, 1980: 119-120]. Этим

животным в таких повествованиях приписываются особые свойства: могучая сила, яркий блеск шкуры и т.д.

В рассказах об этом животном присутствуют этиологические мотивы. Во-первых, это мотивы, связанные с внешним обликом медведя, – его сходством с человеком. Во-вторых – мотивы, касающиеся установления определенных запретов или ритуалов, связанных с медведем.

Н.Ф. Катановым записан миф о происхождении одного из хакасских родов от медведя. Сюжеты о браке женщины и медведя связаны с представлениями хакасов о медведе как о древнем прародителе. Образ медведя в мифах иногда соотносится с образом духа-хозяина тайги. Возможно, дух-покровитель рода трансформировался со временем в образ духа-хозяина тайги.

В хакасских текстах встречается тотемический образ Синего Быка 'Кёк пуга'. С ним связан целый комплекс мифических и тотемистических представлений, получивших отражение в эпических жанрах устного народного творчества. Бык, как родоначальник и предок, покровитель и защитник, приобрёл особое значение в представлениях хакасов. Согласно хакасским мифам, Синий бык пришел на хакасскую землю с Алтайских гор. Приведем отрывок одного из вариантов: *«Когда он поднялся на высокую гору, покрытую тайгой, – тасхыл, и замычал – все коровы стали стельными. Люди хотели поймать Синего быка, но он разорвал аркан из лыка и ушел. Не успел он дойти до Тёи и замычать, как и там все коровы стали стельными. Люди обрадовались такому быку, решили, что богатство само идет к ним в руки, и хотели поймать его волосяным арканом, но Синий бык разорвал его и ушел дальше. Только в Усть-Камыште его поймали ременным арканом – вот почему у качинцев стал сильно размножаться скот. Отсюда основным занятием хакасов стало скотоводство»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 363, л.81. Перевод наш]. В приведенном примере видим, что Синий бык выступает в качестве покровителя и помощника качинцев. Вероятно, что в далеком прошлом некоторые хакасские рода связывали свое происхождение с тотемическим образом быка. Мифологическое повествование проникнуто идеей возможности человека покорить животных, обладающих магической силой.

Впоследствии образ Синего быка, утратив мифологическую сущность, стал многофункциональным в эпическом творчестве хакасов. Постепенно в таких повествованиях начинает формироваться идея превосходства человека над зверем. В развитии мифов происходит явление, которое отмечают исследователи в отношении сказочного эпоса. «По-видимому, на какой-то определенной стадии исторического развития, – пишет В.П. Аникин, – рассказы, проникнутые обрядово-мифологическими и магическими представлениями, окружавшие животных ореолом уважения, сменились новыми рассказами, в которых за зверями отрицалось право на то место, которое они занимали в воззрениях людей на предшествующей стадии развития» [Аникин, 1959: 66]. Сюжеты с образом Синего быка прослеживаются в фольклоре других тюркоязычных народов: алтайцев, якутов, тувинцев.

Таким образом, ранние мифы о животных и птицах повествуют о внешнем облике, повадках и привычках. Реалистичность изображения сказывается в очень тонких наблюдениях над ними, что находит свое отражение в древних мифах. По объему эти мифы в основном очень краткие. Происхождение или какой-либо признак животных объясняется двумя-тремя предложениями. Как видим, самые архаичные из них представляют собой наивное объяснение отдельных признаков животных.

В мифах о птицах упоминается орёл '*хара хус*', ласточка '*харачхай*', ворона '*харга*', журавль '*турна*', жаворонок '*постаргай*', кукушка '*кёёк*' и др. Образ каждой птицы в мифах получает свои устойчивые, типические черты. Птиц хакасы также наделяли сверхъестественными свойствами. «... Так, по верованиям качинцев, нельзя трогать гнезда и брать яйца у журавля, лебедя и турпана. Они якобы обладают даром проклинать людей», – пишет Н.А. Алексеев [1992: 38].

Одной из наиболее распространенных обожествляемых птиц и покровителем хакасских родов считается Орёл. В хакасских мифах орёл выступает надменной царь-птицей («Совет птиц»). К примеру, у Л.Я. Штернберга есть интересные этнографические данные о культе орла у качинцев: «У качинцев орла мы находим в роли родоначальника шаманов и в то же время тотемного животного этнонима и покровителя определенного рода» [1925:

733]. Наверное, с самого первого дня своего существования человек восхищался орлами. Эти крупные, мощные, хищные птицы невольно вызывают к себе чувство уважения. Как видим, мифы о птицах носят этиологический и нравоучительный характер.

Большое значение имеют образы и связанная с ними символика отдельных птиц. В мифе «Совет птиц» («*Хустарның чылиши*») Сорока возомнила себя самой главной птицей, эта птица осуждается за свое легкомыслие и самомнение. Она мнит себя самой умной, потому что живет вблизи людских селений, кичится тем, что она белобокая, и зовет галку искупаться, чтобы та смыла свою черноту [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 362, л.14-15. Перевод наш].

Внешний облик Жаворонка определяет и его поведенческую характеристику. Эта серенькая птица, не бросающаяся в глаза, изображается скромной, иногда нерешительной и трусливой. Вместе с тем поведению и привычкам придается скорее этиологический, чем нравоучительный смысл. Приведём отрывок: *«Жаворонок досадует, взвивается до облаков, снова запевая про свою обиду: «Сейчас о камень ударюсь и расплущусь, на лед упаду – распластаться». И, прижав крылья к себе, камнем падает вниз, убитый хочет. Но как только долетит до земли, пугается и говорит: «Нет – не могу, нет – не могу!». И снова взмывает под облака. Так жаворонок все время между небом и землей: то ввысь поднимается, то вниз падает. И поет одну и ту же песню о своей горестной судьбе»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.116, л.70. Перевод наш]. В одном из вариантов, благодаря внешнему сходству вместо жаворонка выступает птица кулик.

В мифах встречается много тонкого юмора и известной поучительности. В мифологическом сюжете «О коростеле и перепёлке» повествуется о том, что две маленькие птички пытаются украсть двухгодовалую тёлку. Всё заканчивается тем, что одна из них вязнет в болоте. Отсюда все «мучения», которые они испытывают, взявшись за непосильное дело.

В мифологическом сюжете «Воробей и ворона» устойчива мифологическая характеристика птиц. В концовке текста

приводится объяснение: «Воробей с тех пор маленьким сделался, селится возле людей, все время чирикает и думает, что хорошие советы дает» [Трояков, 1995: 135]. По представлениям хакасов, крик вороны означает проклятье, несчастье. В повествованиях такого рода прослеживается вера хакасов в магию слова.

Мифологические сюжеты о кукушке относятся к этиологической группе. В некоторых из них дается объяснение, отчего у кукушки одна нога черного, а другая красного цвета. В другом варианте в эту птицу превращается девушка. Приведём пример: *«У старика со старухой было двое детей: мальчик и девочка. Однажды мальчик заболел и вскоре умер. Все плакали от горя, но больше всех страдала девочка. Год плачет, второй плачет, жалея маленького братца. Видя такое мучение дочери, родители уже просят Худая взять ее к себе. Услышав мольбу стариков, Худай думает: «Так долго страдать нельзя. И родители страдают из-за нее». Тогда Худай превратил девушку в кукушку. Когда она взлетала, старушка ухватила за ее ногу и стащила один сапожок. Худай сплел из травы сапожок на босую ногу, поэтому у кукушки одна нога черная, другая красная. До того, как превратиться в кукушку, та девушка, горюя о братце, ничего не ела. Поэтому весной, когда кукушка только начинает куковать, нельзя не поев отправляться в лес. Если кто услышит в это время пение кукушки на голодный желудок, то целый год не будет сытым»* [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д.148, л.121-122]. Сюжет этого мифа получил большое распространение и в фольклоре других народов.

Здесь отражено представление о том что, если птица считалась тотемом, покровителем рода, ей одновременно приписывалось и «могущество» шамана. В мифах Жаворонок наделяется умением шаманить («О птицах», «Жаворонок и шаман-птица»). Так, в мифологическом сюжете «Жаворонок и шаман-птица» говорится: *«У девяти творцов-чаянов сильно заболела единственная дочь. Все испробовали, чтобы узнать причину болезни девушки. Остались только птицы. И вестники пошли искать такую птицу, которая могла бы помочь дочери чаянов. Они приглашают шаманить грача 'хара тас хус', дятла 'алас', жаворонка 'торгайах'. Грач и дятел, пошаманив, вели*

себя заносчиво, нагло, за что были наказаны. Концовка такова: «С тех пор они должны питаться, «долбя твердые деревья». Жаворонок же был скромн и за работу ничего не взял. Худай сделал его «великим шаманом» ‘улуг хам’» [Трояков, 1995: 215-216]. В приведенном мифе отражена вера в могущество шаманов. Сохраняется и его реалистическая основа – наблюдение над тем, что птицы грач и дятел долбят деревья, отыскивая себе пищу.

Выделяется небольшое количество мифов о рыбах и пресмыкающихся («Лось и рыба», «Подкаменник и змея» и др.). Приведём пример: «Подкаменник ест рыба, имеющая большую голову. Однажды он положил голову на камень и стал смотреть на гору. По направлению к подкаменнику ползет змея и говорит: «Здравствуй, подкаменник!» – «Здравствуй, здравствуй, змея! Как ты состарилась, змея!» – «Откуда ты узнал, что я состарилась?» – «Посмотри-ка на свою дорогу, пролегающую по горе!» Змея посмотрела и говорит: «Да, действительно, я состарилась!». Дорога, на которую она взглянула, шла извилинами» [Катанов, 1907: 354. Перевод наш]. Как видно из данного отрывка, на стадии мифотворчества звери уподобляются людям: они думают, разговаривают, способны к осмысленным и целенаправленным действиям.

В сюжете мифологического повествования «Щука и Налим» использован характерный для мифов мотив соревнования. Приведём отрывок из текста: «Как-то устроили соревнование две рыбы: Щука и Налим. Нужно было перейти вершину и с росой влиться в ручеек. Щука перешла две вершины и умерла. Налим, через вершину перейдя, вошел в воду» [Рукоп. ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 522, л. 170. Перевод наш].

Хакасские тотемистические представления сохранились лишь частично. Фрагментарные данные свидетельствуют об их близости к якутским и алтайским представлениям. «Так, у хакасов, как и у якутов, орел признавался тотемом и первопредком всех качинских шаманов, а традиция получения невесты взамен убитого лебедя и птицы *кыскылых* идентична алтайской», – пишет Н.А. Алексеев [1980: 75].

Таким образом, для рассмотренных сюжетов характерно реалистическое изображение действительности, выражающееся в

точных описаниях мира животных. Вместе с тем древний человек олицетворял животный мир, уподобляя его человеческому. Самые элементарные мифы о животных представляют собой объяснение отдельных признаков животных. В силу того, что интерпретация человеком окружающей среды происходит через объяснение явлений и событий, происходящих в ней, основным признаком этих мифов является этиологизм. Мифы о животных и птицах более позднего периода носят тотемистический характер.

#### 2.4. Мифы в системе жанров несказочной прозы

Мифы, легенды и предания относятся к жанрам повествовательного фольклора. В фольклористике они называются произведениями несказочной прозы. На сегодняшний день такие тексты собраны в большом количестве, но почти не систематизированы. Поэтому интенсивный и повсеместный сбор произведений несказочной прозы, составление их картотеки, первичная классификация текстов и системный анализ – одна из первостепенных задач фольклористической науки.

В народной терминологии прослеживаются два пласта несказочной прозы: мифологический и исторический. Далее это понятие дифференцируется на *пурунгы кип-чоохтар* («древние рассказы») – повествования, относящиеся к раннему этапу (мифы) и *полган нимедеңер кип-чоохтар* («рассказы о том, что было») – рассказы более позднего этапа (легенды и предания). Объединяет их общее название *кип-чоох*. Чёткое жанровое разграничение произведений несказочной прозы актуально для научной классификации, но в народной традиции такая необходимость не обнаруживается. Наиболее сложным в фольклористической науке является определение критериев разграничения жанров несказочной прозы, поскольку они постоянно взаимодействуют и легко перенимают друг у друга отдельные мотивы и сюжеты. При определении границ жанров несказочной прозы хакасов, выявлении их особенностей и функциональной направленности мы исходим из положения В.Я. Проппа о том, что: «Специфика жанра состоит в том, какая действительность изображена,



какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено» [Пропп, 1976: 36].

Рассмотрим взгляды отдельных сибирских фольклористов на проблему терминологии мифопоэтического творчества. В алтайском фольклоре произведения несказочной прозы объединены термином *куучындар*, который соотносим с хакасским понятием. Исследователь алтайского фольклора С.С. Каташ так определил этот жанр: «*Куучындар* в основном – устные повествования о явлениях природы, явлениях жизни, с которыми постоянно сталкивался первобытный человек. Их основная цель – дать объяснение окружающему миру, в них отразилось стремление человека познать непознанное, найти способы борьбы со стихийными силами природы» [Каташ, 1986: 69]. Исследовательница шорского фольклора Н.П. Дыренкова дала следующее определение *кип-чоохам*: «По внешнему строю это прозаические рассказы, небольшие по размеру, не имеющие ни определенного начала, ни трафаретной концовки» [Дыренкова, 1940: 9]. В.Я. Бутанаев и И.И. Бутанаева в работе «Исторический фольклор хакасов» приводят несколько понятий, соотносимых с народной терминологией: «*ирги чоох*», «*ибекке чоох*», «*чайзан-чоох*», «*хара-чоох*» [2001: 6-7].

Жанры несказочной прозы хакасов имеют свои особенности, сложившиеся в результате их развития и длительного бытования. Исходя из того, что каждая группа фактов и событий, явлений природы и окружающего мира по их значимости, а также в соответствии с периодически изменяющейся этносоциальной средой отражалась в содержании рассказов, отсюда вытекает один из критериев разграничения разновидностей хакасской несказочной прозы.

Эти произведения объединяет общая установка на достоверность излагаемого события, которая достигается особыми приемами повествования. Близка между собой и художественная структура текстов. К ним относятся ссылки на старых людей, на общеизвестность, указания на различные реалии и т.д., что усиливает достоверность происшедшего. В них отсутствуют специальные зачины и концовки, какие имеются в сказках, хотя встречаются иногда концовки, обобщающие смысл рассказа; за

редким случаем, они одноэпизодны; в них нет традиционных формул; они предрасположены к импровизации; им свойственна свободная композиция. Эти произведения тяготеют к местному приурочению, точной локализации с уточнением конкретного места и участников события.

К несказочной прозе хакасов применимы имеющиеся в фольклористике определения. По мнению В.К. Соколовой, «предания – это передаваемая из поколения в поколение устная народная летопись, основное назначение их – сохранить память о важных событиях и деятелях истории, дать им оценку» [Соколова, 1990: 252].

Предания хакасов выделяются большей сопричастностью их содержания с историческим событием прошлого. М.А. Унгвицкая приводит следующую классификацию хакасских преданий: «Исторические предания (кип-чоохи) не однородны. Они подразделяются на два вида: героико-исторические предания (как стихотворные, так и прозаические); короткие исторические предания (почти всегда прозаические). В народе они не различаются. Какте, таки другие носят наименование кип-чоох, т.е. предание» [Унгвицкая, Майногашева, 1972: 144-145]. Несмотря на мифологизацию некоторых подробностей, в преданиях отчетливо выражена установка на достоверность и определенная общественная направленность. В них просматриваются контуры исторических событий. В этих произведениях отразились давние события жизни этноса, отношение народа-творца к ним, его мысли о своей земле, о родине. «Предания представляют собой фольклорные тексты с установкой на достоверность и с факультативным (в отличие от легенды) присутствием элемента чудесного, тексты несакрального и несказочного характера» (Мифы народов мира, т. 1: 332).

Сюжетно-тематический состав ранних преданий включает повествования о сопротивлении хакасов захватчикам, о сокрушении стойбищ врагами, об угоне людей и их побегах из неволи, о новом сплочении народа вокруг мужественных лидеров. Одни из них завершаются описанием гибели борцов в жестоких схватках, в других – одержанной победой над врагами. При самых различных сюжетах преданий, иногда в их

содержание включены мотивы состязания богатырей. Примером может служить широко распространенное среди всех хакасских диалектных групп предание «*Очен пиг*» («*Очең пиг*»), названное по имени местного хана [Рукоп.ф. ХакНИИЯЛИ Ф-1, оп-1, д. 12]. В этом объёмном произведении несказочной прозы хакасов дана широкая картина быта, социальных отношений. Становление преданий, с точки зрения историзма, изначально было связано с изображением реальных событий и лиц. В них совершенно отчетливо показаны историко-географические реалии.

К главным жанровым признакам предания можем отнести реальность и достоверность содержания, форму сюжетного оформления.

Миф и легенда, объединяясь по признаку уверенности носителей в достоверности сообщаемого и наличию элемента «чудесного», могут противопоставляться по наличию или отсутствию связи с культом, по изображенным персонажам и по времени. Легенда, являясь генетически зависимой от мифа, по сравнению с ним менее сакральна, в ней описываются события более поздние, нежели в мифе, приуроченные к историческому времени. Герои мифа – в основном сверхъестественные, мифические, иногда и трансформированные существа, а герои легенды – святые или мифологические персонажи, но не отличающиеся по облику от носителей традиции, иногда это реальные люди. В преданиях время, место и действующие лица более конкретны. Они характеризуются большей степенью реалистичности и несакральностью, имеют и свои особенности: в преданиях повествуется о событиях, относящихся к сравнительно давней истории, истинность сообщаемого в ней перемешана с элементами чудесного, передача знаний из поколения в поколение в них более устойчива.

Жанры несказочной прозы имеют свои особенности в сюжетно-тематическом составе, в системе персонажей и в поэтико-стилевых приемах. Свою художественную интерпретацию получала каждая значимая группа фактов и событий, явлений природы и окружающего мира, обретая свое жанровое своеобразие. Это подтверждает мысль, уже ранее высказанную другими исследователями: жанры как

художественные системы формировались, постепенно отдаляясь друг от друга. Жанры сказочной прозы хакасов имеют одну общую установку на достоверность изображаемого события, их разграничение возможно по типу излагаемой информации о действительности. Произведения сказочной прозы носят информативный характер, их познавательная и дидактическая функции преобладают над художественной. Если обобщить отличительные особенности жанров сказочной прозы, главное их различие, как нам представляется, заключается в том, что миф выражается в слове и в действиях, тесно связан с религией, а легенда и предание – это жанры словесности с разной степенью сочетания элементов реалистического и чудесного. Из всех жанров устного народного творчества хакасов произведения сказочной прозы являются одним из важнейших источников для изучения материальной и духовной культуры народа. В них описаны события, произошедшие в древности, в мифические времена или в прошлом.

## Выводы

Проведенное исследование, основанное на систематизации и анализе основных тематических групп хакасских мифов, рассмотрении мифологических мотивов и сюжетов, системы мифологических образов, их сопоставлении с разными этнокультурными традициями позволило рассмотреть их жанровую специфику.

Обозначим основные положения, рассмотренные во второй главе:

1) мифы являются одним из своеобразных и самобытных жанров фольклорного наследия хакасов. Являясь самым архаичным жанром фольклора, мифы занимают особое место в духовной жизни хакасов. Далекие предки хакасов выразили в мифах свое мировоззрение, поэтому они представляют собой сумму их регламентаций и морали;

2) являясь воплощением мифологических представлений, мифы играли дидактическую роль: являлись первоначальным сводом правил и запретов, возникших еще в условиях первобытнообщинного строя. Они имели определенное функциональное значение: поясняли устройство вселенной, регламентировали поведение человека в разных жизненных ситуациях;

3) исходя из того, что каждая группа фактов, событий и явлений природы и окружающего мира по их значимости, а также в соответствии с периодически изменяющейся этносоциальной средой воплощалась в определенную форму повествования, нами сформулированы критерии разграничения несказочной прозы хакасов;

4) жанры несказочной прозы хакасов имеют свои особенности, сложившиеся в результате их эволюционного развития и длительного бытования. В первую очередь это выражено в приемах рассказа, обусловленных их основной установкой на достоверность повествования: приводятся доказательства для подтверждения их достоверности – ссылки на старых людей, на общеизвестность, указания на различные реалии и т.д. В них отсутствуют специальные зачины и концовки, какие имеются

в сказках, хотя встречаются иногда концовки, обобщающие смысл рассказа; за редким случаем, они одноэпизодны; в них отсутствуют традиционные формулы, общие места; они предрасположены к импровизации; им свойственна свободная композиция. Эти произведения тяготеют к местному приурочению, точной локализации;

5) рассмотренные типы мифов содержат информацию о различного рода представлениях, нормах поведения, через которые регламентируется жизнь человека. Вся сложная жизненная система древнего человека состоит из отдельных табу, рекомендаций, передающихся посредством небольших произведений. На основе структурно-семантического анализа сюжетов и сравнения их вариантов были прослежены основные этапы исторического развития конкретных сюжетных типов мифа, идущих от простых к сложным;

6) на ранних стадиях развития мифы большей частью были кратки по содержанию, лишены связной фабулы, но постепенно становились более сложными по структуре, превращались в развернутые повествования, связываясь друг с другом, образовывали циклы. Приобретая жизненный опыт, творцы произведений, постепенно включают в них жизненные реалии, художественно перерабатывая собственные наблюдения и опыт. Мифы приобретают художественную форму, в них прослеживается сюжетно-композиционное построение;

7) в мифах возникали различные оппозиции, обуславливающие конфликтную основу сюжета. Основная оппозиция заключается во взаимодействии человека и природы. Система смысловых противопоставлений является наиболее общим и вместе с тем первичным показателем формообразования мифов;

8) эволюция мифов, как и всякая другая эволюция, идет от простого к сложному. Несмотря на свою внешнюю простоту и поэтическую неустойчивость, миф подчиняется внутренней логике и имеет определенную структуру. Это подтверждается формой изложения, композицией и стилем рассказов. Хакасские мифы по объему, как правило, не велики. Поэтика мифа не изобилует изобразительно-выразительными средствами. Они несут не поэтическую, а смысловую и характерологическую

функции. Но в то же время отметим, что в мифах каждое слово имеет большое значение и несет в себе огромную семантическую нагрузку;

9) согласно мифологическим представлениям хакасов, Вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. Персонажи мифов сгруппированы с учетом представлений о связи их с одним из трех миров. На этом этапе уже четко очерчен круг обязанностей и функций персонажей, определены их роли.

Взаимные контакты и географическое соседство тюркоязычных народов способствовали порождению многих общностей в мифологии. Так, почти у всех тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии идентичны мифы о сотворении мира. В своем развитии мифы хакасов подвергались влиянию тех или иных мировоззренческих и социальных идей. Сохраняя свою ранее сложившуюся композицию и мифологические образы, мифы обогащались ранними христианскими воззрениями или дополнялись библейскими мотивами. Свой отпечаток на мифологическую систему хакасов накладывали исторические и социальные изменения. В результате чего шел процесс её трансформации – происходило упрощение и отмирание отдельных элементов, появлялись новые элементы. Общий процесс развития религиозных воззрений привел к деформациям и изменениям представлений о мифологических персонажах. Полученные результаты дают возможность всесторонне и объективно определить сущность хакасской мифологической системы.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

*Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности. – Славянский фольклор и историческая действительность. – М.: Наука, 1964. – С. 5-28.

*Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ие, 1980. – 320 с.

*Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ие, 1984. – 233 с.

*Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ие, 1992. – 242 с.

*Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. – СПб., 1897. – 64 с.

*Боргояков М.И.* Этюды по топонимике Хакасии // Ученые записки Хакасского НИИЯЛИ.– Абакан, 1973. № 2. Вып. XVIII. – С. 32-42.

*Боргояков М.И.* Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Советская тюркология. – 1976. № 3.

*Боргояков М.И.* Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражение в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории Южной Сибири. – Абакан, 1984.

*Бурнаков В.А.* Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.

*Бутанаев В.Я.* Представление о небесных светилах в фольклоре хакасов // Ученые записки Хакасского НИИЯЛИ. – Абакан, 1976. Вып. XX. – С. 231-240

*Бутанаев В.Я.* *Чирім тамырлары.* – Абакан, 1982. – 100 с.

*Бутанаев В.Я.* Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 93-105.

*Бутанаев В.Я.* Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995. – 267 с.

*Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан, 1996. – 221 с.

*Бутанаев В.Я.* *Хоорай чонның төреллери.* – Абакан, 1996.

*Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан: Изд-во ХГУ, 1999. – 238 с.



*Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Исторический фольклор хакасов. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2001. – 148 с.

*Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 406 с.

*Веселовский А.Н.* Сравнительная мифология и метод // Сб. соч. Т. XVI. (1898-1890) – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1938. – 368 с.

*Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народностей. Ч. 2-3. – СПб., 1799.

*Дмитриев Н.К., Исаков Ф.Г.* Вопросы изучения хакасского языка и его диалектов. – Абакан, 1954. – С. 23.

*Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ, т. VI. – Л., 1927.

*Дыренкова Н.П.* Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. – Баку, 1928. – Вып. 3

*Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 401 с.

*Кастрен М.А.* Северное путешествие и исследование. – СПб., 1857.

*Кастрен М.А.* Путешествия в Сибирь // Магазин землевладения и путешествий. Т. 6 – М., 1860.

*Кастрен М.А.* Путешествие в Сибирь. Путевой отчет. Сб. Н. Фролова, т. VI, ч. II, 1886.

*Кастрен М.А.* Путешествие в Сибирь (1845–1849) // Соч. в 2-х томах. – Тюмень: Ю. Мандрики, 1999. Т. 2. 352 с.

*Катанов Н.Ф.* Качинская легенда о сотворении мира // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. Т. 12. Вып. 2. – Казань, 1895

*Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. – СПб.: Изд-во АН, 1907. – Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – 649 с.

*Катанов Н.Ф.* Среди тюркских племен // Известия ИРГО. – СПб., 1893. – Т. XXIX, вып. VI. – С. 519-541.

*Катанов Н.Ф.* Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии. – Анкара, 2000. – 544 с.

*Каташ С.С.* Мифы, легенды Горного Алтая. – Горно-Алтайск: Алт. кн.изд-во, 1978. – 112 с.

*Каташ С.С.* Жанровая специфика алтайских мифов, легенд, преданий // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский НИИЯиЛ, 1986.

*Клеменц Д.А.* Легенда о сотворении мира, зап. у П. Орешкова Зап. ВСОРГО, т. I, вып. 2. – Иркутск, 1890.

*Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1977. – М., 1981.

*Кляшторный С.Г.* Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т.2 – С. 537-541.

*Костров Н.А.* Качинские татары. – Казань, 1852.

*Костров Н.А.* Качинский городок. Зап. арх. об-ва. Ч. V. – СПб., 1853.

*Костров Н.А.* Кизильские татары. – Казань, 1853.

*Костров Н.А.* Бельтиры. Западно-Сибирский отдел ИРГО, кн.IV, 1857.

*Костров Н.А.* О минусинских инородцах и прочих. Енисейские губернские ведомости, 1859.

*Костров Н.А.* Койбалы. Западно-Сибирский отдел ИРГО, кн. VI, 1863.

*Костров Н.А.* Очерки быта минусинских татар. Труды IV арх. съезда, ч. I. – Казань, 1884.

*Короглы Х.К.* Мифы, легенды и предания народов Сибири (К проблеме взаимосвязи) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986.

*Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М., 1931.

*Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.

*Майнагашев С.Д.* Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 г. // Известия русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношениях. – Пгр., 1915.

*Майнагашев С.Д.* Жертвоприношения небу у бельтиров // Сб. МАЭ. Т.3. – Пгр., 1916.

*Майногашева В.Е.* Образ Хуу-Иней в хакасском героическом эпосе. Исследования по языку и фольклору. Вып. 1. – Новосибирск: Наука, 1965.

*Майногашева В.Е.* Идеино-художественное содержание хакасского героического сказания Алтын Арыг // Ученые записки ХакНИИЯЛИ.– Абакан, 1966. Вып. XII.

*Майногашева В.Е.* О собирании и изучении хакасского героического эпоса. – Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. № 1 – Новосибирск, 1967.

*Майногашева В.Е.* Некоторые сюжеты Сивого (Синего) и Черного быков в фольклоре саяно-алтайских тюркоязычных народов» // Сб.ст. Алтайский фольклор и литература. – Горно-Алтайск, 1982. – С. 137-148.

*Мелетинский Е.М.* Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. – М., 1974.

*Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.

*Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). – М.: Изд-во восточной литературы, 1963. – 462 с.

*Миллер Г.Ф.* Описание Сибирского царства. – СПб., 1750.

*Миллер Г.Ф.* История Сибири. т.1 – М.-Л., АН ССР, 1937.

*Мифы народов мира.* Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – т.1. А-К. – 671 с. с илл.

*Мифы народов мира.* Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – т. 2. К–Я. – 719 с. с илл.

*Мифы, легенды, предания тувинцев* / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша / Новосибирск, Наука, 2010 – 373 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т.28).

*Мифы и легенды хакасов.* Составитель и переводчик П.А. Трояков. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. – 210 с.

*Несказочная проза алтайцев* / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, С.Е. Ямаева. Новосибирск, Наука, 2011. .; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т.30).

*Островских П.Е.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // ЖС. – СПб., 1895. – Вып. III-IV. – С. 297-348.

*Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. Ч. II. – СПб., 1786; Ч. III. – СПб., 1788.

*Потачаков К.М.* Родовой состав и народные предания о происхождения бельгиров // Ученые записки Хакасского НИИЯЛИ. – Абакан, 1959. Вып. VII. – С. 127-134.

*Попов Н.У.* Поверья и некоторые обычаи качинских татар // Изв. ИРГО. – СПб, 1884 – Т. XX, вып. 6. – С. 645-659.

Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. – Новосибирск: Наука, 1995. – 400 с.

Проблемы хакасского фольклора / Отв. ред. Трояков П.А. – Абакан, 1982.

*Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976.

*Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986.– 365 с.

*Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.

*Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири. Т. 2 – СПб., 1868.

*Радлов В.В.* Сибирские древности. Т. I-II, МАР. – СПб., 1888-1902.

*Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб.: Изд-во АН, 1905. – В 4-х т.

*Радлов В.В.* Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 749 с.

*Сагалаев А.М.* Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука; 1990. 217 с.

*Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992.

*Сагояков Н.Н.* Хакасские мифы о первотворении // Фольклорное наследие Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1989.

*Сагояков Н.Н.* Охотничьи мифы хакасов // Материалы конференции. – Якутск, 1990.

*Самдан З.Б.* Лики тувинской словесности. За фольклорным жемчугом. – Кызыл, 2001. 115 с.

*Соколова В.К.* Русские исторические предания. – М., 1990.

*Стеблин-Каменский М.И.* Миф. – Л.: Наука, 1976. 104 с.

*Татищев В.Н.* Труды и материалы по Сибири. По Андрееву / Живая старина, 1936. № 6

*Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.* Человек. Общество. – Новосибирск: Наука, 1989. 242 с.

*Титов В.* Богатырские поэмы минусинских татар. Вестник ИРГО, т. VI. – СПб., 1855.

*Титов В.* Богатырские поэмы минусинских татар // Этнографический сборник, издаваемый Русск. Географ. Общ. Вып. IV. – СПб., 1858.

*Трояков П.А.* К вопросу об этногенезе хакасов по материалам легенд // Сб. материалов конференции «Этногенез народов Северной Азии». – Новосибирск, 1969.

*Уланов А.И.* Древний фольклор бурят. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1974. 176 с.

*Унгицкая М.А.* О жанре кип-чоох в хакасском фольклоре // Вопросы хакасского языка и литературы. – Абакан, 1955.

*Унгицкая М.А.* О хакасских исторических преданиях (кип-чоох), о монгольском и джунгарском нашествии // Сб. Вост. Сиб. совхоза по гум. наукам. – Иркутск, 1953.

*Унгицкая М.А., Майногашева В.Е.* Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан: Хак. отд. Красноярск. кн. изд-ва, 1972. 222 с.

Фольклорное наследие Горного Алтая: (сборник статей). – Горно-Алтайск, 1989.

Хакасские кип-чоохи, сказки / Сост. П.А. Трояков, Т.Г. Тачеева. – Абакан, 1960.

Хакасские народные сказки, предания и легенды. – Новосибирск, 1974.

*Хангалов М.Н.* Собр. Соч.: В 3-х тт. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958-1960. –Т. III. – 1960. 422 с.

*Шаракишинова Н.О.* Мифы бурят. – Иркутск, 1980.

*Шатинова Н.И.* Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1983.

*Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. – Л.: Наука, 1971.

*Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936. 572 с.

*Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. 403 с.

## СПИСОК АРХИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Рукописного Фонда ХакНИИЯЛИ

1. Худай кизеэ чурт пиргеніненер (О том, как Худай человеку жизнь дал) Зап. от И.Е. Добрава. Ф-1, оп-1, д. 362, л.43-52.
2. Кёк пуғаданар (О Синем быке). Ф-1, оп-1, д. 289, л.5.
3. Кип-чоох. Зап. Н.М. Ултургашев от Марфы Ултургашевой 17.06.1946 г. в с.Нижняя Тёя (улус Айданов) Аскизского района. Ф-1, оп-1, д. 149, л.23.
4. От ээлері ([Духи]-хозяева огня). Зап. Н.М. Ултургашев от А.Р. Ултургашева 20.07.1946 г. в аале Кок хайя пары Нижне-Тейского сельского Совета Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 149, л.13.
5. Эп ээзінеңер (О [духе]-хозяине дома). Зап. В.И. Доможаков от кызыльца П.К. Янгулова 18.07.1947 г. в улусе Ошколь Саралинского района Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 159, л.81-82.
6. Эп ээзінеңерох (Тоже о [духе]-хозяине дома). Зап. В.И. Доможаков от кызыльца П.К. Янгулова 19 июня 1947 г. в с. Ошколь Саралинского района Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 159, л. 81-82.
7. Тағ изінінеңері (О духе-хозяине гор). Зап. от Нербышева. Ф-1, оп-1, д. 289, л.1.
8. Тағ ээзінең ойнағы кизінің хонарға чарабаанынаңар (Как с [духом]-хозяином горы обычно человеку не положено жить). Зап. Н.М. Ултургашев 23.06.1946 г. Ф-1, оп-1, д.149, л. 19-20.
9. Чилбігеннеңер (О Чилбеген). Зап. от К.Ф. Тортуковой в с. Новомарьясово Орджоникидзевского района Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 362, л. 19.
10. Мусмаал / Мусмал. Зап. Н.М. Ултургашев от А. Ултургашева 21.06.1946 г. в с. Тёя Аскизского района Хак. авт. области Ф-1, оп-1, д. 149, л. 41-42.
11. Аң-хустар чыылии (Собрание зверей-птиц). Зап. А.М. Кокковой от сказителя С.П. Кадышева 10.12.1953 в г. Абакане. Ф-1, оп-1, д.144, л.55-61.
12. Хустарның чыылии (Собрание птиц). Зап. от К.Л. Сукина. Ф-1, оп-1, д.362, л.35.
13. Харачыхайтың хузурии ноға азыртыр (Почему у ласточки раздвоенный хвост). Ф-1, оп-1, д.148, л.101.

14. Кип-чоох аң-хустарданар (Кип-чоох о животных и птицах). Ф-1, оп-1, д.844, л.25.

15. Саасхан хустанар кип-чоох (Кип-чоох о сороке-птице). Зап. Н.В. Амзараков от М.В. Амзаракова 09.12.1946 г. в улусе Кызласов Аскизского района Кызласовского сельского совета Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 148, л.100.

16. Хам, суғ ээзі, тағ ээзі (Шаман, [дух]-хозяин воды, [дух]-хозяин горы). Зап. Г.В. Кунучакова от М. Миягашева летом 1990 г. в аале Хызылсуг Таштыпского района Хак. авт. области. Ф-1, оп-1, д. 860, л.3.

17. Өчен пиг (Очен пиг). Зап. Д.И. Чанков от С.П. Кадышева 01.03.1949 г. в г. Абакане. Ф-1, оп-1, д. 12, л.151-174.

---

---

ГЛАВА 3  
**СЕМЕЙНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР  
ТУВИНЦЕВ**

*(Ж.М. Юша)*

В духовной культуре тюркских народов Сибири, и в том числе у тувинцев, сохраняются веками устоявшиеся обряды. Важную роль в их проведении играет словесное оформление, часто имеющее поэтическую форму. Обрядовая поэзия, складываясь и отшлифовываясь в течение многих столетий, донесла до нас бесценные сокровища народной поэзии и мысли, надежд и чаяний людей, их взгляды на природу и попытки воздействовать на нее силой слова. Она является важнейшей составляющей традиционной культуры, одной из этнических характеристик каждого народа, сохранившейся до наших дней и бытующей наряду с явлениями современной цивилизации.

Несмотря на это обрядовый фольклор мало изучен в силу сложившихся в советское время идеологических установок, связанных с религией и традиционными верованиями, вследствие сложности самого обрядового комплекса, а также в связи с архаическими проявлениями в обрядах, трудно поддающимися пониманию.

Цель нашей работы – определение критериев разграничения жанров обрядовой поэзии тувинцев; рассмотрение роли и функции вербального компонента в структуре традиционных семейных ритуалов, а также анализ их функционирования на современном этапе; исследование поэтического своеобразия обрядовых жанров. Все примеры с тувинского на русский язык переведены автором. Достоверность основных положений работы обеспечивается привлечением аналогичных текстов тюрко-монгольских народов.

Материалом исследования послужили архивные записи, хранящиеся в РФ ТИГИ, опубликованные фольклорные сборники



на тувинском языке. Привлечены новые полевые материалы автора, собранные во время комплексных фольклорно-этнографических экспедиций, проведенных на территории Тувы.

### 3.1. Из истории собирания и изучения обрядового фольклора

Устное творчество тувинцев становится объектом внимания российских исследователей, только начиная с XIX века. В работах Г.Е. Грумм-Гржимайло [1926], Г.Н. Потанина [1883], Е.К. Яковлева [1900], Н.Ф. Катанова [1907], Ф.Я. Кона [1933] были представлены этнографические и фольклорные материалы, которые до сих играют важную роль первоисточников. Эти тексты представляют собой разные жанры: мифы, сказки, песни, загадки. Хотя в некоторых работах крайне редко дается описание тех или иных обрядов, сопровождающая их обрядовая поэзия в этот период не записывалась. Например, в труде Н.Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен», изданном В.В. Радловым [1907: 22; 1907: 51], среди многочисленных фольклорных материалов содержатся только два текста заклинаний (*чалбарыглар*) с переводами на русский язык без описания обрядовых действий. Первый текст (под №216) – личное моление высшим силам, второй (под № 369) – текст поклонения духам-хозяевам местности *обо* (*оваа*).

Несмотря на это работы, вышеназванных исследователей, представляют несомненную ценность, поскольку они явились первоосновой для зарождающейся тувинской науки в целом, и в частности для фольклористики.

Начиная с 1950 г. XX в. основной фонд произведений тувинского обрядового фольклора пополнялся сотрудниками ТНИИЯЛИ (ныне ТИГИ) в ходе проведения слетов сказителей, а также экспедиций в разные районы Тувы (Бай-Тайгинский, Барун-Хемчикский, Дзун-Хемчикский, Улуг-Хемский, Тандинский, Тоджинский, Тес-Хемский, Каа-Хемский, Эрзинский). Судя по паспорту записей, тексты произведений собраны с большей части территории республики.

В XX веке значительный вклад в изучение обрядов, связанных с традиционными религиозными верованиями тувинцев, внесли

Л.П. Потапов, С.И. Вайнштейн, В.П. Дьяконова, Н.А. Алексеев, М.Б. Кенин-Лопсан, Г.Н. Курбатский. Благодаря их усилиям и углубленному изучению традиционной культуры тувинцев был в основном описан порядок проведения тувинских обрядов. Эти исследователи в своих работах не ограничивались анализом содержания ритуалов, они обратили внимание и на поэтические образцы, которые органично включаются в обряды.

Л.П. Потапов рассмотрел традиционный быт тувинцев в своих «Материалах по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя» и «Очерках этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика» [1966]. Здесь он в качестве примеров приводит и фольклорный материал (два текста заклинаний охотников и заклинание, вызывающее сильный дождь). Впоследствии он опубликовал историко-этнографический труд «Очерки народного быта тувинцев» [1969], освещающий важнейшие аспекты народного уклада жизни в дореволюционный период. Глава «Древние культы» посвящена религиозным верованиям тувинцев, столь же подробно описаны свадебный обряд «*алгыш*» (благословение) и моление духам-хозяевам гор.

Сведения об отдельных обрядах и их анализ содержатся в работах С.И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы» [1961] и «Мир кочевников Центра Азии» [1991], в которых автор приводит некоторые тексты обрядовой поэзии (два текста заклинаний охотников).

Во многих своих статьях («Религиозные культы тувинцев» и др.) В.П. Дьяконова исследует синкретическую природу различных верований и культов тувинцев.

Особенно ценными представляются труды Н.А. Алексеева, в которых обобщен большой сравнительный материал по религиозным верованиям и обрядам тюркоязычных народов Сибири, в том числе тувинцев [1980; 1984; 1992]. В этих работах автор подробно рассматривает пережитки архаичных культов, религиозные представления о рождении и смерти человека, верования, связанные с промыслами.

Большую работу по собиранию и исследованию тувинской шаманской поэзии провел М. Б. Кенин-Лопсан [1987; 1992]. Для нашей темы особую значимость представляет

его монография на тувинском языке «*Тыва чоннун бурунгу ужурлары*» («Традиционная этика тувинцев») [1994], которая посвящена традиционной тувинской культуре в целом. В ней в едином комплексе рассматриваются традиционный этикет тувинцев, обряды жизненных циклов человека, многие обычаи и религиозные верования, связанные с коллективными молениями. М. Б. Кенин-Лопсан, касаясь проведения обрядов, приводит 8 текстов заклинаний (духам-хозяевам огня, перевала, при окроплении молоком); 7 текстов благопожеланий (свадебные, при рождении ребенка; при первой стрижке волос), 2 текста восхвалений (борцу и скакуну). В результате своей многолетней собирательской работы тувинский ученый, выявил многие архаичные традиции и обряды этноса, которые не известны современному поколению.

В работе «Тувинские праздники. Историко-этнографический очерк» [1973] Г.Н. Курбатский, рассматривая в главе «Традиционные праздники» календарные и семейные обряды, наряду с народными песнями, приводит и образцы двух заклинаний, произносимых духам *обо* во время освящения местности, а также три текста свадебных благопожеланий невесте от ее родственников. В следующей книге «Тувинцы в своем фольклоре» [2002], он отводит большое место разным жанрам фольклора, в том числе и обрядовой поэзии. Описывая основные этапы свадебного обряда, приводит 5 текстов благопожеланий невесте, ее родителями и родственниками жениха, с подстрочным переводом на русский язык. Весьма ценным в этой работе является вывод о том, что тувинский фольклор продолжает оставаться живой, динамичной системой, отражающей традиционную культуру и мировоззрение народа.

Устное народное творчество алтайских тувинцев, живущих на территории Монголии, изучает немецкая фольклористка Э. Таубе. Подробно о своей исследовательской работе Э.Таубе пишет в предисловии к книге «Сказки и предания алтайских тувинцев». Она отмечает, что кроме этнографического материала, в сомоне Ценгел Баян-Улэгэйского аймака Монголии ею были записаны «120 песен (*ыр*), 17 шаманских заклинаний, 50 благословений (*алгыш*) и восхвалений (*мактаар*), около 800

пословиц (*джемчен сес*) и загадок (*дывызык*) и 90 сказок (*тоол*), историй (*теeko*) и мифов (*домак*)» [1994: 18]. Однако данные тексты обрядовой поэзии до сих пор не опубликованы.

Началом научного фольклористического осмысления жанров тувинской обрядовой поэзии явилась глава «*Алгыш-йорээлдер*» (Благопожелания), написанная Ч.Ч. Куулар в учебном пособии на тувинском языке «*Тыва улустуһ аас чогаалы*» («Очерки тувинского фольклора») [1976: 132-141]. В этой работе автор впервые дал научную классификацию благопожеланий. Исследователь, анализируя каждый вид благопожеланий, описывает обрядовые действия и приводит характерные для них образцы, а также дает краткий анализ их поэтического языка. Эта работа, с одной стороны, явилась первой по разработке классификации тувинских благопожеланий. С другой же – она не исчерпывает жанровой сущности тувинской обрядовой поэзии.

В 1990 году в свет вышел сборник «*Алгыш-йорээлдер*» (Тувинские благопожелания), составленный этномузыкологом З.К. Кыргыз. Исследователь включает в него ряд ранее не публиковавшихся архивных текстов благопожеланий (86 образцов) и дает краткое описание обрядов. Принимая классификацию Ч.Ч. Куулара, все благопожелания З.К. Кыргыз разделила на три основные тематические группы, исходя из тематики благопожеланий:

- 1) благопожелания, связанные с семьей;
- 2) заклинания, относящиеся к семейно-бытовой жизни, к духам-хозяевам местности и рек;
- 3) благопожелания, связанные с трудовой деятельностью человека.

При этом составитель включает в первую группу «благопожелания, связанные с семьей», тексты восхвалений (призывание борца – *моге кыйгырары*, победившему скакуну – *эрткен аътка мактал*), а в третьей группе «благопожелания, связанные с трудовой деятельностью» З.К. Кыргыз относит благопожелание человеку, отправляющемуся в дальнюю дорогу (*ырак черже аъттаныр кижиге йорээл*).

В настоящее время в секторе фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (г.Новосибирск) идет работа над

рукописью тома «Обрядовый фольклор тувинцев» в многотомной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

### 3.2. Классификация произведений обрядовой поэзии

В системе фольклора обрядовая поэзия представляет собой особую область, которая разделяется на определенные жанры. Проблема классификации обрядовой поэзии тюркских народов Сибири является в фольклористике одним из важнейших и малоизученных вопросов, требующих специального рассмотрения. Исследования, посвященные критериям разграничения жанров обрядового фольклора, к сожалению, отсутствуют.

У тувинцев, как и у большинства народов Сибири (алтайцев, хакасов, якутов и др.), терминология жанров обрядовой поэзии является многозначной. В народной терминологии тувинцев все произведения обрядовой поэзии, несмотря на разное содержание, объединены общим понятием *алгыш-йөрээл*, в значении «благословение, напутствие». «*Алгыш*» – исконное тюркское слово (ср. *алкыш* - алт., *алгыс* – хак., *алгыс* - якут.), «*йөрээл*» – заимствованное у монголоязычных народов (ср. *юроол* - бурят., *ероол* – монг.). Видимо, изначально слово «*алгыш*» означало любые словесные сопровождения обрядового действия, будь то обращения к божествам, людям и т.д. Позднее в тувинской культуре появилось синонимичное первому монгольское слово «*йөрээл*». В процессе длительного исторического развития этот термин наряду со словом «*алгыш*» приобрел более широкую семантику и стал обозначать все произведения обрядовой поэзии. До недавнего времени в тувинской среде для обозначения благопожеланий оба эти слова использовались как тождественные. Однако, в последние годы, в научных изданиях и обыденной речи носителей культуры, чаще употребляется слово «*йөрээл*», так как с понятием «*алгыш*» многие связывают шаманские призывания. В нашей же работе для обозначения жанра благопожеланий мы пользуемся термином «*йөрээл*», а для шаманских призываний – термином «*алгыш*».

Все эти жанры обрядовой поэзии объединяет ряд **общих признаков**, а именно: вера в магию слова, исполнение во время обрядовых действий; способы достижения цели – с помощью слова и действий; свободная стихотворная форма; определенный набор общефольклорных изобразительных средств. Однако при более глубоком изучении и сопоставлении выявляются специфические особенности, присущие каждому из них. В нашем исследовании при определении границ жанров обрядового фольклора мы будем исходить из положения В.Я. Проппа о том, что: «специфика жанра состоит в том, какая действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено» [1976: 36]. Можно выделить жанровые признаки, на основе которых возможно разграничение жанров обрядового фольклора. Это, во-первых, **обрядовая функция**, во-вторых, **композиционная структура** и, в-третьих, **адресная направленность**. Эти признаки, на наш взгляд, в классификации тувинского фольклорного материала должны выступать **критериями разграничения жанров** тувинской обрядовой поэзии.

### **Обрядовая функция**

В процессе обрядовых действий фольклорные тексты, являющиеся неотъемлемой частью определенного ритуала, имеют разные цели и функции.

Основной обрядовой функцией произнесения заклинаний (*чалбарыг*) является мольба о помощи к различным духам-хозяевам, с целью получения желаемых благ. Заклинания исполнялись во всех коллективных и индивидуальных культовых обрядах.

Для благопожеланий (*йөрээл*) основной обрядовой функцией является пожелание счастливого будущего, призывание счастья и изложение напутствия. Они произносятся при всех семейно-бытовых и календарных обрядах.

Обрядовая функция восхвалений (*мактал*) заключается в прославлении определенных достоинств и качеств победивших в состязаниях борцов и скакунов. Восхваления исполняются после проведения коллективных обрядов во время спортивных

состязаний: национальной борьбы – *хуреш* и конных скачек – *аът чарыжы*.

Основной функцией самого древнего вида скотоводческих заговоров «приручение матки животных к приплоду» (*мал алзыры*) является произнесение звуко-символических слов, с целью успокоения и приручения самок животных к их детенышам. Этот заговор исполняется во время специального скотоводческого обряда (*мал алзыры*).

Главной функцией другого вида скотоводческого заговора, посвященного поясничному позвонку и атланту – *хей-оорга*, *молдурук алгаары* является призывание души (*кут*) домашних животных на свои стойбища. Он исполняется после забивания скота и поедания мяса с этих костей.

Основная цель произнесения проклятий (*каргыш*) – это нанесение вреда конкретному человеку.

### **Композиционная структура**

Композиция любого произведения обрядовой поэзии, обусловлена его прагматическим характером, связью с ритуалом. Анализируемые нами образцы отличаются разной композиционной структурой. Тексты каждого жанра состоят из разных семантических блоков, несущих основную идею произведения.

Заклипания могут состоять из нескольких семантических компонентов (от трех до одного). Для них постоянным является компонент, выражающий просьбу. Остальные же жанры – благопожелания, восхваления, скотоводческие заговоры и проклятия содержат только один семантический блок. Для благопожеланий – это компонент благословения, изложения напутствия, пожелания счастья. Для восхвалений – элемент славословия. Для проклятий – компонент негативного пожелания.

### **Адресная направленность**

Третьим определяющим фактором в разграничении жанров является адресная направленность, т.е. объект воздействия, на которого направлено действие слова.

В заклинаниях люди обращаются к сверхъестественным существам, различным духам-хозяевам; благопожелания и

проклятия адресуются конкретным людям; восхваления – борцам и скакунам; скотоводческие заговоры – маткам домашних животных.

Итак, произведения каждого жанра тувинского обрядового фольклора, преследуя разные цели, имеют разных адресатов. Определение основных критериев разграничения жанров (обрядовая функция, композиция, адресная направленность) позволило установить, что обрядовые тексты относятся к самостоятельным жанрам: 1) заклинание (*чалбарыг*); 2) благопожелание (*йөрээл*); 3) восхваление (*мактал*); 4) скотоводческий заговор (*мал алзыры; хей-оорга, молдурук алгаары*); 5) проклятие (*каргыш*).

Таблица 1.

| Жанр                   | Субъект     | Цель                                       | Адресат       | Воздействие        |
|------------------------|-------------|--------------------------------------------|---------------|--------------------|
| Заклинание             | Отправитель | просьба                                    | Духи-хозяева  | Желаемый результат |
| Благопожелание         | Отправитель | Доброе пожелание                           | Человек       | Желаемый результат |
| Восхваление            | Отправитель | славословие                                | Борец, скакун | Желаемый результат |
| Проклятие              | Отправитель | Негативное пожелание                       | человек       | Желаемый результат |
| Скотоводческий заговор | Отправитель | Успокоение, призывание души ( <i>кут</i> ) | Животное      | Желаемый результат |

Такое выделение обрядовых произведений в самостоятельные жанры необходимо для дальнейших углубленных исследований особенностей обрядового фольклора.

### **Заклинания (*чалбарыглар*)**

Традиционные заклинания – *чалбарыглар* находятся в тесной взаимосвязи с ранними культами и верованиями тувинцев. Они отражают веру древнего человека в могущественных духов-хозяев, чья сила и власть не подвергались сомнению. В мифологическом сознании человека духи-хозяева представляли как единственных помощники и защитники, чьей благосклонности можно было добиться почитанием и преклонением перед ними. В противном случае они могли быть враждебны по отношению к человеку. Поэтому люди в заклинаниях обращаются к разным



духам-хозяевам (ээ), природным стихиям (грозе, грому) и т.д., полагая, что именно от их настроения зависит вся дальнейшая жизнь и удача в любом деле. *Чалбарыглар*, по народным верованиям, обладают чудодейственной силой и помогают быть услышанными и поддержанными духами-хозяевами в получении помощи в наиболее важных случаях жизни.

Основной обрядовой функцией заклинаний, как одного из обязательных звеньев проводимого обряда, является испрашивание милости и покровительства, удачи и счастья для себя (при индивидуальных обрядах) или для всех сородичей (при коллективных обрядах). Заклинание, в отличие от других обрядовых жанров: благопожеланий, восхвалений, заговоров и проклятий, сопровождается обязательным подношением дара – (жертвоприношения / угощения) духам-хозяевам. Это делается перед произнесением или во время произнесения заклинаний. Обязательное подношение дара при произнесении заклинания можно объяснить тем, что простой смертный человек, вел «диалог» с могущественными духами.

Заклинания исполнялись в песенной (в том числе приемом горлового пения) или речитативной форме и в сопровождении национальных музыкальных инструментов (струнных игил, *бызаанчы*, варгана - *хомус* и др.).

По тематике заклинания можно условно разделить на культовые и промысловые. К культовым относятся заклинания, обращенные к различным духам-хозяевам: огня (*от ээзи*), обо (*оваа ээзи*), целебного источника (*аржаан ээзи*), реки (*суг ээзи*), грома и грозы (*диңмирээшкин, чаңнык ү езинде*), священных деревьев (*ыяш ээзи*), перевала (*арт ээзи*), при окроплении молоком (*чажыг кылырда*), во время выкапывания лекарственных трав (*эм-оьттар казарда*) и т.д. В этих обрядах заклинания являются вербальным средством для испрашивания милости и покровительства, устранения бед, напастей и других нежелательных явлений у духов-хозяев. Например, к духу-хозяину целебного источника - *аржаана*, человек обращается с таким заклинанием:

|                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Алаштың алдын аржааны,</i>       | <i>Золотой целебный источник</i>    |
| <i>Аар даштыг, алдын эртинелиг!</i> | <i>Алаша,</i>                       |
| <i>Аарыг-аржык</i>                  | <i>Со священным, чистым камнем,</i> |
| <i>Амыр-мерген эттинзин.</i>        | <i>золотым сокровищем!</i>          |
| <i>Авыралдадым,</i>                 | <i>От болезни</i>                   |
| <i>Агым, көгүм багладым,</i>        | <i>Метко-легко вылечи меня.</i>     |
| <i>Ачылгы бай Алаш, хайыракан!</i>  | <i>Я прошу милости,</i>             |
|                                     | <i>Развешиваю чалама* белого и</i>  |
|                                     | <i>синего цветов.</i>               |
|                                     | <i>Благодатный богатый Алаш,</i>    |
|                                     | <i>хайыракан**</i>                  |

[РФ ТИГПИ т.14, д.62].

Промысловые заклинания составляют моления охотников и рыбаков к духам-хозяевам промысловых мест, об удаче в охоте или рыбной ловле.

|                                    |                                         |
|------------------------------------|-----------------------------------------|
| <i>Аттыг дээш адап келдим,</i>     | <i>К тебе, имеющему имя, я пришел,</i>  |
| <i>Сураглыг дээш сурап келдим.</i> | <i>Тебя, имеющего известность, я</i>    |
| <i>Авыра, азыра Алдай таңдым!</i>  | <i>искал.</i>                           |
| <i>Удур уткуп, доора дозуп,</i>    | <i>Помилуй, подари моя Алдай</i>        |
| <i>Алды араатандан хайырла.</i>    | <i>тайга!</i>                           |
| <i>Кара киштиң караандан дизе,</i> | <i>Выходи навстречу, сделай засаду,</i> |
| <i>Эрэн киштиң эрнинден дизе,</i>  | <i>Одари [меня] разными зверями.</i>    |
| <i>Дилгиниң кызылындан,</i>        | <i>Шкуру черного соболя дай</i>         |
| <i>Алдының шокарындан</i>          | <i>нанизать за глазницы,</i>            |
| <i>хайырла!</i>                    | <i>Шкуру светлого соболя дай</i>        |
|                                    | <i>нанизать за губы,</i>                |
|                                    | <i>Если лису, то рыжую,</i>             |
|                                    | <i>Если рысь, то пеструю, подари!</i>   |

[РФ ТИГПИ т.301, д.2154].

**По композиции** все анализируемые нами тексты заклинаний, независимо от их тематики, имеют одинаковую форму. Они состоят из трех смысловых блоков: **обращения-восхваления – описания угощения-жертвоприношения – просьбы к духам-хозяевам.** Они не имеют строгой последовательности:

\* чалама – жертвенные полоски материи, развешиваемые на культовых местах

\*\* хайыракан – почтительное название божества

некоторые смысловые блоки могут меняться местами или вовсе отсутствовать. Обязательным же, устойчивым смысловым блоком для всех заклинаний является изложение просьбы. Следовательно, исходя из композиционной структуры заклинаний, их условно можно разделить на три группы:

1 – трехчастные заклинания, содержащие все три смысловых блока: обращение-восхваление духов-хозяев – описание угощения – жертвоприношения, преподносимого им, – просьба к духам;

2 – двухчастные заклинания, содержат только часть из трех блоков: просьбы к духам – описание угощения – жертвоприношения, преподносимого им **или** обращение-восхваление духов-хозяев – просьба к духам;

3 – одночастные заклинания, имеющие только один блок с просьбой, обращенной к высшим силам.

Примером первой группы является следующее заклинание охотника, обращенное к духу-хозяину тайги, состоящее из трех смысловых блоков:

- |                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| <i>1 Кара шайым хайындыргаиш,</i>    | <i>Вскипятив свой черный чай,</i>    |
| <i>2 Хамык чемим делген салгаиш,</i> | <i>Всю имеющуюся еду расставив,</i>  |
| <i>3 Алдайның алды кырлыг</i>        | <i>С шести горных хребтов Алтая</i>  |
| <i>4 Артыжын өргүп салдым.</i>       | <i>Можжевельник я преподнес.</i>     |
| <i>5 Бажында меңгилег,</i>           | <i>С обвалами у подножия,</i>        |
| <i>6 Баарында көшкелиг,</i>          | <i>С вечным снегом на вершине,</i>   |
| <i>7 Аштаан чүве</i>                 | <i>[К тебе] голодный,</i>            |
| <i>8 Айтырып кээр,</i>               | <i>Испрашивая, приходит,</i>         |
| <i>9 Сускаан чүве</i>                | <i>[К тебе] жаждущий,</i>            |
| <i>10 Сураглап кээр,</i>             | <i>Расспрашивая, приходит,</i>       |
| <i>11 Ачылыг, хайыралыг,</i>         | <i>Благодатная, милостивая,</i>      |
| <i>12 Алдын-кызыл таңдым!</i>        | <i>Красно-золотая моя тайга</i>      |
| <i>13 Идик –хевим элетпе,</i>        | <i>Обуви-одежде моей не дай</i>      |
|                                      | <i>износиться</i>                    |
| <i>14 Ал-ботту могоатпа,</i>         | <i>Меня утомляться не заставляй,</i> |
| <i>15 Ийистиң эжин,</i>              | <i>Из двойни,</i>                    |
| <i>16 Чангыстың бодун,</i>           | <i>Только одну,</i>                  |
| <i>17 Кырган дижениңден,</i>         | <i>Старую белку</i>                  |
| <i>18Кыдыг – кызыгаарындан,</i>      | <i>С дальних окраин,</i>             |
| <i>19 Кулаан</i>                     | <i>Уши,</i>                          |

|                         |                        |
|-------------------------|------------------------|
| 20 Кумнап,              | Затыкая [ей],          |
| 21 Караан               | Глаза,                 |
| 22 Хаптап,              | Затыкая [ей],          |
| 23 Өршээ хайыралап,     | Милуя, щадя,           |
| 24 Өргүп берем, таңдым! | Преподнеси, моя тайга! |

[РФ ТИГПИ т.266, д.866].

В данном заклинании I блок – описание жертвоприношения (строки 1-4); II блок – текст обращения-восхваления (строки 5-12); III блок – текст просьбы (строки 13-24).

Ко второй группе можно отнести заклинание, произносимое во время освящения обо (оваа), где I блок – обращение-восхваление (строки 1-4); II – просьба (строки 5-7).

|                                             |                                              |
|---------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 1 Бурунгу өгбелерниң чурттап чорааны        | На земле, где жили древние предки,           |
| 2 Буурул баштыг Алдай таңдым!               | Моя седоглавая Алтай тайга!                  |
| 3 Эрте-бурун өгбелерим чурттап чорааны      | С древних пор, где жили мои предки,          |
| 4 Экти бедик Алдай таңдым!                  | Моя высокогорная Алдай тайга!                |
| 5 Экини хайырлаңар,                         | Помилуй лучшим,                              |
| 6 Бакты чайладыңар, Хайыралыг Алдай таңдым! | Отстрани дурное, Моя милостивая Алтай тайга! |

[РФ ТИГПИ пл.399].

Примером заклинания, состоящего только из одного компонента – просьбы, является заклинание охотника, в котором он просит у духа-хозяина тайги подарить определенного зверя:

|                            |                                                      |
|----------------------------|------------------------------------------------------|
| Дазыл дег мыйыстыыңдан,    | Имеющего, как корень, [большие] панты,               |
| Дазагар эмиглиңден,        | Имеющего, [раздутое] вымя,                           |
| Соп чиир чилиглиңден,      | Упитанного животного, имеющего вкусный костный мозг, |
| Сорулаар чаглыыңдан,       | Имеющего [много] жирного мяса,                       |
| Дыңнаар кулаан дуушкуннеп, | Заткнув [его] слышащие уши,                          |

*Көөр караан көжегелеп,                      Закрыв [его] видящие глаза,  
Удур уткудуп,                                      Выведи навстречу,  
Доора дозудуп,                                    Поставь поперек,  
Хайырла, хайыракан!                         Подари, хайыракан!  
[РФ ТИГПИ т. 269, д.2020].*

### **Благопожелания (йөрээлдер)**

Благопожелания являются одним из самых распространенных и любимых жанров тувинского народа. Они придают семейно-бытовым и календарным обрядам торжественность и понимание значимости совершаемого ритуала.

Разнообразна и богата тематика благопожеланий. В них нашли отражение многие стороны народной жизни тувинцев: мировоззрение, нравственные принципы, идеалы, основы традиционной педагогики и т.д. Каждый тувинский *йөрээл* соотнесен с определенным обрядом, чем и обусловлены многие его специфические черты.

*Йөрээлы* посвящаются непосредственно людям и содержат добрые пожелания, с верой в их счастливое и богатое будущее. При завершении исполнения благопожелания все участники торжества произносили традиционную фразу: «*Йөрээл доктаазын*» – «Пусть *йөрээл* сбудется» (букв.: «пусть благопожелание остановится»).

Основной целью благопожеланий является призывание счастья (в его понимании носителями культуры) и предсказание будущих благ адресату. Каждый *йөрээл* содержит в себе магический, эстетический и дидактический смыслы.

Традиционные обряды, в которых произносятся благопожелания, подразделяются на семейно-бытовые и календарные. К семейно-бытовым относятся следующие благопожелания: свадебные; родильные (при рождении ребенка – *уруг төрүттүнгенде йөрээл*; при закапывании плаценты – *уруг савазы шыгжаарда йөрээл*; при хранении пуповины – *хин шыгжаарда йөрээл*); при стрижке волос ребенка на третьем году жизни.

К календарным благопожеланиям относятся новогодние, производственно-скотоводческие (при стрижке овец – *хой*

*кыргыырда; при катании войлока – кидис кылырда; при взбивании шерсти – дук кагарда; при кастрировании домашних животных – мал-маган актаарда; при обработке шкур – алгы эттээрде; при переездах на весеннее, летнее, осеннее и зимнее стойбища – чазаг, кыштаг, кузег болгаш кыштаг көжсерде).*

В семейно-бытовых благопожеланиях преобладают дидактический и назидательный смысл. Приведем в качестве примера свадебное благопожелание, записанное в 1979 году от знатока старины С.Ч. Саая из деревни Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского района, которое должен произносить на свадьбе отец невесты:

|                                       |                                       |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Урууңну ыглатпайн өстүр,</i>       | <i>Расти дочку, не доводя [ее] до</i> |
| <i>Улугну хүндүлөп чор, уруум.</i>    | <i>слез,</i>                          |
| <i>Ине сыптаар кыстыг бол, уруум.</i> | <i>Уважай взрослых, моя дочь.</i>     |
| <i>Бак сөстү</i>                      |                                       |
| <i>Бажың ажыыр,</i>                   | <i>Имей дочку, [умеющую] вдевать</i>  |
| <i>Эки сөстү</i>                      | <i>нитку в иголку, моя дочь.</i>      |
| <i>Эктиң ажыыр салып чор, уруум.</i>  | <i>Плохое слово</i>                   |
| <i>Үнген-киргени</i>                  | <i>Из головы выброси,</i>             |
| <i>Хүндүлөп чор.</i>                  | <i>Хорошее слово</i>                  |
| <i>Ушкан-турганы</i>                  | <i>Имей за плечами, моя дочь.</i>     |
| <i>Тургузуп чор.</i>                  | <i>Приходящего-уходящего</i>          |
| <i>Кирген кижги</i>                   | <i>Уважай.</i>                        |
| <i>Куруг үндүрбе,</i>                 | <i>Упавшего –</i>                     |
| <i>Чанган кижини</i>                  | <i>Поднимай.</i>                      |
| <i>Үдөп чор, уруум.</i>               | <i>Заходящего [в дом гостя]</i>       |
|                                       | <i>Без [подарков] не отпускай,</i>    |
|                                       | <i>Собирающегося домой</i>            |
|                                       | <i>Провожай, моя дочь.</i>            |

[РФ ТИГПИ т.292, д.2121].

Как видно из этого примера, в свадебных благопожеланиях выражаются не только пожелание добра, но и даются наставления, житейские советы молодоженам.

В своей структуре благопожелания, независимо от адресата, в отличие от заклинаний, имеют один смысловой блок – это изложение напутствия, пожелание счастья:

|                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Кодан сыңмас</i>            | <i>Пусть в загоне</i>                |
| <i>Малдыг болзун!</i>          | <i>Скот не помещается!</i>           |
| <i>Аалынга сыңмас</i>          | <i>Пусть в загоне</i>                |
| <i>Анай-хураганныг болзун!</i> | <i>Козлята-ягнята не помещаются!</i> |
| <i>Өг долдур</i>               | <i>Пусть юрта</i>                    |
| <i>Ажы-төлдүг болзун!</i>      | <i>Будет полна детьми!</i>           |
| <i>Сагган сүдү</i>             | <i>Пусть выдоенное молоко</i>        |
| <i>Сава сыңмас болзун!</i>     | <i>Не вмещается в посуду!</i>        |
| <i>Чажыг сүзүү</i>             | <i>Пусть окропляемое</i>             |
| <i>Элбек болзун!</i>           | <i>Будет обильным!</i>               |
| <i>Аъш-чечи</i>                | <i>Пусть еда-пища</i>                |
| <i>Амданныг болзун,</i>        | <i>Будет вкусной!</i>                |
| <i>Кеткен хеви</i>             | <i>Пусть надетая одежда</i>          |
| <i>Хевингир болзун!</i>        | <i>Будет удобной!</i>                |

[РФ ТИГПИ т.293, д.2125].

### **Восхваления (славословия) борцов и скакунов (макталдар)**

В жанре *макталов* одобряются и воспеваются лучшие качества и свойства тех, к кому они обращены.

Слово *мактал* имеет в тувинском языке следующие значения: 1) «хвала, похвала, одобрение»; 2) «благодарность» [ТРС, 196: 286]. В нашем случае *мактал* употребляется в первом значении.

Особо следует отметить, что восхваление как наиболее древний жанр существует в народно-поэтическом творчестве монголоязычных народов: бурят, монголов (*магтаал*). Среди тюркоязычных народов жанр восхвалений имеется только у тувинцев. Это можно объяснить территориальной близостью, культурным взаимодействием тувинского и монгольского народов. Однако имеются характерные признаки, присущие только тувинским *макталам*. Если в фольклоре монголоязычных народов имеются три вида восхвалений: скакуну, лучшему борцу и меткому стрелку [Бардаханова, 1992; Жуковская, 2002], то в тувинском фольклоре восхваление меткому стрелку отсутствует. Монгольские и бурятские тексты восхвалений имеют больший объем (могут состоять из 30-40 стихотворных строк), тувинские же состоят из 10-15 стихотворных строк.

*Макталы* близки *йөрээлам*: они также выражают позитивные пожелания, обращены к доброму, проникнуты прекрасным. Однако отличаются от них временным планом. В *йөрээлах* высказываются пожелания на будущее, а в *макталах* восхваляются борцы и скакуны, особо отличившиеся в проходящих состязаниях в реальной действительности.

*Макталы* адресуются борцам и скакунам, чтобы восславить их определенные качества и достоинства. По форме исполнения, как и предыдущие жанры, восхваления бытуют в двух видах: песенном и речитативном. Они, как и *йөрээлы*, произносятся торжественно-приподнятым тоном.

*Макталы* подразделяются на следующие группы: 1) призывание борца (*мөге кыйгырары*); 2) восхваление победившего борца (*шүүлген мөгеге мактал*); 3) восхваление победившего скакуна (*шүүлген аътка мактал*).

В обрядах восхваления выполняют панегирическую и эстетическую функции. Панегирическая – имеет своей целью славословие всех лучших свойств и качеств того, о ком говорится в них. Эстетическая – связана с художественной реализацией чувства прекрасного и народных представлений о красоте.

|                                     |                                        |
|-------------------------------------|----------------------------------------|
| <i>Хүмүш болган чүген суккан,</i>   | <i>С серебряной уздечкой,</i>          |
| <i>Арт болган делгем.</i>           | <i>Широкий, словно перевал.</i>        |
| <i>Аңгайган улуг эзерлиг,</i>       | <i>С большим седлом,</i>               |
| <i>Хову болган чонактыг,</i>        | <i>С потником, словно перевал,</i>     |
| <i>Тос коннун кожа тырткан,</i>     | <i>Девятью подпругами стянутый,</i>    |
| <i>Кудургазын баглап тырткан...</i> | <i>Задней подпругой привязанный...</i> |

[РФ ТИГПИ т.292, д.2121].

Как видим, в эстетических воззрениях тувинского народа, прежде всего, обнаруживается традиционный хозяйственный уклад жизни, влияние скотоводческого быта. Как отмечает Ю.Б. Борев, «национальный характер эстетического чувства обусловлен конкретным своеобразием общественно-исторического опыта данного народа» [Борев, 1960: 129].

По композиции *мактал*, независимо от того, кому он посвящается (борцу или скакуну), состоит только из одного семантического компонента – текста восхваления. Например,



скакуну, пришедшему на финиш первым, возносили хвалу, описывая его масть, скаковые качества, снаряжение:

|                             |                                       |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| <i>Каң-демир чүгенниг,</i>  | <i>С железно-стальными уздечками,</i> |
| <i>Хартыга дег түрлүг,</i>  | <i>Грозный, как ястреб,</i>           |
| <i>Кайгамчыктыг чүгүрук</i> | <i>Удивительно быстроногий,</i>       |
| <i>Кара доруг аьдым</i>     | <i>Мой темно-гнедой скакун</i>        |
| <i>Эртип келди,</i>         | <i>Прискакал первым,</i>              |
| <i>Өршээ!</i>               | <i>О, помилуй!</i>                    |

[РФ ТИГПИ т.293, д.2125].

Призывание борца к состязанию также произносилось с целью восхваления и поднятия должного настроения:

|                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Дээлдиген дег тевингир,</i>     | <i>Как сокол быстрый,</i>           |
| <i>Хартыга дег кашпагай, мөге!</i> | <i>Как ястреб проворный, борец!</i> |
| <i>Онаан үндүрүңер!</i>            | <i>На поединок приглашаем!</i>      |

[РФ ТИГПИ т.265, д.1092].

### **Скотоводческие заговоры**

В русской фольклористике под заговорами понимаются словесные «формульные тексты магического характера, употреблявшиеся для достижения желаемого результата» [СЭП, 1991: 43]. В отличие от заговоров славянских народов, в фольклорных традициях многих тюрко-монгольских этносов (алтайцев, хакасов, бурят, монголов и др.) широко распространены скотоводческие заговоры, которые представляют собой только звуко-символические слова (термин Н.М. Кондратьевой). В устно-поэтическом творчестве тувинцев скотоводческие заговоры по наличию или отсутствию поэтического текста состоят из двух видов: 1) заговоры, произносимые в обрядах приручения матки животного к приплоду – *мал алзыры*; 2) заговоры, посвященные костям домашних животных, которым тувинцы придавали магические свойства: атланту и последнему поясничному позвонку – *молдурук болгаи хей-оорга алгаары*.

**Приручение матки животного к приплоду (детенышей домашних животных к самкам) – мал алзыры**, на наш взгляд, является одним из древнейших видов скотоводческих заговоров, возникших в давние времена. Они, играя важную

роль в животноводческих традициях у тюрко-монгольских народов, не имеют поэтического текста, а состоят только из звукосимволических слов. У тувинцев скотоводческий заговор – «*мал алзыры*» (приручение матки животного к приплоду) также состоит из напевных звукоформ, произносимых для достижения максимально желаемого результата. Для этой цели обычно прибегают к специальным звукам-символам, существующим испокон веков в арсенале народного знания о повадках, привычках домашних животных и закрепленных за определенным их видом. Именно эта особенность подобных заговоров позволяет нам считать их одной из ранних форм устно-поэтического творчества. Древние люди полагали, что использование звукосимволических слов оказывает сильное воздействие на самку домашнего животного, способствует «пробуждению» материнского инстинкта. Н.М. Кондратьева, изучая подобные заговоры у алтайских теленгитов, пишет: «В культуре теленгитов существует представление о том, что самка не сама бросает детеныша – ее заставляют так поступить враждебные человеку духи. Для нейтрализации негативного влияния духов проводится обряд, центральным звеном которого является пение заговора» [Кондратьева, 1996: 7]. Видимо, такие же представления лежат в основе тувинских заговоров.

Скотоводческие заговоры у тувинцев исполнялись преимущественно женщинами в разных случаях: когда matka не подпускала своего детеныша к себе и отказывалась его кормить, либо когда matka новорожденного погибала, и нужно было приучить оставшегося детеныша к другой, чтобы спасти молодняк от голодной смерти, а также для успокоения во время доения. Тогда и прибегали к пению заговора, состоящего из звукосимволических слов, оказывающих магическое успокаивающее воздействие на маток животных, снимающих стресс. Особенно при весеннем отеле животных, хозяева заносили в свое жилище детенышей, родившихся слабыми. Поэтому они приобретали иной незнакомый запах для матки животного. Из-за этого в большинстве случаев она не подпускала новорожденного к себе и отказывалась кормить. «Заговор вообще не предполагает никаких слушателей, кроме животного, к которому он обращен.

Такая «закрытость» традиции обуславливает высокую степень индивидуализации напевов заговоров и обеспечивает их защищенность от различного рода влияний» [Кондратьева, 1996: 7].

В зависимости от пород домашних животных, различаются и сами обрядовые тексты приучения матки животных к приплоду – *мал алзыры*: «приучение овцы к ягненку» (*хой алзыры*), «приучение козы к козленку» (*өшкү алзыры*), «приучение коровы к теленку» (*инек алзыры*), «приучение кобылицы к жеребенку» (*бе алзыры*), «приучение верблюдицы к верблюжонку» (*теве алзыры*) [ПМА, 2001].

Однако выполняемые обрядовые действия были всегда одинаковыми независимо от породы домашнего животного. Прежде чем подпустить детеныша к матке, смазывали его хвост подсоленной водой или молоком. Когда детеныш подходил к матке, женщина, совершающая обряд, начинала произносить заговор. Слова заговоров варьировались применительно к какому-либо виду животных. Приучали овец словами «*тфо-тфо*» или «*тпро-тпро*», коз – «*чу-чу*», коров – «*хөөг-хөөг*», кобылиц – «*кру-кру*» [Кыргыз, 1992: 22]. Под действием этих звукосимволических слов, матка начинала лизать хвостик малыша, тем самым, подпуская к вымени. Заговор мелодично пелся до тех пор, пока матка не привыкала к детенышу настолько, чтобы свободно стала подпускать его к себе. «Считается, что заговоры обладают огромной силой воздействия – после исполнения заговора самка не только начинает кормить детеныша, но и в дальнейшем никогда не отказывается от новорожденных» [Кондратьева, 1996: 8].

Заговор для овец:

Тфо-тфо, тфо-тфо...

Для коз:

Чу-чу, чу-чу...

Для коров:

Хөөг-хөөг, хөөг-хөөг...

Для кобылиц:

Кру-кру, кру-кру...

Для верблюдиц:

Куур-куур, куур-куур ...

[ПМА].

Таким образом, каждой отдельной породе домашних животных предназначены свои специальные звуко-символические слова, которые являются постоянными и неизменными.

**В обрядах, проводимых для увеличения количества скота** главными вербальными компонентами являются заговоры, которые состоят из поэтических текстов. Они, по нашей классификации, составляют вторую группу скотоводческих заговоров.

Тувинцы, подобно другим кочевым скотоводческим народам, проявляли заботу о сохранении костей домашних животных и для этого проводили специальные магические обряды. В основе этих представлений лежит культ об умирающем и воскресающем звере, известный многим этносам, занимающимся охотой. В традиционной тувинской культуре это было связано с желанием скотовода-кочевника сохранить и умножить количество своего скота. По поверьям тувинцев, животные имеют жизненную силу, душу – *кут*. У домашних животных она находится в наиболее важных костях – атланте и последнем поясничном позвонке. В мифоритуальной традиции тувинцев считалось, что убитая скотина может повести за собой *кут* всего скота. Вот почему было необходимо бережно сохранить эти кости в целостности – для содействия в дальнейшем «оживлении». С этой целью после забивания домашнего скота и поедания мяса с этих костей проводились специальные обряды, способствующие призыванию *кут* животных. Основным элементом каждого такого обряда было произнесение заговоров.

Рассмотрим наиболее типичные образцы этих заговоров.

Атлант (*молдурук*) преподносили человеку, забившему скотину. После съедания мяса с этой кости, он должен был воткнуть в его отверстие несколько травинок и кусочков сала. На наш взгляд, в данном случае кусочки сала символизировали богатую жизнь, а травинки – неисчислимое умножение поголовья скота. После этого атлант сжигали на костре, произнося заговор:

|                                 |                                          |
|---------------------------------|------------------------------------------|
| <i>1 Согор дээш сокпадым,</i>   | <i>Ударяя, не хотел я убивать,</i>       |
| <i>2 Сояагып-соаягып өлдүң.</i> | <i>Ты сам умер от тяжкого изнурения.</i> |
| <i>3 Өлүрер дээш өлүрбедим,</i> | <i>Не хотел я убивать, чтобы убить,</i>  |
| <i>4 Өдээңге өөдип өлдүң.</i>   | <i>Ты сам умер от голода-истощения.</i>  |
| <i>5 Соккан черинден</i>        | <i>На том месте, где закололи,</i>       |
| <i>6 Шокар бызаа үнзүн!</i>     | <i>Пусть родится пестрый теленок!</i>    |
| <i>7 Өлүрген черинден</i>       | <i>На том месте, где зарезали,</i>       |
| <i>8 Өле бызаа үнзүн!</i>       | <i>Пусть родится сивый теленок!</i>      |

*[РФ ТИГПИ т.75, д.257].*

Как видно из примера, заговор состоит из двух частей. Первая часть (строки 1-4) содержит мотивы самооправдания и извинения перед животным. Оправдываясь, человек, проводящий обряд, тем самым заглаживает свою вину перед животным, а также хочет обезопасить себя от гнева убитого им существа. Доказывая свою непричастность к убийству, он тем самым убеждает себя в том, что животное умерло своей естественной смертью.

Вторая часть (строки 5-8) состоит из пожелания на будущее, а именно говорящий призывает душу (*кут*) животного в свое стойбище, что и является основной целью всего обряда. Пожелание носит явно заклинательный характер. Однако обе части преследуют одну общую цель: желание скотовода-кочевника воскресить убитое животное, увеличить свое поголовье скота.

С последним поясничным позвонком (*хей-оорга*) проводятся те же обрядовые действия, что и с атлантом. Заговор *хей-оорга* представляет собой диалог, построенный на иносказании, между двумя красноречивыми людьми. Его цель – наиболее красочно охарактеризовать, пояснить все особые приметы этой кости, уподобляя ее объектам особого величия или сказочным богатырям.

|                                             |                                                 |
|---------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| <i>– Эки эрниң хавааның сөөгү дег.</i>      | <i>– Это лобовая кость хорошего мужчины.</i>    |
| <i>– Эки эрниң хавааның сөөгү дег эвес,</i> | <i>– Это не лобовая кость хорошего мужчины,</i> |
| <i>Дүндүнгүр маадырның хавааның сөөгү.</i>  | <i>А лобовая кость угрюмого героя.</i>          |

- |                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| – Эки эрниц олунчаа дег.      | – Это седалище хорошего      |
| – Эки эрниц олунчаа дег эвес, | мужчины.                     |
| Эжен-Мергенниң олунчаа.       | – Это не седалище хорошего   |
| – Эки ыттың азыы дег.         | мужчины,                     |
| – Эки ыттың азыы эвес,        | А седалище Эжен-Мергена.     |
| Тайганың сарыг ыдының         | – Это клык доброй собаки.    |
| азыы...                       | – Это не клык доброй собаки, |
| [РФ ТИГПИ т.57, д.253].       | А клык желтой собаки тайги*  |

Этот пример показывает, что люди, участвующие в таких диалогах, вкладывали свой поэтический дар, чтобы образно и лаконично описать все зримые приметы этой кости, уподобив их по внешнему виду другим костям. Это еще раз подтверждает особое внимание к данной кости, так как в ней находится *кут* животного. В таких иносказательных диалогах выходил победителем наиболее красноречивый человек.

Таким образом, рассмотренные нами заговоры *хей-оорга* и *молдурук* позволяют говорить о том, что в них сохранились отголоски древнего культа умирающего и воскресающего зверя. При проведении этих ритуалов заговоры как словесные компоненты обрядового действия играют важную роль. В настоящее время скотоводческие заговоры атланту и последнему поясничному позвонку продолжают бытовать в основном среди пожилых людей сельского населения.

**Проклятия (*каргыштар*)** выступают в бинарной оппозиции с *йөрээлами* (благопожеланиями), «...отталкиваясь от некоей общепринятой нормы, они полностью отрицали ее, создавая мир перевернутых ценностей» [Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989: 172].

Основная функция проклятий заключается в том, чтобы нанести вред проклинаемому, наслав на него всевозможные бедствия. Объектом магического воздействия, т.е. адресатом, является конкретный человек. Произнесение проклятий, сопровождалось определенными действиями (киданием земли, разбрызгиванием крови красно-мухортой собаки, плеванием на землю и т.д.), которые также имели магическую силу воздействия на людей. Своей цели исполнители проклятий

---

\* клык волка

(*каргышчы*) пытались достичь разными способами и средствами. Проведение обряда проклятий – *каргыш салыры* имеет несколько разновидностей, которые называются по совершаемым действиям проклинателя: «*довурак чажары*» – «рассыпание песка», «*күске хоорары*» – «каление мышцы», «*кызыл-калдар ыт ханы чажары*» – «разбрызгивание крови красно-мухортой собаки», «*дүкпүртүнери*» – «сплевывание». Эти четыре способа являлись наиболее частыми магическими действиями, сопровождавшими произнесение проклятий. Однако нами записан и более редкий обряд такого рода. Например, в селе Шуй Бай-Тайгинского района в 2001 году во время Комплексной фольклорно-этнографической экспедиции, организованной ИФЛ СО РАН и ТИГПИ, удалось записать только описание обряда проклятия без поэтического текста, называемый «*хой кежин сояры*» – «снятие шкуры с живой овцы», который действительно во время произнесения текста проклятия, должен был сопровождаться снятием шкуры с живой овцы.

Рассмотрим примеры текстов проклятий, исполняемых *каргышчы*:

*Эзертээнин бөрү чизин, Оседланного – пусть волк съедает,*  
*Эзер чүктөп өрелензин. Носи на спине седло, бывая*  
*должником\**

*Эжикейин Эрлик алзын, Твою любимую пусть Эрлик \*\*\**  
*заберет,*

*Эжик эргип хинчектелзин. Мучаясь, будешь обходить*  
 [ПМА]. *[чужие] двери.*

Или:

*Кара черге ханың чаи, На черную землю пусть твоя кровь*  
*брызнет,*

*Чиңге дагга чилиң чаи. На горе Чинге, пусть твой костный*  
*мозг раскидают. Заблудись в*  
*густом лесу,*

*Кара шыргайга шыргайлат, Пусть придавит тебя плоским*  
*Калбак дашка базырт. камнем.*

[ПМА].

\* быть бедным, неимущим человеком, работающим на других людей

\*\*\* Эрлик – в мифологии тувинцев: владыка подземного мира

Из этих примеров видно, что *каргышчы* произносит проклятие с помощью иносказательных слов, не употребляя слова в их прямом значении. В первом тексте говорится о том, чтобы у проклинаемого человека не было скота, лошадей; чтобы человек был нищим бродягой. Основная мысль второго текста – пожелание адресату смерти.

Существует обряд проклятия, который называется *куске хоорары* – «каление живой мыши». Человек, который хотел провести данный обряд, должен был найти живую мышь. Эту мышку клал в горячий котел, стоявший на огне. Не дав ей оттуда выбежать, мышку калили на огне, от чего та умирала. И в это время, *каргышчы* произносил страшные слова проклятия. Текст данного обряда нами был обнаружен в Рукописном фонде ТИГПИ. Проклятие адресовано вору, похитившему скот:

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| <i>Мээң соом соңназын.</i>        | <i>Пусть идет моей дорогой.</i>   |
| <i>Мээң изим истезин.</i>         | <i>Пусть идет по моим следам.</i> |
| <i>Мээң чүвем чигген соятча</i>   | <i>Съевший мое, проклятый,</i>    |
| <i>Үре-төл чок сывы кургазын.</i> | <i>Без детей пусть засохнет.</i>  |
| <i>Ажы-төлүн,</i>                 | <i>Его детей,</i>                 |
| <i>Алган кадайын,</i>             | <i>Жену,</i>                      |
| <i>Алдынга бассын.</i>            | <i>Земля пусть придавит.</i>      |
| <i>Чааскаан чорзун.</i>           | <i>Пусть останется один.</i>      |
| <i>Согур чорзун.</i>              | <i>Пусть останется слепым.</i>    |

[РФ ТИГПИ т.57, д.253].

Первые две строки мыслятся как слова мыши. Ее мученическая смерть должна настигнуть адресата проклятия. Далее, как видно из текста, проклинаемому человеку до того, как он умрет, желали всякого зла.

Следует сказать, что проклятия бытовали и бытуют до сегодняшнего дня. Но по сравнению с другими жанрами, *каргыштар* в фольклорной традиции тувинцев существуют как бы «подпольно», являясь самым потаенным, «интимным жанром». Информанты очень неохотно делятся своими знаниями по этому вопросу. В материалах, записанных в Туве, есть четыре текста проклятий. Их малое количество объясняет менталитет тувинцев, в сознании устоялась мысль о греховности



сознательного словесного нанесения вреда любому. Это связано и с религиозным буддийским мировоззрением тувинцев, согласно которому любое живое существо священо.

Исходя из анализа всех имеющихся у нас источников можно дать следующие определения жанров обрядовой поэзии, учитывая при этом, что все они произносятся с целью достижения желаемого результата. С точки зрения поэтики их можно охарактеризовать как словесно-образные, структурно-ритмизованные формулы.

**Заклинания (чалбарыглар)** – поэтические тексты, обращенные к сверхъестественным существам с мольбой и просьбой о помощи.

**Благопожелания (йөрээлдер)** – поэтические тексты, с пожеланием добра, наставлениями и советами на будущее с положительной семантикой, обращенные к конкретному человеку.

**Восхваления борцов и скакунов (макталдар)** – это поэтические тексты, прославляющие определенные достоинства, качества борцов и скакунов с целью вдохновить на победу или вознаградить за успех.

**Приручение матки животных к приплоду (мал алзыры)** – это звукосимволические слова, исполняемые на мелодическом напеве, с целью успокоить матку домашнего животного, чтобы она приняла своего или чужого детеныша.

**Заговоры, посвященные костям животных, атланту и поясничному позвонку (хей-оорга, молдурук алгаары)** – это поэтические тексты, исполняемые для призывания души (*кут*) животных.

**Проклятия (каргыштар)** – это поэтические тексты, с негативными пожеланиями конкретному человеку, имеющие своей целью нанести ему вред.

### 3.3. Обряды детского цикла

В жизни любого общества с древних времен семейные обряды, посвященные различным моментам жизни человеческого коллектива и отдельных его индивидов, играют большую роль. Среди множества этих ритуалов, у тувинцев, как и у других

тюрко-монгольских народов, особо выделяются интересные и сложные обряды детского цикла, посвященные рождению ребенка (*уруг дою*), закапыванию плаценты (*уруг савазы шыгжаары*), хранению пуповины (*уруг хини шыгжаары*), первому подрезанию волос у трехлетнего ребенка (*уш харлыында баш хылбыктаары*). Однако тексты благопожеланий, включенные в структуру ритуала, не были предметом специального анализа. При таком подходе обрядовый текст, являющийся смысловой и сюжетной доминантной ритуала, оставался вне поля зрения ученых.

Особая роль в этих обрядах отводилась благопожеланиям (*йөрээлдер*), как магии доброго слова, обеспечивающей благополучие адресату. Слова и действия каждого обряда, выступая как части единого целого, дополняя друг друга, соотносились с главной идеей ритуала – обеспечение всяких благ адресату-ребенку.

Благословителями (*йөрээлчи*) могли выступать люди среднего и пожилого возраста. И это вполне понятно, так как по традиционным представлениям тувинцев человек, имеющий собственный жизненный опыт, произнося благословение, направлял молодых на правильный путь жизни, наставлял нравственным принципам своего общества. Подобное же представление имеется и у хакасов: «Согласно народной традиции, *алгысы* имел право выразить только зрелый человек, перешагнувший 40-летний возраст» [Бутанаев, 1996:189].

**Обряд, связанный с рождением ребенка – уруг дою.** Рождение ребенка, независимо от пола, является самым желанным и радостным событием в жизни семьи. Дети воспринимаются тувинцами как главное богатство и счастье человека. «*Ажы-толдуг кижиги – бай*» – «Богат тот человек, у которого есть дети» - гласит пословица. Родители с появлением ребенка приобретали другой, более высокий статус. Народная этика предписывала супругам избегать называть друг друга по имени, и вместо этого употреблять словосочетание *оом ээзи* (*хозяйин юрты*) или *оом ишти* (*хозяйка юрты*). С рождением детей супругов в обществе принято называть мама (*авазы*) или папа (*ачазы*) такого-то (по имени ребенка). Если детей в семье было много, то звали именем ребенка наиболее талантливого и общительного.

«После рождения ребенка, чтобы он рос физически крепким, омывали теплым черным чаем и настоем из можжевельника. Поклоняясь духу-хозяину этой местности (где родился ребенок – Ж.Ю.), кропляли белым молоком, клали в огонь топленое масло» [РФ ТИГПИ т.292, д.2121]. По обычаю в честь рождения ребенка через три дня устраивали семейный праздник – *дой*. Родители малыша приглашали родственников, соседей и друзей. Уважаемым лицом, кроме матери ребенка, становилась и повитуха (*тудугжу*). Это празднество также не обходилось без *йөрээлов*. Все приглашенные посвящали новорожденному, как новому члену семьи и рода, добрые пожелания. Основной целью произносимых благопожеланий во время *дой* было пожелание счастливого будущего, призывание счастья для ребенка: «*Узун назылыг болзун,/ Улуг аас-кежиктиг болзун!/ Бажының дүгү/ Агаргыже чурттазын/ Ак салдыг,/ Ак баштыг чорзун!* [ РФ ТИГПИ т.293, д.2125] – Долголетним пусть будет, / Счастливым пусть будет!/ Пусть живет/ Белобородым,/ Седоголовым пусть будет!»

В этом пожелании через символику белого цвета *ак баш* – ‘белая голова’, *ак сал* – ‘белая борода’ переданы признаки долголетия, тем самым желали ребенку прожить долгую жизнь.

При рождении ребенка в произносимых благопожеланиях также «кодируется» большое число родственников, наличие пяти видов скота и лучшие человеческие качества: «*Беш кожуун төрелдиг,/ Беш чүзүн малдыг,/ Эртине эдилелдиг,/ Эвилең, сарыылдыг болзун!* [ РФ ТИГПИ т.293, д.2125] – В пяти районах родственников пусть имеет,/ Пять видов скота пусть имеет,/ Драгоценностями владея,/ Вежливым, умным пусть будет!» Так желали ребенку, веря в его лучшее будущее.

В этом же обряде проводилось **имянаречение ребенка**. Определяющая роль в выборе имени принадлежала исключительно представителям старшего поколения семьи, независимо от пола. Имянаречение, как отмечает А.К. Байбурун, является «... наиболее важным механизмом включения новорожденного в «культуру». Если до сих пор ритуальными способами формировался облик будущего человека, собственно создавалась его форма, то с получением имени он приобретает

новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть названо, узнано, познано» [Байбурин, 1993: 46].

В тувинской культуре обычно каждому ребенку давали два имени: «плохое», т.е. прозвище, и настоящее. Например, *Багай-оол* – букв. «плохой мальчик», *Дулей-кыс* – букв. «глухая девочка», *Борбак* – букв. «круглый» и т.д. По представлениям тувинцев, как и многих других народов, прозвище спасало ребенка от козней злых духов, т.е. выполняло охранительную функцию. Именно в этих же целях «...иногда мальчика называли девичьим именем, девочку – мужским; или девочку одевали, как мальчика, а мальчика, как девочку...» [Монгуш, 2001: 160]. До трех лет (до обряда первой стрижки волос) ребенка называли «плохим» именем, а после этого уже настоящим. Видимо, по традиции считалось, что миновал наиболее опасный период в его жизни. Специальных благожеланий именно на тему имянаречения не существовало. В настоящее время новорожденный тоже получает два имени, как правило, от старших родственников, однако имянаречение шаманом или ламой стало считаться в народе более эффективным.

По представлениям тувинцев, душа ребенка тесно связана с его последом и пуповиной. Поэтому их «хранению» посвящены следующие специальные обряды.

Обряд захоронения плаценты – уруг сыртыгы шыгжаары. До начала XX века через три дня после родов проводили захоронение плаценты новорожденного ребенка. Хоронили послед порозному. Западные тувинцы, по сообщению Л.П. Потапова, «послед ребенка – шара – закапывали в юрте в землю под кроватью роженицы. В ямку, вырытую для последа, они клали также кусок бараньего мяса и косточку астрагал (кажык), придавливали все это камнем и потом уже засыпали землей» [Потапов, 1969: 132]. Тувинцы-тоджинцы «послед ... закапывали возле юрты, по другому - заворачивали в тряпку и клали под молодое дерево» [Алексеев, 1980: 160].

Поскольку обряд хранения последа у тувинцев в этнографической литературе описан фрагментарно, без вербальных компонентов, считаем необходимым описать его

подробнее с использованием материалов последних экспедиций Института филологии СО РАН и Тувинского института гуманитарных исследований, проведенных в Бай-Тайгинском кожууне в 2001 г.

После родов две самые старшие женщины *аала* хоронили послед роженицы. «Для захоронения на скотном дворе выкапывали яму, туда сыпали просо, потом покрывали круглым войлоком, снова сыпали просо и затем засыпали его землей. Всех девочек, девушек, а также женщин *аала* приводили на этот обряд. При этом ни один человек мужского пола там не присутствовал. После того как закопали послед, на это место первой садилась повитуха, принявшая ребенка, и так шутливо говорила: «*Божудум-божудум, хирнин дүрген кезиңер, уруг кээп дүжер*» – «Рожаю-рожаю, режьте пуповину, скорее, ребенок выпадет». Присутствовавшие здесь женщины, включая и маленьких девочек, должны были следовать ее примеру и сесть туда же, приговаривая: «Рожаю-рожаю, режьте пуповину, скорее, ребенок выпадет». Все так шутили и играли. После того как все посидят, подходила самая старая женщина, имевшая много детей, и произносила благопожелание. Это благопожелание произносилось с рассыпанием проса над тем местом, где закопан послед: «*Үре-төлдү төрүүрде/ Үңгур үндүнгүр болзун!/ Ажы-төлдү төрүүрде,/ Ала-чайгаар божуп чорзун./ Бо уруг бо чашкан тараа ышкаш,/ Өөрү көвей,/ Өөрзүрек болзун./ Ажы-төлү аал ишти сыңмас,/ Арты-иштин долуп турар болзун. / Ажы-төлү аарыг-аржык чок чорзун!* – Когда рождается потомство,/ Пусть нора проходимой будет!/ Когда рожают детей,/ Пусть легко рожают./ Пусть этот ребенок, как это просо рассыпанное,/ Имеет много друзей,/ И сам их желает иметь./ Пусть дети не умещаются в юрте,/ Пусть сзади-спереди не помещаются,/ Пусть дети болезней не знают».

Описанный нами обряд преследует сразу три магических цели: предохраняющую (апотропейную), обеспечивающую плодородие (продуцирующую) и имитативную. Не случайно исполнителем благопожелания является старая женщина, имеющая много детей. Она произносит *йөрээл* с целью закрепить значение обрядовых действий, а также, чтобы

передать свою способность к деторождению всем участницам обряда. В приведенном нами тексте благопожелания отражается ритуальное действие – разбрасывание зерна, которое должно было способствовать рождению множества детей. На месте, где закопан послед, все участники обряда имитировали процесс родов, произнося слова магического содержания и призывая тем самым плодovitость себе на будущее. Данный обряд захоронения послета должен был обеспечить сохранность послета от злых сил и мог повлиять на детородие всех участников. А.К. Байбурин, анализируя восточнославянские обряды, отмечает, что захоронение плаценты «необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью» [Байбурин, 1993: 43]. Аналогичные обряды захоронения послета, по описаниям этнографов, существовали и у других сибирских народов: бурят [Галданова, 1987; Басаева, 1991], алтайцев (Шатинова, 1981), якутов (Алексеев, 1975, Слепцов, 1989), хакасов (Кустова, 2000).

В настоящее время сакральный смысл проведения обряда захоронения послета утрачен. Это сохранилось только в памяти пожилых людей, в частности только женщин, так как это женский обряд.

**Обряд хранения пуповины ребенка – уруг хини шыгжаары.** Тувинцы впервые укладывали новорожденного в колыбель (*кавай*) только после отпадения пуповины. У локальных групп тувинцев места хранения отпавшей пуповины различались. Западные тувинцы «пуповины зашивали в маленький мешочек из шелка и подвешивали к колыбели... В зависимости от пола новорожденного выбирали цвет шелковой материи для мешочка, в котором хранили пуповину. Для девочки это только красный цвет, для мальчика – синий» [Потапов, 1969: 268]. Южные тувинцы «пуповины родившихся детей хранили в главном *антара* – деревянном шкафчике (стоящем возле изголовья кровати)...» [Там же]. Хранению пуповины отводился специальный обряд. Его исполнял кто-либо из старших родственников, пользующийся всеобщим уважением и имеющий здоровых детей. Обряд проводился так. Сначала окуривали можжевельником колыбель,

таким образом, изгоняя злые силы. Затем клали в колыбель для мальчиков – нож, для девочек – ножницы, т.е. металлические предметы в качестве оберегов, с целью защиты от злых духов. Это можно объяснить тем, что по народной традиции считается, что духи боятся металлических предметов и не приближаются к ним. Только после совершения этих магических действий исполнитель обряда подвешивал пуповину к колыбели. При этом произносил, например, следующее благопожелание: *«Езулуг иениң төрээн төлүнүң, Чогуур үезинде душкен хинин! Ус-кушкаш уязынга сагылдап, Шыгжап берип тур мен! Моон соңгаар доктааган хини! Борта хүндүлөп, шыгжап чоргар!...! Салгалы хөй болзун, Салымы эки болзун!»* [РФ ТИГПИТ.292, д.2121].– У дитя, которое родила настоящая мать,/ Вовремя выпавшую [его] пуповину/ Кладу в гнездо птицы,/ Сохраняя здесь./ С этих пор выпавшую пуповину,/ Храните здесь, оберегайте ее!.../ Пусть будет много потомства./ Пусть судьба будет счастливой!»

Как видим, этот обряд и сопровождающий его текст выполняют охранительные действия, которые ограждают ребенка от нежелательных явлений. Иносказательное выражение «кладу в гнездо птицы» объясняет нам, что колыбель – *кавай* – сравнивали с гнездом птицы, называя ее также *ус кушкаш уязы*. В современном тувинском языке это слово (понятие) утрачено. К примеру, в якутском языке колыбель называют «*бисик*» или «*ого уйата*» «гнездо ребенка» [Слепцов, 1989: 102]. Сохранилось представление о том, что, сохранив пуповину ребенка надлежащим образом, содействуют его здоровью и счастью в предстоящей жизни.

За последние годы во многих отдаленных селах построены больницы, фельдшерские пункты, поэтому большинство родов происходит в медицинских учреждениях. Вследствие этого из родильного цикла исчезли обычаи, связанные с последом и пуповиной, которые в прошлом не выбрасывали, а «сохраняли» в определенном месте. Сейчас пупки новорожденных отпадают в роддоме. Однако по проведенным нашим опросам, мамы специально забирают их домой, чтобы сохранить «в надлежащем порядке», т.е. по традиции.

**Обряд первой стрижки волос – *баш хылбыктаары*.** Как и у многих народов, у тувинцев человеческие волосы также

считались сакральными. В тувинском обществе трехлетнему ребенку, независимо от пола, впервые подрезали волосы. Он символизировал завершение периода младенчества. Считалось, что после первого подрезания волос в жизни ребенка начинался новый этап, связанный с обретением жизненной силы и повышением его социального статуса.

В этот день, так же как и при рождении, устраивали пиршество – *дой*: резали животное, проводили обильные коллективные трапезы. Родители малыша приглашали своих родственников, соседей. Обычно начинали стрижку волос уважаемые люди преклонного возраста. К ножницам привязывали ритуальный шелковый платок – *хадак* белого цвета или ленточки того же цвета. Каждый, кто отрезал прядь волос, считал обязательным произнести благопожелание и подарить что-нибудь ребенку из живности. Во время первой стрижки волос у ребенка в три года произносили следующее благопожелание: «*Өнейлинден/ Өзүген болзун!/ Кавайлындан/ Каң дег болзун!/ Улуг угаанныг болзун,/ Узун назынныг болзун!*» [РФ ТИГПИт.243, д.991].– От самого рождения/ Пусть быстро растет!/ От колыбели/ Пусть будет как сталь! Пусть большой ум имеет,/ Пусть до старости доживет!»

Отрезанные пряди волос ребенка родители хранили в подушке, подальше от людских глаз. Считалось, что если их сжечь, то у ребенка заболит глаза, если их бросить на землю – из тела ребенка уйдет душа. «В инициациях, как и в других обрядах переходного состояния, волосы имели глубоко сакральную значимость», – пишет исследовательница мансийского фольклора Н.С. Попова [Попова, 2003: 36]. На наш взгляд, обряд *баш кыргыыры* также можно считать для девочек и мальчиков обрядом «первой» инициации.

У тувинцев, как и у хакасов, «полностью утробные волосы никогда не состригали, стригли с боков по ходу часовой стрелки, обязательно оставляя часть волос на темени» [Кустова, 2000: 101]. Нередко в благопожеланиях при первой стрижке ребенку проповедуется доброе, уважительное отношение к окружающему миру и людям: «*Чазыыл чок болбазын,/ Чаш ыяш сыкпазын! / Улугну улчуктурбазын, / Аныякты алгыртпазын! /*» [РФ ТИГПИ т.215, д.869] – Шаловливым не будь,/ Молодое дерево не ломай! /



Взрослых – не заставляй [за тобой] ходить,/ Молодых – не заставляй [на тебя] кричать!»

После произнесения каждого *йөрээл* присутствующие говорили: «*Йөрээл доктаазын*» – «Пусть исполнится благопожелание» (букв.:»пусть остановится благопожелание»), тем самым, выказывая свое согласие и одобрение к высказываемому пожеланию.

Если с момента рождения до обряда *баш хылбыктаары* ребенка называли по прозвищу, обычно плохому, то после стрижки волос – по настоящему имени. По представлениям тувинцев, теперь злые силы уже не могли навредить ребенку, так как с достижением этого возраста у него укрепляется жизненная сила (*кут*).

Именно с этого возраста в тувинской семье ребенка начинали приучать к труду, давать ему первые поручения. Девочке, как будущей хозяйке, во время обряда первой стрижки волос посвящали такое благопожелание: «*Ужукка ораашпазын, /Ус-куш дег шевер болзун! /Бажын ашкан малдыг,/ Эктин ашкан эттиг болзун!*» [РФ ТИГПИт.293, д.2125] – Нитка в иголке пусть запутывается, /Искусной птичкой-мастерицей будь! /Выше головы пусть будет скота, /Выше плеч пусть будет имущества!»

Мальчику – соответственно его статусу: «*Улуг уйгаа алыспазын, /Улуг сеткил сеткивезин / Шуулганга аьды эртер болзун! / Сураа үнген мөгө болзун!*» [РФ ТИГПИт.293, д.2125] – Сонливым не будь,/ Высокомерным не будь! / Пусть в состязаниях твой конь побеждает! / Сам знаменитым борцом будь!»

М.Б. Кенин-Лопсан считает, что основной целью проведения обряда *баш кыргыры* является только наделение ребенка имуществом [Кенин-Лопсан, 1994: 84]. Мы же полагаем, что наделение ребенка имуществом является лишь средством подтверждения изменений в его социальном статусе, перехода на следующую ступень жизни.

На сегодняшний день наиболее устойчивым обрядом детского цикла является проведение ритуала стрижки волос у трехлетнего ребенка. Данный ритуал соблюдается и сельскими, и городскими жителями. К этому празднику семьи готовятся заранее. Могут делать и так: в день рождения проводят небольшую семейную трапезу, а затем в более удачное время, при большом скоплении

народа проводят настоящий пир, подрезая волосы. Городские тувинцы иногда для проведения таких мероприятий заказывают рестораны и кафе.

В проведении современного обряда первой стрижки волос в основном сохраняются традиционные элементы, но в то же время прослеживаются признаки инноваций. Как и принято в традиции, в настоящее время стрижку волос начинают уважаемые люди преклонного возраста. При этом родители ребенка и собравшиеся гости особое уважение проявляют дяде по материнской линии, который и начинает первым отрезать прядь волос. К ножницам привязывают ритуальный шелковый платок – *хадак* белого цвета. Каждый, кто отрезает прядь волос, обязательно произносит благопожелание, так как при проведении этого обряда до сих пор основное внимание уделяется вербальному компоненту – *алгыш-йорээлдер*, произносимых в честь малыша.

Можно говорить о том, что основная канва текстов сохраняется. Однако в них отчетливо проявляется и вариативность – тексты могут быть короткими или длинными в зависимости от мастерства исполнителя. До сих пор девочке и мальчику, как и принято в традиции, посвящаются разные благопожелания, в которых можно увидеть современные реалии:

*Мальчику:*

*Ханазынга хевистиг болзун!  
Гаражынга машиназы  
турзун!*

*Ковер на стене пусть висит!  
Машины в гараже пусть  
имеет!*

*Или:*

*Гаражында джиптиг,  
Карманында долларларлыг,  
Кайгамчыктыг пацан болзун.*

*Имеющим в гараже джип,  
Имеющим в карманах доллары,  
Необыкновенным пацаном пусть  
будет.*

*Девочке:*

*Арга-эзим аразында  
коттеджтиг,  
Коттеджте долдур ажы-  
толдуг,  
Кеткен хеви норка, кожа,  
Кедергей бай кадай болзунам!  
(ПМА).*

*Имеющей посередине леса  
коттедж,  
Имеющей полный коттедж  
детей,  
Одежда из норки и кожи,  
Очень богатой женщиной  
пусть будет!*

В настоящее время родители, отрезанные пряди волос ребенка также сохраняют в надлежащем месте, подальше от людских глаз. Что касается подарков, то в сельской местности, как и было принято раньше, до сих пор в честь стрижки волос малышу могут дарить живность: ягненка, овцу, корову, так как по народной традиции основными признаками благополучия считаются многодетность семьи и большое поголовье скота.

Нововведением можно считать и то, что в городе и сельской местности для проведения обряда нанимают ведущих, которые нередко имеют свои «сценарии», веселят гостей. В городе обычно в роли тамады выступают именитые тувинские артисты. Это и считается инновацией, поскольку такие семейные празднества раньше проводились только в семейном кругу с родственниками, а чужие не приглашались и не допускались к организации.

Говоря об обрядах детского цикла, необходимо отметить знание обрядовых текстов только старшим поколением, транслирующим преемственность фольклорной традиции.

Кроме проведения вышеназванных обрядов, по отношению к детям были широко распространены определенные **меры предосторожности**, выполняющие охранительные функции. Все это было связано с верой о похищении души (*кут*) ребенка злыми духами. Поэтому тувинцы после захода солнца детей на улицу не выводили. В крайнем случае, лоб ребенка мазали черной сажой, веря в то, что намазанного ребенка не увидят злые духи. Также после захода солнца вещи, игрушки детей не оставляли вне дома. Считалось, что в них осталась одна из душ ребенка, поэтому их могли также забрать злые духи. По этим же соображениям, детям, как и взрослым, ни в коем случае в вечернее время не стригли ногти и волосы. Выше перечисленные

запреты, связанные с похищением души ребенка, сохранили свою актуальность и в настоящее время.

Таким образом, в условиях современной цивилизации тувинский народ продолжает сохранять традиционные обряды детского цикла, в основе которых лежат архаические религиозные представления. Это еще раз подтверждает, что забота и воспитание здоровых детей, умножение потомства относятся к самым глубоким и сокровенным сферам знания народа.

### 3.4. Свадебная обрядность тувинцев

В конце XIX началу XX вв. у тувинцев наиболее распространенным был брак через сватовство. В традиционном обряде сватовства исследователи выделяют три основных этапа: первый этап – обряд испрашивания согласия у родителей невесты («айтырар»), включающий цикл церемониальных обменов, именованный «преподнесение плитки чая» («*шай бузары*» букв. «разламывание чая»); второй этап – «закрепление» («*дүгдээр*»); третий этап – наделение собственностью («*ончулээр*»), который начинается с обряда «принятия девушки» («*уругну алыр*») [Потапов, 1969: 240]. И только после завершения обряда сватовства, «...стороны жениха и невесты назначали проведение свадьбы на определенный день, предварительно посоветовавшись с буддийским ламой [Монгуш, 2001: 162] или шаманом. В настоящее время обряд сватовства у тувинцев включает следующие этапы: знакомство родителей невесты и жениха (*таныжары*); обряд испрашивания согласия у родителей невесты (*уруг айтырары*), определение даты свадьбы с помощью советов ламы или шамана; проведение свадебного пира - *той*.

В настоящее время обряд сватовства у тувинцев включает следующие этапы: знакомство родителей невесты и жениха (*таныжары*); испрашивание согласия у родителей невесты (*келин айтырары*); определение даты свадьбы с помощью советов ритуального специалиста; проведение свадебного пира (*дой*).

Раньше в указанный день празднично одетая невеста в свадебном головном уборе – *думаалай* – в сопровождении

родителей и родственников отправлялась в *аал* жениха [Потапов, 1969: 241]. Лошадь невесты обязательно должна быть белой масти. На половине пути свадебную процессию встречали гонцы жениха. По дороге останавливались на перевалах и священных местах, делали жертвоприношения духам-хозяевам. Подъехав к *аалу*, свадебный кортеж невесты трижды объезжал юрту жениха по солнцу. В этом ритуальном действии, видимо, сохранились отголоски древнего культа солнца, которому поклонялись тувинцы. Собравшиеся с почетом встречали гостей. Невесте и ее родителям мать жениха подавала на ритуальном шелковом платке – *хадаке* – пиалы с молоком.

В наши дни свадебная процессия также по дороге к месту проведения свадьбы останавливаются у священных мест, поклоняются духам-хозяевам, проводят обряды окропления и приносят в дар различные продукты. Сохраняется до сих пор и встреча свадебной процессии – *уктулга*. Встречающие выезжают навстречу и ожидают свадебный поезд, предлагают отдохнуть с дороги и подносят им свежесваренный чай, араку. Обычно среди встречающих, со стороны жениха должны быть уважаемые и красноречивые люди. На сегодняшний день трехкратный объезд свадебной процессии по солнцу вокруг жилища уже не практикуется. Однако мать жениха на *хадаке* подает пиалы с молоком невесте и ее родителям.

После встречи невесты и ее родственников начиналась традиционная тувинская свадьба (*куда*), которая длилась три-четыре дня, знаменуя собой начало семейной жизни для молодых. Как и в свадебных обрядах многих народов, день свадьбы у тувинцев составлял кульминационный момент всего обряда. На свадебном пиру и связанных с ним обрядах: благословении новой юрты молодоженов - *өг йөрээри*, благословении невесты - *келин алгаары* произносились *йөрээлдер*-благопожелания как основной вербальный компонент ритуалов.

Главным действующим лицом свадьбы обычно являлась невеста. Как и в повседневной жизни, именно ей, хранительнице семейного очага, хозяйке и будущей матери, отводилось центральное место в текстах *йөрээлов*.

Во многих традиционных свадебных благопожеланиях основными признаками благополучия считались многодетность семьи, наличие большого поголовья скота. Обязательное пожелание «иметь большое поголовье скота» можно объяснить тем, что у тувинцев издавна источником существования и мериллом их богатства был скот, как признак трудолюбия и благополучной жизни. Многодетность также рассматривалась как залог счастья и богатства в семейной жизни. Остаться без потомства значило прервать свой род. Недаром в фольклоре тувинцев есть поговорка: «Ажы-төлдүг кижы – бай» – «Богат тот человек, у кого есть дети». Родителям, имеющим много детей, оказывали особый почет и уважение. Эти две темы всегда соседствуют, составляя неразрывное единство, так как у тувинцев в понятие «счастье» входили эти критерии. Невесте посвящали, например, следующее благопожелание:

|                                    |                                  |
|------------------------------------|----------------------------------|
| <i>Торга дег каас болзун,</i>      | <i>Пусть нарядной, какдятел,</i> |
| <i>Торлаа дег өнер болзун,</i>     | <i>будет,</i>                    |
| <i>Алаңгы эдээн</i>                | <i>Пусть многодетной, как</i>    |
|                                    | <i>куропатка, будет,</i>         |
|                                    | <i>Пусть переднюю полу</i>       |
| <i>Ажы-төлү чаза базар болзун!</i> | <i>Дети топчут!</i>              |
| <i>Артыкы эдээн</i>                | <i>Пусть заднюю полу</i>         |
| <i>Анай-хураганы чаза базар</i>    | <i>Козлята-ягнята топчут!</i>    |
| <i>болзун!</i>                     |                                  |

[РФ ТИГПИ т.124, д.869].

Эта тема также выступает на первый план и в обрядовом фольклоре других тюрко-монгольских народов. Аналогичное же благопожелание присутствует в алтайском свадебном фольклоре:

|                                  |                                     |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Алын эдегине бала бассын,</i> | <i>Пусть на передний подол дети</i> |
|                                  | <i>наступают,</i>                   |
| <i>Кийин эдегине мал бассын.</i> | <i>Пусть на задний подол скот</i>   |
|                                  | <i>наступает.</i>                   |

[Тадина, 1995: 130].

Одним из важных атрибутов хозяйственной жизни скотовода была привязь для телят и ягнят -

|                         |                                     |
|-------------------------|-------------------------------------|
| <i>Челип четпес</i>     | <i>Пусть нескончаемой</i>           |
| <i>Челелиг болзун.</i>  | <i>Привязь для скота будет!</i>     |
| <i>Шаап четпес</i>      | <i>Пусть скота будет так много,</i> |
| <i>Коданныг болзун!</i> | <i>Что не объехать и на коне!</i>   |

[РФ ТИГПИ т.244, д.993].

Молодым желали быть хозяевами разных видов скота, иметь искусную дочь и сына-охотника:

|                                   |                                         |
|-----------------------------------|-----------------------------------------|
| <i>Хову сынмас хойлуг болзун,</i> | <i>Пусть овцы в степи не</i>            |
| <i>Хоор ала чылгылыг болзун!</i>  | <i>помещаются,</i>                      |
| <i>Угулзалыг идик даараар</i>     | <i>Пусть табуны кауро-пегих имеют!</i>  |
| <i>Уран-шевер кыстыг болзун.</i>  | <i>Узорную обувь шьющую,</i>            |
| <i>Эдискилеп аңнар адар,</i>      | <i>Искусно-умелую дочь пусть имеют!</i> |
|                                   | <i>Манком приманивая, стреляющего</i>   |
| <i>Эрес аңчы оолдуг болзун!</i>   | <i>в зверей,</i>                        |
| [РФ ТИГПИ т.62, д.277].           | <i>Удалого охотника-сына пусть</i>      |
|                                   | <i>имеют!</i>                           |

В тувинском обществе среди лучших человеческих качеств высоко ценилось гостеприимство. Поэтому в свадебном фольклоре тувинцев сохранилось много благопожеланий на эту тему, в которых отразились народные представления:

|                          |                                    |
|--------------------------|------------------------------------|
| <i>Өгге киргенин –</i>   | <i>Вошедшего в юрту –</i>          |
| <i>Өру олуртсун.</i>     | <i>[Уважая], на почетное место</i> |
| [РФ ТИГПИ т.184, д.729]. | <i>пусть посадят.</i>              |

В юрте место напротив входной двери считалось самым почетным. Хозяева юрты обычно усаживали на это место пришедших уважаемых гостей. В приведенном благопожелании имеется в виду, что молодые должны быть радушными, гостеприимными хозяевами и каждого заглянувшего к ним гостя должны встречать приветливо.

Другой пример:

|                              |                                      |
|------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Кирген кижги</i>          | <i>Вошедшего гостя</i>               |
| <i>Куруг үндүрбе, уруум.</i> | <i>Не отпуская с пустыми руками,</i> |
| [РФ ТИГПИ т.193, д.775].     | <i>дочь моя.</i>                     |

Кроме этого, в свадебных благопожеланиях выражаются не только пожелания добра, но и житейские советы для будущей матери и хозяйки:

Урууңну ыглатпайн өстүр,  
Улугну хүндүлөп чор, уруум.  
Ине сьптаар кыстыг бол,  
уруум.

Бак сөстү

Бажың ажыр,

Эки сөстү

Эктиң ажыр салып чор, уруум.

Үнген-киргени

Хүндүлөп чор.

Ушкан-турганы

Тургузуп чор.

Кирген кижини

Куруг үндүрбө,

Чанган кижини

Үдөп чор, уруум.

[РФ ТИГПИ т.247, д.1004].

Расти дочку, не доводя [ее] до слез,  
Уважай взрослых, моя дочь.

Имей дочку, [умеющую] вдевать  
нитку в иголку, моя дочь.

Плохое слово

Из головы выброси,

Хорошее слово

Имей за плечами, моя дочь.

Приходящего-уходящего

Уважай.

Упавшего –

Поднимай.

Заходящего [в дом гостя]

Без [подарков] не отпускай,

Собирающегося домой

Провожай, моя дочь.

По обычаям тувинцев, дорогих гостей хозяева не отпускали без подарков. Если хозяева ничем не могли одарить своего гостя, то нужно было хотя бы дать ему еду на дорогу. Для кочевников-тувинцев это было неписанным законом. Не случайно имеется и такое благопожелание невесте:

Аалыңга кээр  
Аалчылыг бол, уруум.

[РФ ТИГПИ т.214, д.866].

Приходящего в юрту

Гостя имей, дочь моя.

В благопожеланиях молодым нередко особое место отводилось их жилищу:

Чүшкүрер оттуг,  
Оттулар ыяштыг,  
Ээнзирел билбес,  
Ээлиг өглүг болзун!

[РФ ТИГПИ т.247, д.1004].

Пусть имеют огонь, который  
можно мешать,

Пусть имеют дрова, чтобы топить,  
Не пустующую,

Пусть с хозяином юрту имеют!

Или:

Долганып четпес,  
Докулчак ак өглүг болзун!  
[РФ ТИГПИ т.189, д.757].

Вокруг нехватную,  
Круглую белую юрту пусть  
имеют!



Для традиционных свадебных *йөрээлов* характерен назидательный характер. Имеются благопожелания невесте, в которых содержатся наставления-запреты. Например, обращались с таким благопожеланием-наставлением:

|                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                               |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Хараганныг хову кежир<br/>кылаштава,<br/>Кокай кончуг эвеспе уруум.<br/>Ажынгаиштың арт ажыр<br/>кылаштава,<br/>Адыг кончуг эвеспе, уруум.<br/>[РФ ТИГПИ т.193, д.775]</i> | <i>Не переходи степь, покрытую<br/>караганниками,<br/>Волк опасен, дочь моя.<br/>Рассердившись, не переходи за<br/>перевал,<br/>Медведь опасен, дочь моя.</i> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Аналогичный назидательный мотив, посвященный невесте имеется и в фольклоре бурят:

|                                                                                 |                                                                                              |
|---------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Хайшаяа хан байса бу хаяарай,<br/>Хадам эхээз ян байса бу<br/>уурлаарай.</i> | <i>Ножницы звонко не бросай,<br/>Свекровь громко не ругай.<br/>[Бардаханова, 1982: 167].</i> |
|---------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|

И в то же время имелись благопожелания невесте, кажущиеся с первого взгляда противоречащими гигиеническим и этическим нормам:

|                                                                                        |                                                                       |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| <i>Оолдарың көвей болзун<br/>Одуң кыдыы чүдек болзун!<br/>[РФ ТИГПИ т.178, д.703].</i> | <i>Пусть сыновей много будет,<br/>Пусть возле очага грязно будет!</i> |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|

Это пожелание носит иносказательный характер. Здесь имеется в виду то, что невеста всегда должна готовить пищу, поддерживать огонь в очаге, постоянно принимать и угощать непрерывно приходящих гостей, т.е. быть гостеприимной и щедрой хозяйкой.

*Йөрээлы*, посвященные невесте, выражают народные представления о роли хозяйки в семейном благополучии.

|                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Сускаан кижжи сурап кээрге,<br/>Сускун-суггат белен болзун!<br/>Аштаан кижжи айтырып кээрге,<br/>Ажы-чеми арбын турзун!<br/>[РФ ТИГПИ т.178, д.703].</i> | <i>Если жаждущий распрашивая,<br/>придет,<br/>Пусть питье-вода готовой будет!<br/>Если голодный, просить придет,<br/>Пусть пища-еда обильной<br/>будет!</i> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Известно, что мясная пища составляла основной рацион тувинских скотоводов-кочевников. Поэтому интересно отметить и такие благопожелания молодоженам, в которых благословитель желает, чтобы для них сарана-кандык и ягоды были не основной пищей, а лишь дополнением к мясной. Исходя из этого, можно сделать вывод, что идея подобных благопожеланий – богатая жизнь, обладание большим поголовьем скота.

*Черниң кат-чимизи  
Узум –чигири болзун!  
Черниң ай-бези  
Сонуургаар чеми болзун!  
[РФ ТИГПИ т.147, д.579].*

*Пусть ягоды-плоды земли  
Изюмом-сахаром будут!  
Пусть сарана-кандык земли  
Приправой к пище будут!*

Новобрачным нередко также желали иметь достаток в хозяйственной утвари для приготовления молочных угощений:

*Шары кежи көгээрлиг болзун, Из шкуры быка кожаную  
фляжку пусть имеют  
Шал хадың бышкылыг болзун! Из молодой березы мешалку  
пусть имеют!  
[РФ ТИГПИ т.57, д.253].*

Из данного текста видим, что благословители молодоженам желали иметь домашнюю утварь, приспособленную к кочевому образу жизни скотоводов, которая должна была отличаться прочностью и легкостью для удобства транспортировки во время сезонных перекочевков.

Подобное же благопожелание находим и в обрядовой поэзии алтайцев:

*Улу кайын бышкылу болзун, Пусть имеют (для кожаного сосу-  
да) мешалку из большой березы,  
Уй терези аркытту болзын. Пусть имеют аркыт (сосуд) из  
шкуры коровы.  
[Тадина, 1995:132].*

В цикле тувинских свадебных обрядов одним из наиболее интересных является **обряд благословения новой юрты молодоженов.**

По народным воззрениям считалось, что молодожены, как и все новое, неокрепшее и молодое, больше подвержены влияниям злых сил. Поэтому, чтобы оградить их от возможных несчастий, а также, чтобы благословить первое жилье молодых,

произносились специальные благословения в честь новой юрты. Видимо, по представлениям тувинцев, основным семантическим назначением юрты было обеспечение здоровья, плодovitости, благополучия ее обитателей.

Важное значение в данном обряде отводилось благопожеланиям о семейном благополучии. Благопожелание-*йөрээл* произносил почтенный старик, называя и смазывая куском вареного курдюка самые значимые для жизни места юрты:

|                                   |                                     |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Аьш-чемни болдуруп турар,</i>  | <i>Создающего пищу-еду,</i>         |
| <i>От бурганны мыйлааңар!</i>     | <i>Огонь-божество</i>               |
| <i>Дээр-биле дөмейлеп кылган,</i> | <i>благословите!</i>                |
| <i>Тоонаны мыйлааңар!</i>         | <i>С небом сходно сделанный</i>     |
| <i>Чыраа ыяш-биле чазаан,</i>     | <i>Остов [юрты] благословите!</i>   |
| <i>Дугурук-дөрбелчин хананы</i>   | <i>Из ивы выструганную</i>          |
| <i>мыйлааңар!</i>                 | <i>Кругло-квадратную стену</i>      |
| <i>Тон-хеп чыгган чүьктү</i>      | <i>благословите!</i>                |
| <i>мыйлааңар!</i>                 | <i>Вьюк, сложенный из одежды,</i>   |
| <i>Эт-бараан шыгжаар,</i>         | <i>благословите!</i>                |
|                                   | <i>Где вещь-товар хранятся,</i>     |
| <i>Аптараны мыйлааңар!</i>        | <i>Сундук благословите!</i>         |
| <i>Арага-хымыс белеткээр,</i>     | <i>Где араку* кумыс готовят,</i>    |
| <i>Доскаарны мыйлааңар!</i>       | <i>Бочку благословите!</i>          |
| <i>Аьш-чем белеткээр,</i>         | <i>Где пищу-еду готовят,</i>        |
| <i>Паш-хымыш салыр,</i>           | <i>Чашу-кови ставят,</i>            |
| <i>Үлгүүрнү мыйлааңар!</i>        | <i>Посудную полку благословите!</i> |
| <i>Үнер кирерин</i>               | <i>Вход-выход</i>                   |
| <i>Айтып берип турар эжикти,</i>  | <i>Указывающую дверь,</i>           |
| <i>Хой дүгү-биле ээргеш,</i>      | <i>Из овечьей шерсти</i>            |
| <i>Хураган дүгү-биле</i>          | <i>скрученную,</i>                  |
| <i>чурагайлаан,</i>               | <i>Шерстью ягненка</i>              |
| <i>Дээвиирни мыйлааңар!</i>       | <i>орнаментированную,</i>           |
|                                   | <i>Кровлю юрты благословите!</i>    |

[РФ ТИГПИ т.175, д.315].

Как видим, с помощью продуцирующей магии путем выполнения таких обрядовых действий, как смазывание жиром

\* арака – молочный алкогольный напиток, который перегоняется из кислого молока

всех основных частей юрты и благословение предметов быта, в ней находящихся, обеспечивалось призывание достатка и благополучия для будущих хозяев. В тексте употребляется диалектное слово *мыйлааңар* в значении 'помилуйте, благословите', характерное тувинцам, живущим на юге Тувы.

В связи с современными условиями жизни, в наши дни вышеописанный нами обряд благословения новой юрты не проводят. Однако истоки данного ритуала до сих пор сохраняются: в современных квартирах или домах проводят обряды освящения нового жилища. Данный обряд проводят либо уважаемый, знающий традиции человек из числа родственников молодых, либо служители культа - шаман или лама. Тем не менее, можно подчеркнуть, что традиционные обрядовые поэтические тексты при проведении этого ритуала уже не произносятся.

В большинстве случаев свадебные благопожелания адресуются невесте, но есть и посвященные обоим молодоженам – жениху и невесте:

|                                                                                                 |                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Сеткилиңер аян-хөөнү –<br/>Сергек ырга дөмей болзун!<br/>Үнген-кирген чонуңарның–</i>        | <i>Пусть настроение ваших душ<br/>Похожим на бодрую песню будет!<br/>Пусть у входящего-выходящего<br/>вашего народа,</i> |
| <i>Үүлө-херээ бүдөр болзун!<br/>Эжи-өөрү көвей болзун,<br/>Эптиг-ээлдек чурттап<br/>чорзун!</i> | <i>Замыслы исполняются!<br/>Пусть друзей будет много,<br/>Дружно-любезно живите!</i>                                     |

[РФ ТИГПИ т.82, д.340].

Или:

|                                                                                                         |                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Адаларны хундулеңер,<br/>Аваларга ынакшыңар.<br/>Огбелерниң адын сактып,<br/>Өөр-өнер өскүлеңер.</i> | <i>Уважайте отцов,<br/>Любите матерей.<br/>Вспоминая имена предков,<br/>Обрастайте многочисленным<br/>потомством.</i> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

[РФ ТИГПИ т.244, д.993].

Свадьбы длились не меньше трех-четырёх дней. В прошлом завершением свадьбы считалось проведение специального обряда «алгыш», или «уруг алгаары» – благословение невесты, которое представляло драматизированное действие. Суть этого

обряда заключалась в приобщении невесты к роду жениха, их семейному очагу [РФ ТИГПИ, т.57, д.250], а также «ознакомление невесты с родственниками мужа» [Курбатский, 2001: 202]. Невеста в свадебном головном уборе *думаалай* идет, неся на вытянутых руках пиалу молока, с «хромой» старухой – *аксак-кадай*, которая нарочно прихрамывала, опираясь на топор. Они останавливались возле юрты, где невесту встречали родственники жениха. Невеста держала в руках пиалу с молоком, которую подносила подходившему родственнику мужа. Тот, отпив сначала глоток молока, держа в руках пиалу, начинал благословлять молодую:

*Баштаңгызы маңнык болзун! Пусть свадебная накидка из  
шелка будет!*  
*Бастырганы чыраа болзун! Пусть у верхового коня будет  
ход – иноходь!*  
*Эдилээни алдын болзун! Пусть украшение из золота  
будет!*  
*Эзертээни чыраа болзун! Пусть у оседланного коня будет  
ход – иноходь!*  
[РФ ТИГПИ т.82, д.340].

И только после произнесения добрых пожеланий *йөрээлчи* подносил пиалу невесте. Невеста, в свою очередь, три раза обходила очаг и «угощала» огонь. Совершая обряд поклонения домашнему очагу, невеста там самым просила божество огня принять ее под свое покровительство как нового члена семьи и рода. «Смысл описанного обычая заключается в том, – пишет Л.П. Потапов, – чтобы снять запрет общения невестки со свекром и старшими родственниками мужа. После этого она могла с ними разговаривать, находиться с ними в одном помещении, передавать что-либо из рук в руки, хотя по имени называть своего свекра или свекровь она не должна была и после этого обряда» [Потапов, 1969: 126]. В недавних экспедициях выявлено, что южные тувинцы, проживающие в с. Нарын, до настоящего времени проводят данный обряд. Они рассказали, что во время свадьбы невеста должна поклониться огню, «про себя» проговорить заклинание, обращенное к духу-хозяину домашнего очага, и сварить чай с молоком и солью. Видимо, раньше тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, при совершении этого обряда

читали заклинание духу-хозяину огня. Однако тексты таких заклинаний в памяти современных носителей традиции, даже старшего поколения, не сохранились. В настоящее время этот обряд полностью утрачен, многие тувинцы молодого поколения даже не знают о существовании такого ритуала. Идентичные обряды приобщения к роду жениха в свадебном ритуале соблюдались и другими народами Сибири. В частности, алтайцами, хакасами, якутами и бурятами [Басаева, 1991; Слепцов, 1989; Шатинова, 1981; Тадина, 1995].

Раньше в ходе свадебных обрядов человека, не произносившего благословения молодым, нередко наказывали разными способами. Например, у такого человека на виду у всех подол халата подвешивали к поясу. Или его обрызгивали водой, мазали лицо сажей [РФ ТИГПИт.57, 253]. Если это был мужчина, заставляли произносить вслух имя своей жены, женщину – имя мужа [РФ ТИГПИт.243, д.993], а это было недопустимо, так как в традиционном обществе супругам предписывалось избегать называть друг друга по имени. Таким образом, люди высмеивали человека, у которого не было в запасе добрых слов, и заставляли силой произносить доброе пожелание. Подобный обряд назывался эдек азындырары - **подвешивание подола халата к талии**. Проведение этого обряда в начале XX века еще раз свидетельствует о роли и значении благопожеланий, о доброй магии слова в обрядовом действии. К сожалению, в наши дни данный обряд также полностью предан забвению. Теперь многие люди в адрес молодоженов не произносят благопожелания из-за незнания обрядовых поэтических текстов.

Интересно отметить, что в тувинской свадебной обрядности существуют запретные благопожелания - *хоруглуг алгыштар*. По свидетельству информантов, сваты (родители, родственники невесты) огорчались и обижались, если в адрес невесты слышали, например, такое благопожелание:

*Харам болба,  
Хаяя көрүнме.  
Хыныыр болба,  
Хымышка паштанма.*  
[РФ ТИГПИ д.1173].

*Не будь скупой,  
Не отворачивайся,  
Не будь расчетливой,  
В ковше не стряпай.*

Другой вариант этого же благопожелания:

*Хая көрнүп чемненме.  
Казандыкка паштанма.*  
[РФ ТИГПИ т.243, д.1042].

*Не ешь, отвернувшись.  
В [маленьком] казане не готовь  
[пищу].*

Это было оскорблением для будущей хозяйки. Считалось, что скупой человек обычно ел, отвернувшись от людей, поэтому наказывают невесте остерегаться подобных поступков. Более всего ценились такие качества хозяйки, как радушие и щедрость. Среди кочевников существовал неписанный закон гостеприимства. Еду варили не только для членов семьи, но и для возможных гостей. Поэтому запрещено было произносить благопожелания такого содержания [там же].

Согласно новым полевым материалам, в наши дни, когда жених со своими родственниками приезжает за невестой, ее подруги, сестры часто проводят его испытание, которое носит шуточный, смеховой характер. Например, могут загадывать загадки, попросить спеть песню о любимой, сочинить стихи про тестя *каты* и тещу *кат-иези*, заставляют выпить три литра молока и т.д.

После регистрации брака в ЗАГСе жених и невеста в компании друзей посещают местные достопримечательности. Так, в г. Кызыле можно назвать ряд объектов, которые часто посещают молодожены: обелиск «Центр Азии» (до 2014 г.), культурный комплекс «Царская охота», символизирующий географический центр Азии; скульптура «Косуля с детенышем», находящаяся в девяти километрах от города, с отчетливой семантикой мотива плодородия; буддийский храм «Цеченлиг». Д.В. Громов в своей работе отмечает, что посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда возник в СССР сравнительно недавно - во второй половине 1960-х годов, когда появилась потребность в ритуальном наполнении

обрядов перехода. Он также подчеркивает, что к концу 70-х годов обрядовые посещения достопримечательностей стали привычным явлением во многих регионах [Громов, 2008:28]. Молодожены, которые проводят свадьбы в сельской местности, обычно посещают природные объекты или священные места. После этой поездки все направляются к свадебному застолью, которое в городе проводится в кафе или ресторане, а в сельской местности - во дворе дома жениха или на летнем стойбище.

На пиру ведущий по своему сценарию организывает игры, конкурсы, танцы, развлекает гостей. В сельской местности в игровую часть свадьбы, как и в прошлом, иногда включают и проведение национальной борьбы (*хуреш*). Но если раньше борцами-соперниками выступали представители брачующихся сторон, то теперь участвуют все желающие, независимо от принадлежности к роду жениха или невесты. На свадебном пиру первое слово предоставляется родителям жениха, второе - родителям невесты. После них в порядке старшинства дается слово для поздравлений всем родственникам.

В наши дни в большинстве случаев преобладают краткие варианты благопожеланий. В них, в основном, сохраняются традиционные формы, но имеются и современные *йөрээл*ы, в которых находят отражение приметы времени:

*Арагага хандываңар!                      Не пристраститесь к алкоголю!*  
*Аас-дылга киришеңер!                    Не вступайте в ссоры-*  
*[РФ ТИГПИ т.75, д.317].                    перебранки!*

Или:

*Ханазынга хевис ассын!                    На стене ковер пусть вешают!*  
*Гаражынга машина турзун!                В гараже пусть машина стоит!*  
*[ПМА].*

Как и в прошлом, родителям, а также почетным гостям со стороны невесты родственники жениха в знак уважения и признательности преподносили сваренные курдюки (*ужа*), количество которых предварительно согласовывали во время сватовства. Здесь же родители жениха преподносят невесте традиционны тувинский халат (*тон*), который шьется, несмотря на изменившиеся условия жизни. В качестве подарков



приглашенные гости в основном дарят деньги, а также живность.

Необходимо отметить, что для того, чтобы придать праздничную атмосферу, на стенах, где проходит торжество, обычно вывешивают плакаты с текстами традиционных благопожеланий, пословиц и поговорок: *Ажы-төлү көвей болзун!* / *Ажы-чеми амданныг болзун!* // Детей пусть много будет! / Еда-пища вкусной пусть вкусной будет!; *Ада көрбээнин оглу көөр / Ие көрбээнин уруу көөр* // То, что не увидел отец – увидит сын / То, что не увидела мать – увидит дочь. Также приглашения для гостей могут быть оформлены в виде традиционных благопожеланий. В то же время, можно отметить, что в городах и даже моноэтнических селах бывают плакаты на русском языке следующего содержания: “Совет да любовь!”, “Два сапога – пара”, “Не имей сто рублей, а имей сто друзей”, что говорит о несомненном влиянии советской праздничной культуры на тувинскую. Во время игр и конкурсов ведущий может вручать шуточные “дипломы” жениху и невесте, тем самым подчеркивая новый жизненный статус молодых.

Таким образом, несмотря на этнокультурные контакты и современные условия жизни тувинцы сохраняют в современной свадебной обрядности многие мифологические представления, традиционные ритуалы и обычаи. К ним относятся: испрашивание согласия у родителей невесты (келин айтырары); определение благоприятной даты для проведения свадьбы (хүн көргүзери); встреча свадебной процессии (уткууру); поклонение духам-хозяевам священных мест. В несколько трансформированном виде сохраняются: благословение жилища молодых и наделение собственностью. Обряд поклонения родовому огню жениха сохраняется только у южных тувинцев. Новациями в свадебной обрядности являются: испытание жениха, как заимствованный элемент из свадебной традиции славянских этносов, посещение достопримечательностей и природных объектов, как новое обрядовое действие, возникшее и развившееся в советское время в разных регионах страны, кража невесты и выкуп.

Если в традиционной культуре благопожелания были одним из основных словесных компонентов, сопровождающих

все этапы свадебного ритуала, то теперь они в основном произносятся на свадебном пиру. Канва, каноническая структура текстов сохраняется. Благословителями чаще выступают люди среднего и пожилого возраста, как и принято по традиции. До сих пор сохраняется вера в то, что, несмотря на изменения и новации в свадебной обрядности, в памяти народа сохраняются важнейшие ее элементы, в основе которых лежат мифологические представления, ценности семейной жизни.

### 3.5. Поэтика обрядовых жанров

Произведения тувинской обрядовой поэзии обладают красочным народно-поэтическим языком и изобилуют разнообразными художественно-изобразительными средствами. Здесь каждое слово отшлифовано, семантически насыщено, функционально упорядочено и выразительно.

Именно с помощью широкого применения поэтических тропов достигается образность, лаконичность и красочность фольклорно-обрядовых произведений. С.Г. Лазутин считает, что «для различных жанров фольклора наиболее характерны те или иные изобразительно-выразительные средства, тропы» [Лазутин, 1989: 86]. Это наблюдение можно отнести и к жанрам тувинского обрядового фольклора, с одной стороны, пользующегося типологически сходными языковыми и стилистическими приемами, а с другой – использующего их для разных функциональных целей.

Все жанры обрядового фольклора – *чалбарыг* (заклинание), *йөрээл* (благопожелание) и *мактал* (восхваление) в структурном плане представляют собой монологи-обращения, имеют конкретного адресата, обладают устойчивой художественной формой.

Благопожелания и восхваления состоят только из одной части. Для благопожеланий-*йөрээлов* характерно выражение добрых пожеланий конкретному человеку, проникнутых верой в его счастливое будущее. Исследователь Х. Сампилдэндэв указывает, что “монгольские еролы состоят из зачина,

кульминационной части и концовки” [Сампилдэндэв, 1993: 17]. Такая композиционная структура для тувинских благопожеланий, как и для восхвалений, не характерна.

Благопожелания, как и другие жанры обрядового фольклора, также отражают веру древнего человека в магию слова. При этом он чувствовал себя полноправным хозяином своего слова, способным с его помощью направить ход событий будущей жизни того, к кому оно обращено.

Рассматривая поэтику бурятских благопожеланий-юроолов, С.С. Бардаханова пишет: “Основное назначение композиции, поэтического стиля благопожеланий – как можно более сжато и лаконично, но глубже и полнее выразить их идейно-эмоциональное содержание” [Бардаханова, 1982: 182]. Эту характеристику можно отнести и к жанрам тувинского обрядового фольклора.

Словарный состав тувинского языка, как и в любом другом языке, находится в непрерывном изменении и развитии. Лексика всех произведений тувинской обрядовой поэзии характеризуется употреблением архаичных слов, которые вышли из активного употребления. Архаизмы позволяют нам проследить определенные этапы исторического развития этноса, следы пройденных веков. Так, в следующем благопожелании видны отзвуки господства маньчжурской династии в Туве:

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| <i>Эштеринге белектерлиг,</i>   | <i>Друзьям с подарками,</i>   |
| <i>Эженинге албанныг,</i>       | <i>Императору с податью,</i>  |
| <i>Окпан-чикпен оолдуг,</i>     | <i>Веселого-удалого сына,</i> |
| <i>Оранчаан чурттуг болзун!</i> | <i>Землю пусть имеют!</i>     |

[РФ ТИГПИ т.57, д.250].

Или:

|                                      |                               |
|--------------------------------------|-------------------------------|
| <i>Кара киштиң хаайындан</i>         | <i>Черного соболя за нос</i>  |
| <i>дискеш,</i>                       | <i>нанизывая,</i>             |
| <i>Хаанынга албан өргүүр болзун!</i> | <i>Хану дань пусть</i>        |
| <i>Эрээн киштиң эрнинден</i>         | <i>преподносится!</i>         |
| <i>дискеш,</i>                       | <i>Разного соболя за губы</i> |
| <i>Эжен, бээнге албан өргүүр</i>     | <i>нанизывая,</i>             |
| <i>болзун!</i>                       | <i>Императору дань пусть</i>  |
| [РФ ТИГПИ т.236, д.964].             | <i>преподносится!</i>         |

В приведенных примерах употребляются архаичные слова: *эжен* – «китайский император»; *албан* – «подать, дань», которую ему платили.

Заклинания отражают и условия социальной жизни той же эпохи, когда охотник, обложенный непосильной данью, просит у духа добычу:

*Албан-өрээ туттургаи, Дань-долг связали меня  
Амыралдап диледим. [Поэтому], надеясь, прошу тебя.  
Богда-хээге соктургаи, Избитый императором,  
Моган-шүүден диледим. Усталый-обеспокоенный прошу  
[РФ ТИГПИ т.17, д.68]. тебя.*

В канонических благопожеланиях широко используются архаичные названия предметов гардероба, украшений и посуды.

Свадебная накидка невесты:

*Баштацгызы мацнык болзун Накидка шелковой пусть будет.*

Накосное украшение:

*Чавагалыг бол. Имей накосное украшение.*

Посуда:

*Ак хадың бышкылыг болзун. Из белой березы мешалку пусть имеют.*

Или:

*Шары кежи көгээрлиг болзун. Из бычьей шкуры флягу пусть имеют.*

Известно, что с древних времен у тюркских и монгольских народов летоисчисление производили по двенадцатилетнему животному циклу лунного календаря. Так, в благопожеланиях, посвященных *Шагаа*, новому году, встречаются старые названия годов лунного календаря: *хой чылы* – год Овцы, *улу чылы* – год Дракона, *мечи чылы* – год Обезьяны и т.д.

Язык обрядовой поэзии, в своем историческом развитии, переходя от одного поколения к другому, обрабатывался, отшлифовывался, кристаллизовывался и приобретал формульную устойчивость. В благопожеланиях, в отличие от заклинаний, используется поэтически нейтральная лексика,

так как они обращены к конкретному человеку с добрыми пожеланиями на будущее.

В текстах благопожеланий для образной передачи основного смысла пожелания могут использоваться звукоподражательные междометия, имеющие магический смысл:

|                               |                                   |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| <i>«Хак» дээр ханаа-думаа</i> | <i>«Хак», такой болезни,</i>      |
| <i>«Тук» дээр тукпу-думаа</i> | <i>«Тук», такой болезни да не</i> |
| <i>турбазын!</i>              | <i>будет!</i>                     |

[РФ ТИГПИ т.243, д.991].

В отличие от других жанров тувинской обрядовой поэзии, в благопожеланиях широко используются мудрые наставления, созвучные народным пословицам. В популярной тувинской пословице об уважении говорится так:

|                                   |                                      |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Улугну улуг деп,</i>           | <i>Старшего считая старшим,</i>      |
| <i>Бичинни бичии деп хүндүле.</i> | <i>Младшего считая младшим, [их]</i> |
|                                   | <i>– почитай.</i>                    |

Это же формульное выражение находим в благопожелании, адресованном ребенку в честь его рождения:

|                                |                                   |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| <i>Улугну хүндүлеп чорзун,</i> | <i>Взрослого пусть уважает,</i>   |
| <i>Бичинни сургап чорзун.</i>  | <i>Младшего пусть наставляет.</i> |

[РФ ТИГПИ т.62, д.729].

У алтайцев с этим же смыслом есть свадебное благопожелание:

|                                   |                               |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| <i>Jaандырын тооп јурзин,</i>     | <i>Пусть старших уважают,</i> |
| <i>Jaиштарын кундулеп јурзин.</i> | <i>Пусть молодых угощают.</i> |

[Тадина, 1995: 133].

Благопожелание тувинцев, посвященное невесте, несет в себе отголосок той же пословицы:

|                                      |                                           |
|--------------------------------------|-------------------------------------------|
| <i>Урууңну ыглатпайн өстүр,</i>      | <i>Расти дочку, не доводя ее до слез,</i> |
| <i>Улугну хүндүлеп чор, уруум...</i> | <i>Уважай старших, дочь моя...</i>        |

Следует заметить, что употребление парно-сочетающихся слов является излюбленным приемом в произведениях обрядовой поэзии. Как правило, это устойчивые количественные и качественные характеристики, придающие образность произведениям обрядовой поэзии и значимость совершаемому ритуалу. Они встречаются в форме существительных (*анай-*

*хураган* – ‘козлята-ягнята’; *ажы-төл* – дети; *амыр-дыш* – ‘покой-спокойствие’, *ай-бес* – ‘кандык-сарана’; *аас-кежик* – ‘счастье’), прилагательных (*уран-шевер* – ‘искусный-умелый’, *омак-хоглуз* – ‘веселый-удалой’, *өөр-өнер* – ‘много-многочисленный’, *окпан-чикпен* – ‘шустрый-бедовый’) и глаголов (*үнер-кирер* – ‘выходить-заходить’, *ужар-турар* – ‘падать-вставать’). Как видим, их компоненты могут быть синонимичными и антонимичными. Типологически парные сочетания относятся к формам словоупотребления, свойственным именно народно-поэтической традиции.

В парно-сочетающихся словах в большинстве случаев оба компонента могут употребляться самостоятельно (*идик-хеп* – ‘обувь-одежда’; *эзер-чүген* – ‘седло-узда’, *уйгу-дыш* – ‘сон-спокойствие’; *үнүш-дүжүт* – ‘растение-урожай’; *оюн-каткы* – ‘игра-смех’; *анай-хураган* – ‘козлята-ягнята’). Значительно реже один из компонентов парного сочетания как самостоятельная семантическая единица речи использоваться не может: *ажы-төл* – ‘дети’, *ачы-дуза* – ‘помощь’, *өг-бүле* – семья и др. Повидимому, смысл этих слов, значимый для парной конструкции, со временем был утрачен.

В исследуемых нами поэтических текстах встречаются и образно-смысловые повторы. По мнению Е.М. Мелетинского, «повтор не только «поддерживает» определенную фольклорную эстетику, но также является важнейшим механизмом устного творчества» [Мелетинский, 1998: 19]. Повторы в тувинской народной поэзии несут двоякую функцию. Во-первых, – выступают в качестве художественно-изобразительного приема; во-вторых, являются средством, облегчающим запоминание и воспроизведение устного текста. Так, в свадебном благопожелании невесте желают:

|                               |                                     |
|-------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Тел-ыяштың будуу ышкаш</i> | <i>Как ветви священного дерева</i>  |
| <i>Өнер болзун.</i>           | <i>Пусть будут многочисленными.</i> |
| <i>Хам-ыяштың будуу ышкаш</i> | <i>Как ветви шаманского дерева</i>  |
| <i>Шыргай болзун.</i>         | <i>Пусть будут густыми.</i>         |

[РФ ТИГПИ т.184, д.729].

Или:

*Торлаа ышкаш онер болзун! Как куропатка, будь многодетной!*  
*Торга ышкаш каас болзун. Как дятел, будь нарядной.*  
[РФ ТИГПИ т.244, д.993].

В фольклоре разных народов встречается прием повтора слов в начале или в конце стихотворной строки. Как отмечают исследователи, наибольшее распространение он нашел применение в эпосе тюркоязычных и монголоязычных народов. Для тувинской обрядовой поэзии характерно применение повтора слова «болзун» - «пусть будет», «пусть сбудется» в конце стихотворной строки. Они активно применяются в *йөрээлах*. Главной особенностью этого приема является применение глагольной формы «болзун» в желательного-повелительной форме, в конце каждой стихотворной строчки, поскольку в тувинском языке предложение заканчивается глаголом. Например:

*Аъттанганы чыраа болзун, У верхового – ход иноходью пусть*  
*Азынганы алдын болзун! будет,*  
*Эдилээни мөңгун болзун, Носимое – золотым пусть будет!*  
*Эзертээни чыраа болзун! Пользуемое – серебряным пусть*  
*будет,*  
*У оседланного – ход иноходью*  
*пусть будет!*

[РФ ТИГПИ т.57, д.250].

Применение слова «болзун» - «пусть будет», «пусть сбудется» также является поэтическим приемом, особо подчеркивающим, «внушающим» определенную мысль, направленную на свершение доброго пожелания, усиливающим магическое воздействие слов. К примеру, в бурятских благопожеланиях-*юрлолах* такой формой сказуемого выступает слово «*Болтогой!*» – «Пусть сбудется!». С.С. Бардаханова, исследуя бурятские благопожелания, считает их «закрепками», закрепляющих высказанное *юролчином* благословение» [Бардаханова, 1982: 183]. По поводу таких же повторов в конце стихотворной строки Р. А. Султангареева пишет: «Активно применяемые слова – «пусть будет», «будь» – соединяют желаемое и действительное, обеспечивает исполнение желаний уже сказанным словом» [Султангареева, 1998: 92].

Нередко наблюдается и прерывистое применение данного слова:

|                          |                                 |
|--------------------------|---------------------------------|
| <i>Бажынын дугу</i>      | <i>Волосы на голове</i>         |
| <i>Агарыыр болзун!</i>   | <i>Седыми пусть будут!</i>      |
| <i>Ак салдыг,</i>        | <i>Белобородым,</i>             |
| <i>Ак баитыг болзун!</i> | <i>Седоголовым пусть будет!</i> |

[Кыргыз, 1990: 45].

Каждый обрядовый поэтический текст составляет сложное синтаксическое целое, объединенное одной общей темой, соответствующей функциональной направленности жанров. Поскольку они бытуют в стихотворной форме, то и употребление глаголов в каждом жанре отличается некоторым своеобразием. Рассмотрим особенности употребления грамматических глагольных форм.

В благопожеланиях в основном преобладают составные именные сказуемые: «имя прилагательное + императивная форма глагола (*болзун*- пусть имеет, пусть будет) в третьем лице единственного и множественного числа» (*малдыг болзун* – ‘имеющим скот пусть будут’; *өнер болзун* – ‘многочисленными пусть будут’; *өөрлүг чорзун* – ‘имеющим друзей пусть будут’). При переводе с тувинского на русский язык составные именные сказуемые теряют свои формы и могут выражаться в форме причастия или несогласованного определения.

Содержание составных именных сказуемых, выражающих пожелание можно условно разделить на разные тематические группы:

1) «хозяйственная утварь» (*бышкылыг болзун* ‘с мешалкой пусть будут’; *көгээрлиг болзун* ‘с кожаной фляжкой пусть будут’; *эттиг болзун* ‘с имуществом пусть будет’; *өглүг болзун* ‘имеющим юрту пусть будут’);

2) «домашний скот» (*коданныг болзун* ‘с отарой пусть будут’; *челелиг болзун* ‘с привязью для молодняка пусть будут’; *аьттыг болзун* ‘имеющим лошадей пусть будут’);

3) «богатство и многодетность» (*ажы-төлдүг болзун* ‘имеющим детей пусть будут’; *дөргүл-төрелдиг чорзун* ‘имеющим родственников пусть будут’; *кыстыг болзун* ‘имеющим дочку пусть будут’; *оолдуг болзун* ‘имеющим сына пусть будут’);



кавайлыг болзун ‘имеющим колыбель пусть будут’;

4) «еда-пища» (*элбек болзун* ‘обильной пусть будет’; *чаагай болзун* ‘вкусной пусть будет’; *эм-дом болзун* ‘целебной пусть будет’; *сыңмас болзун* ‘пусть не помещается’; *үзүм-чигир болзун* ‘сладостной пусть будет’; *амданныг болзун* ‘лакомой пусть будет’);

5) «физические качества человека» (*дыыжы болзун* ‘с острым слухом пусть будет’; *көскү болзун* ‘зорким пусть будет’, *узун болзун* ‘высоким пусть будет’).

Именно такая тематика пожеланий характерно для тувинских *йөрээлов*. Во всем этом, по мнению *йөрээлчи*, заключается счастье-благодать человека.

В произведениях обрядовой поэзии часто используются устойчивые смысловые формулы, которые могут синтаксически и лексически варьироваться. Рассмотрим формулу:

|                                   |                                      |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Аштаан чүве адап келзин,</i>   | <i>Голодный, расспрашивая, пусть</i> |
| <i>Сускаан чүве сурап келзин.</i> | <i>придет.</i>                       |
| [РФ ТИГПИ п.л.399].               | <i>Жаждающий, ища, пусть придет.</i> |

Эта формула взята из благопожелания, посвященного невесте, в котором ей желают быть гостеприимной и щедрой хозяйкой.

Вариант этого благопожелания:

|                                   |                                       |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Аштаан кижги адап кээрге,</i>  | <i>Если голодный, расспрашивая</i>    |
|                                   | <i>[о тебе], придет –</i>             |
| <i>Ажы-чеми белен болзун.</i>     | <i>Еда-пища пусть готовой будет!</i>  |
| <i>Суксаан кижги адап кээрге,</i> | <i>Если жаждающий, расспрашивая</i>   |
| <i>Суксун-чеми белен турзун!</i>  | <i>[о тебе], придет –</i>             |
| [РФ ТИГПИ т.57, д.250].           | <i>Еда-питье пусть готовой будет!</i> |

Данная формула использована **в заклинании** охотника восхваляющего духа-хозяина тайги:

|                            |                                       |
|----------------------------|---------------------------------------|
| <i>Аштаан чүве -</i>       | <i>Голодный –</i>                     |
| <i>Айтырып кээр,</i>       | <i>Разузнавая, приходит [к тебе],</i> |
| <i>Сускаан чүве -</i>      | <i>Жаждающий –</i>                    |
| <i>Сураглап кээр,</i>      | <i>Разыскивая, приходит [к тебе],</i> |
| <i>Ачылыг-хайыралыг,</i>   | <i>Благодатная-милостивая,</i>        |
| <i>Алдын-кызыл таңдым!</i> | <i>Золотая-прекрасная моя тайга!</i>  |
| [РФ ТИГПИ т.269, д.2020].  |                                       |

В обрядовом фольклоре тувинцев можно найти целый ряд поэтических приемов, характерных для устно-поэтического творчества. В работе У.А. Донгак о тувинском стихосложении выявлено, что аллитерация используется повсеместно (до 100%), в текстах благопожеланий таких примеров 96% [Донгак, 2000: 8].

Встречается аллитерация, охватывающая четверостишие:

*Алдай таңдым кезишимге, Алтай тайгу мою обойду -  
Аңы-меңи аайлыг турзун! Зверей-добычи много пусть будет!  
Агым суунга баарымга, К проточной моей воде подойду -  
Алдын балык элбек болзун! Золотых рыбок много пусть  
будет!*

[РФ ТИГПИ т.14, д.62].

Наблюдается аллитерация и в рамках двестиший:

*Азыраан малын карактап, Ухаживая за скотом,  
Алдай тандызынга аңнап, Охотясь на Алтай тайге,  
Оран-делегейге чалбарып, Молясь вселенной,  
Омак-хөглүг чурттап чорзун! Радостно-весело пусть живут!  
[Кыргыз, 1990: 68].*

Или:

*Дөңге тигер өглүг болзун. Пусть имеют юрту, которую  
можно ставить на бугорке.  
Дискен кожу көвей болзун, Нанизанных вьюков пусть  
много имеют.  
Сарыг аскыр чылгылыг болзун. Пусть табун жеребцов  
имеют.  
Салган чеми арбын болзун! Пусть выставленная еда  
обильной будет.  
[РФ ТИГПИ т.57, д.250].*

В произведениях обрядовой поэзии большую роль играют и конечные рифмы, при помощи которых достигается благозвучие стихотворных строк. В них преобладают глагольные рифмы, так как в тувинском языке глагол обычно стоит в конце предложения.

Например, в следующем примере перекрестные рифмы завершают первую и третью строки слов – “булуттан – ыяштан”, вторую и четвертую “болбазын – дегбезин”, также наблюдается аллитерация, охватывающая четверостишие:

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| <i>Чаъстыг булуттан</i>        | <i>От дождевого облака</i>       |
| <i>Чайык болбазын,</i>         | <i>Проливного дождя пусть не</i> |
| <i>Чарт ыяштан</i>             | <i>будет!</i>                    |
| <i>Чарты дегбезин!</i>         | <i>От твердого дерева</i>        |
| <i>[РФ ТИГПИ т.57, д.250].</i> | <i>Занозы пусть не будет!</i>    |

Обрядовой поэзии тувинцев, вследствие особой ее словесной организации, подчиненной законам стихосложения, присущи разнообразные тропы, функции которых в поэтическом тексте многогранны. Остановимся на характеристике отдельных приемов художественной изобразительности.

Особую роль в *йөрээлах* и *макталах* играет сравнение. Этот прием в их поэтике является доминирующим и довольно устойчивым. Сравнение усиливает эмоциональную окраску стиха, подчеркивает главную его мысль. Как отмечал Б.В. Томашевский, «в сравнениях слова употребляются в их прямом значении, и внимание обращается на сопоставление двух совершенно отчетливых понятий. Сравнение может быть осмыслено до конца и поэтому выражается законченным предложением, отмечающим отдельный этап мысли» [Томашевский, 2002: 78].

Формообразующую роль в этом поэтическом приеме играют союзы *дег* – как, *ышкаш* – словно, *болган* – подобно. Объект сравнения сопоставляется с конкретными явлениями окружающего мира, наиболее близкими и понятными слушателям. Сравнение с природой и ее созданиями является одной из древних традиций, которая присуща разным народам. Приведем пример благопожелания, посвященного невесте:

|                                  |                                         |
|----------------------------------|-----------------------------------------|
| <i>Торлаа дег өөрлүг болзун,</i> | <i>Как [выводок] куропатки,</i>         |
|                                  | <i>пусть имеет много друзей,</i>        |
| <i>Тогдук дег каас болзун!</i>   | <i>Как дрофа, пусть будет нарядной!</i> |
| <i>[РФ ТИГПИ т.184, д.729].</i>  |                                         |

Или такой пример:

|                                   |                                       |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Хая дег эттиг болзун,</i>      | <i>Подобно [огромной] скале,</i>      |
|                                   | <i>имущества пусть имеет,</i>         |
| <i>Хараган дег малдыг болзун!</i> | <i>Подобно [густому] караганнику,</i> |
| <i>[РФ ТИГПИ т.235, д.959].</i>   | <i>скота пусть имеет!</i>             |

В последнем примере сравнение с караганником передает особенности степного ландшафта, характерного для Тувы, где в изобилии встречается этот кустарник.

В качестве сравнения используются и эталонные имена буддийских божеств, называемых на тувинский лад, в соответствии с национальной фонетикой:

|                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| <i>Намзырай дег бай болзун,</i> | <i>Будь богатым, как Намзырай,</i> |
| <i>Найдын дег өнер болзун!</i>  | <i>Будь многодетным, как</i>       |
| <i>[там же].</i>                | <i>Найдын!</i>                     |

Здесь *Намзырай* выступает символом богатства, а *Найдан* – многодетности. Следует отметить, что такие же сравнительные обороты в благопожелании имеется и у бурят:

|                                    |                                    |
|------------------------------------|------------------------------------|
| <i>Намсарай шэнги баян,</i>        | <i>Будь богатым, как Намсарай,</i> |
| <i>Найдан шэнги унэр болтогой!</i> | <i>И многодетным, как Найдан!</i>  |
|                                    | <i>[Бардаханова, 1982: 192].</i>   |

Для сравнения берутся даже сказочно-мифические названия горы и цветка, характерных для сказок и эпоса. Например:

|                                |                                    |
|--------------------------------|------------------------------------|
| <i>Сумбер-Уула ышкаш мөге</i>  | <i>Как Сумбер-Уула,* сильным</i>   |
| <i>болзун!</i>                 | <i>пусть будет!</i>                |
| <i>Сумбус чечээ ышкаш каас</i> | <i>Как цветок Сумбус, нарядной</i> |
| <i>болзун!</i>                 | <i>пусть будет!</i>                |
| <i>[номер неизвестен].</i>     |                                    |

Идентичное мифическое название горы также характерно и для бурятских благопожеланий:

Хайшаяа хан байса бу хаяарай,  
Хадам эхээ ян байса бу уурлаарай.  
Будь с питьем, как море молочное,  
Будь величественным, как гора Сумеру.  
[Бардаханова, 1982: 189].

Самым характерным поэтико-стилевым признаком для всех жанров обрядового фольклора является употребление эпитетов. Это чаще всего постоянные эпитеты: золотой – *алдын*, серебряный – *мөңгун*, благодатный – *авыралдыг*, благородный – *ачылыг*.

---

\* мифическая сказочная гора

У тувинцев кочевое скотоводство основывалось на круглогодичном пастбищном выпасе скота. Со сменой времен года устраивались перекочевки. Поэтому места стоянок соответствовали временам года: *кыштаг* – «зимнее стойбище», *чазаг* – «весеннее стойбище», *кузег* – «осеннее стойбище», *чайлаг* – «летнее стойбище». В благопожелании, посвященном невесте желают ей иметь такие стойбища:

|                          |                                      |
|--------------------------|--------------------------------------|
| <i>Алдын-сарыг</i>       | <i>Золото-красное</i>                |
| <i>Күзеглиг болзун!</i>  | <i>Осеннее стойбище пусть имеют!</i> |
| <i>Алгыг, чаагай</i>     | <i>Широкое, красивое</i>             |
| <i>Чайлаглыг болзун!</i> | <i>Летнее стойбище пусть имеют!</i>  |

[Кыргыз, 1990, с.50].

В охотничьем заклинании, например, говорится:

|                          |                               |
|--------------------------|-------------------------------|
| <i>Эртинелиг таңдым!</i> | <i>Моя драгоценная тайга!</i> |
|--------------------------|-------------------------------|

[РФ ТИГПИ т.14, д.62].

Или вот заклинание духу священного дерева – *тел-ыяш*:

|                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| <i>Сарыг-ногаан чочагайлыг,</i> | <i>С желто-зелеными шишечками,</i> |
| <i>Сарыг-калбак бүрүрлерлиг</i> | <i>С желто-широкими листьями</i>   |
| <i>Тейлеп ханмас тел-ыяш.</i>   | <i>Тебе не могу намолиться,</i>    |
|                                 | <i>тел-ыяш.</i>                    |

Другой пример:

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| <i>Каптагайның каас-коязы,</i>  | <i>Самое нарядное во всей</i> |
| <i>Кайгамчыктыг бай-ла ыяш.</i> | <i>вселенной,</i>             |

[Кыргыз, 1990: 45]. *Удивительно богатое дерево.*

Как видим, в жанрах обрядовой поэзии применение эпитета усиленно культивируется. Здесь почти каждое существительное сопровождается эпитетом, имеющим оценочное значение. Так, молодым супругам на свадьбе желают иметь красивую дочь, сильного сына:

|                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| <i>Чараш, кежээ кыстыг болзун!</i> | <i>Красивую трудолюбивую дочь</i>   |
|                                    | <i>пусть имеют!</i>                 |
| <i>Эрес, мөгө оолдуг болзун!</i>   | <i>Удалого, сильного сына пусть</i> |
| <i>[номер неизвестен].</i>         | <i>имеют!</i>                       |

Если в героическом эпосе тувинцев эпитеты служат характеристикой достоинств главного героя (*эгинниг кижги*

*тутчуп шыдавас* – «плечистый человек не сможет одолеть [его]»), то в свадебных благопожеланиях жениху и невесте, а также ребенку в честь его рождения или при первой стрижке у него волос с помощью этого же эпитета адресату желают иметь подобные качества.

*Эгинниг кижиге тутчуп  
шыдавас болзун,  
Аастыг кижиге алдырбас  
болзун!*

[РФ ТИГПИ т.184, д.729].

*Плечистый человек пусть  
одолеет не сможет,  
Языкастому человеку пусть не  
уступит.*

У алтайцев, во время свадебного ритуала – повязывания пояса жениху, отец невесты обращался к нему, например, с таким же благопожеланием:

*Јаактуга айттырбазын,*

*Јаарындуга јыктырбазын.*

*Пусть языкастыми не будет  
оскорблен,*

*Пусть плечистыми не будет  
поборен.*

[Тадина, 1995: 135].

В тувинской обрядовой поэзии, в основном, преобладают эпитеты «украшающие», указывающие на качество, свойство объекта. Разнообразные цветовые эпитеты (*ак* ‘белый’ – в значении ‘священный, чистый’, *алдын* ‘золотой’ – в значении ‘богатый’, *кызыл* ‘красный’ – в значении ‘красивый, прекрасный’ и т.д.) передают слушателям богатую цветовую гамму. Они призваны восхвалять природные реальности (гору, тайгу, деревья), жилища людей, а также в восхвалениях коней призваны объявлять их масти. Цветовые эпитеты выражаются чаще всего качественными сложными прилагательными (*алдын-сарыг*, *хурең-доруг* и др.). Некоторые цветовые эпитеты переходят в разряд устойчивых формул, передающих красоту природы, окружающего мира. Можно сказать, что цветовые эпитеты также отражают эстетические народные представления о красоте. Числовые эпитеты в благопожеланиях чаще всего показывают множественность скота, детей.

Прием гиперболизации наиболее характерен для восхвалений. Это связано с функциональной задачей самого жанра *мактала*:

красочно описать лучшие из достоинств борцов и скакунов. Поэтому здесь все подано крупным планом, гиперболизировано. Стать борца, его действия, а также скакун предстают перед зрителями в сказочно-богатырском виде. Гиперболы в этом жанре сходны с некоторыми описаниями богатыря и его коня в эпосе монголо-тюркоязычных народов.

Коню, например, как и в эпосе, дают такую характеристику:

|                                    |                                |
|------------------------------------|--------------------------------|
| <i>Булуттуг дээрнин адаа-биле,</i> | <i>По облачному небу,</i>      |
| <i>Будуктуг ыяштың кыры-биле</i>   | <i>Выше ветвистых деревьев</i> |
| <i>маңнаар.</i>                    | <i>скачет.</i>                 |

[т.265, д.1092].

Секундант призывает своего борца на поле, так же преувеличенно описывая его силу. Его борец настолько могущественен, что:

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| <i>Көктүг черни хөлбеңнедир,</i> | <i>Зеленую землю колебля,</i> |
| <i>Көк дээрни хөлбейтир,</i>     | <i>Синее небо колыша,</i>     |
| <i>Үнүп келди!</i>               | <i>Выходит!</i>               |

[Кыргыз, 1990: 84].

Гиперболические формулы встречаются и в благопожеланиях:

|                           |                                     |
|---------------------------|-------------------------------------|
| <i>Азыраан малы –</i>     | <i>Выращенный скот –</i>            |
| <i>Аал сыңмас болзун!</i> | <i>Пусть не вмещается во дворе!</i> |
| <i>Эдилээн эди –</i>      | <i>Нажитого добра –</i>             |
| <i>Эгин ажыг болзун!</i>  | <i>Выше плеч пусть будет!</i>       |

[РФ ТИГПИ т.170, д.669].

Для тувинской обрядовой поэзии характерно использование и такого излюбленного средства фольклорной изобразительности, как иносказание.

Они употребляются как «опосредованное, образное описание реалий и явлений взамен их прямого (терминологического) названия, - стилевой прием, популярный в фольклорной поэзии многих народов» [Кудияров, 1984: 44]. В охотничьих заклинаниях широко представлены иносказания для описательной характеристики зверей, их внешнего облика и повадок, так как на название зверей существовал запрет, чтобы не помешать охоте на них. Вот как в форме образного табуированного иносказания просят у духа тайги послать марала (*сыын*):

*Сорар чаглыыңдан,  
Чодур мыйыстыыңдан.  
[РФ ТИГПИ т.243, д.991].*

*Имеющего жирное мясо,  
Имеющего ветвистые (рога).*

Или охотник просит духа-хозяина тайги одарить его разнообразными зверями, наиболее крупными, такими как лось и марал, а также белками, описывая их всех следующими иносказательными словами:

*Калбак алгылыыңдан,  
Кадыг сиирлиңден,  
Кадыг бышкылыыңдан,  
Кырган дижениңден  
Хайырлаңар!  
[РФ ТИГПИ т.266, д.1095].*

*Имеющего широкую шкуру,  
Имеющего крепкое сухожилие,  
Имеющего крепкие лапы,  
Старую дижен\*  
Подарите!*

Если человек охотился на белку, с помощью иносказания он мог произнести такое заклинание:

*Сарыг дижениңден,  
Саксагар кудуруктууңдан...  
[РФ ТИГПИ т.235, д.959].*

*Рыжую дижен,  
С пушистым хвостом...*

Зверей, находящихся в самых труднодоступных и непроходимых местах, не называя их, не перечисляя, охотник просит спустить на видное место или показать ему:

*Бедиктээзин  
Оргаа дүжүрүңер.*

*Высоко находящихся  
На равнину спустите.*

Или:

*Шыргайдаазын  
Акка өткүдүңер.  
[РФ ТИГПИ т.156, д.615].*

*В делях находящихся  
Вблизи покажите.*

Не пользуясь терминологическими названиями зверей, охотник дает понять, что ему нужны именно такие:

*Чоон чодалыыңдан,  
Хайышкак кырылыыңдан  
Хайыракан!*

*С толстой голенью,  
С кривой локтевой костью  
[пошли], Хайыракан!*

Или:

---

\* иносказательное название белки



*Чара кагар сөөктүгден,  
Саргарар чаглыыңдан,  
Авыра!*

*Имеющего [трубчатую] кость,  
чтобы надвое расколоть,  
Имеющего желтый жир, [пошли],  
Окажи милость!*

[РФ ТИГПИ т.266, д.1095].

В нижеследующем примере как художественные средства используются и гипербола, и иносказание:

*Дорге сыңмас*

*На почетном месте не  
помещающегося*

*Тоштүгден хайырлаңар!*

*С грудинкой [зверя], дарите!*

[РФ ТИГПИ т.235, д.959].

В данном заклинании прослеживается уважительное отношение к убитому зверю, тем, что его помещают на самое почетное место, находящееся напротив входной двери в юрте. Преувеличение проявляется в том, что у духа-хозяина тайги просят такого большого зверя, который не может втиснуться на почетном месте, занимающего большую территорию юрты.

Интересен пример заклинания, где охотник просит духа подготовить для него зверей, также не называя их имен:

*Алырымны аайлаштырып,  
Аткаар көрүндүрүп туруңар.*

*То, что я возьму, мне готова,  
[Их] от себя поверните.*

*Бээриңни белеткеп,  
Бээр көрүндүрүп туруңар.*

*Отдаваемого [мне] готова,  
[Их] ко мне поверните.*

[РФ ТИГПИ т.156, д.615].

В редких случаях в охотничьих заклинаниях наблюдается и прямое название зверей:

*Дилгиниң кызылындан,  
Бөрүнүң көгүндөн,  
Киштиң каразындан  
Хайырлаңар, өршээ!*

*Из лисиц – рыжую,  
Из волков – синего,  
Из соболей – черного  
Дарите, милуя!*

[РФ ТИГПИ т.248, д.1008].

В благопожеланиях иносказания являются наиболее художественно разработанным и емким изобразительным приемом, в котором ярко проявляется народно-поэтическая фантазия. Так, в *йөрээлах*, посвященных невесте, желают ей быть

многодетной матерью и иметь большое поголовье скота, помимо распространенного и отмеченного нами выше иносказания:

*Алаңгы эдээн* *Переднюю полу*  
*Ажы-төлү чаза базар болзун!* *Пусть дети топчут!*  
*Соңгу эдээн* *Заднюю полу*  
*Анай-хураганы чаза базар болзун!* *Пусть скот топчет!*  
[РФ ТИГПИ т.57, д.250].

Встречаются и такие пожелания-иносказания:

*Улагга мунар аъттыг болзун!* *Пусть имеют лошадь, на*  
*которой будут ездить!*  
*Урук сөөртүр оолдуг болзун!* *Пусть имеют сына, который*  
*потащит шест!*  
*Чүгөн сыңмас аъттыг болзун!* *Пусть лошадь не вмещается в*  
*узду!*  
*Чүвүр сыңмас оолдуг болзун!* *Пусть сын не вмещается в*  
*штаны!*  
[РФ ТИГПИ т.184, д.729].

В первом примере *йөрээлчи* образно говорит о многодетности и богатстве, во втором – не без юмора желает молодоженам иметь выносливую лошадь и сына богатырского телосложения.

Также иносказательно молодоженам желали быть хозяевами многочисленного скота, нажитого добра следующим благопожеланием:

*Хову кежерде доозуннуг болзун!* *Переходя степь, пусть пыль*  
*поднимают.*  
*Арт ажарда бараанныг болзун!* *Переходя перевал, пусть вьюк*  
*имеют.*  
[РФ ТИГПИ т.170, д.669].

Итак, рассмотрение поэтики произведений обрядового фольклора позволяет сделать вывод о том, что язык тувинской обрядовой поэзии богат и разнообразен по лексическому составу, а также по использованию различных средств художественного выражения. Здесь каждое слово отшлифовано, семантически насыщено, функционально упорядочено и выразительно. Именно с помощью широкого применения поэтических тропов достигается образность и лаконичность фольклорно-обрядовых произведений. Каждый обрядовый жанр, имея свою прагматическую направленность, достаточно избирателен в поэтических средствах.

## Выводы

Обрядовая поэзия играла и играет важную роль в жизни тувинцев. В ней утверждается принятая этническая система ценностей, поддерживаются и санкционируются определенные нормы поведения. Главное их назначение состоит в том, что они устанавливают и поддерживают гармонию между природой и человеком, гармонию в человеческом обществе. Можно констатировать, что произведения обрядового фольклора были и остаются важнейшей частью традиционной культуры этноса.

В работе в качестве основных критериев систематизации обрядовой поэзии тувинцев мы выбрали **обрядовую функцию, композицию и адресную направленность**. Исходя из них, нами выделены следующие пять жанров: заклинания (*чалбарыглар*), благопожелания (*йөрээлдер*), восхваления (*макталдар*), скотоводческие заговоры (заговоры, исполняемые при приучении матки животного к приплоду – *мал алзыры*; заговоры, посвященные костям животных: атланту и поясничному позвонку – *молдурук, хей-оорга алгаары*), проклятия (*каргыштар*). Основным признаком для всех произведений обрядовой поэзии является достижение желаемого результата с помощью магии слова и ритуальных действ. Даны определения каждому жанру обрядовой поэзии.

Рассмотрение **обрядовых функций** жанров обрядового фольклора показало, что каждый из них выполняет в обряде только ему присущую роль. Заклинания служат средством установления контакта со сверхъестественными силами, благопожелания выражают пожелания добра на будущее и закрепляют в сознании коллектива факт свершения какого-либо значимого события в жизни человека. Восхваления превозносят силу, ловкость и мощь восславляемых объектов – борца и скакуна. Скотоводческие заговоры преследовали две цели: во-первых, произносились с целью приучения матки домашнего животного к детенышу; во-вторых, якобы, с целью возвращения в стойбище души (*кут*) животного. Изучение **композиции текстов** показывает, что каждый жанр обрядового фольклора содержит семантические блоки, несущие основную идею

текста. В структуре заклинаний число семантических блоков может колебаться от трех до одного. Они включают в себя: 1) обращение-восхваление духов-хозяев; 2) описание угощения-жертвоприношения; 3) просьбу, обращенную к духам-хозяевам. В некоторых случаях заклинания могут быть неполными, состоящими из 2-х компонентов: «просьбы + описания угощения-жертвоприношения» **или** «обращения-восхваления + просьбы». Либо заклинание может содержать только один компонент – блок просьбы. Остальные же жанры состоят из одного семантического блока. Например, благопожелания состоят из блока – изложения напутствия, пожелания счастья, восхваления – из элемента прославления, проклятия – из изложения негативного пожелания.

По **адресной направленности** каждый жанр обращен к разным адресатам и объектам. В заклинаниях это сверхъестественные силы, в благопожеланиях и проклятиях – конкретные люди, в восхвалениях – борцы и скакуны, в скотоводческих заговорах – домашние животные.

Проанализированы функции обрядового слова в ритуалах детского и свадебного циклов, охарактеризована семантика акционального кода каждого обряда. Установлено, что словесный компонент в семейных ритуалах несет основную семантическую нагрузку, наблюдается тесная взаимосвязь акционального и вербального кодов. Выявлено, что обрядовые словесные компоненты структурно соподчинены, дополняют друг друга прагматической направленностью. Кроме этого, проанализировано функционирование обрядов семейного цикла на современном этапе, выявлены традиции и новации, присущие современной обрядовой культуре тувинцев. В детской обрядности до сих пор существуют представления о том, что волосы и пуповина связаны с жизненной силой ребенка (*кут*), если с ними были совершены необходимые обряды. Сохраняется и вера в то, что магия доброго слова в структуре ритуала обеспечивает благополучие адресату.

Исследованы лексико-стилистические и художественно-образительные средства обрядовых жанров. Заклинаниям в основном свойственно сочетание лексики высокого стиля, в

обращении к сверхъестественным силам, смиренная интонация и самоуничижительные характеристики просителя. Из художественно-изобразительных средств в заклинаниях активно используются эпитеты и иносказания. Отсутствие приемов сравнений и гипербол в них является их жанровой приметой.

Для благопожеланий характерна поэтически нейтральная лексика. Из художественно-изобразительных средств более всего применяются сравнения, эпитеты и иносказания. Восхваления изобилуют сравнениями, гиперболами, которые для данного жанра являются элементами сюжетосложения. Примеры метафор во всех жанрах обрядового фольклора довольно редки.

В поэтических произведениях жанров тувинского обрядового фольклора продолжает устойчиво сохраняться архаичная лексика, вышедшая из активного употребления в языке. Так же часто встречаются парные слова. Некоторые из них уже обозначают единое понятие при утрате семантики одним из архаичных лексических компонентов.

Активно используемые лексико-стилистические и художественные приемы в устно-поэтических произведениях тувинского обрядового фольклора служат, прежде всего, средством передачи доминирующей функции жанра и его нравственного содержания, а также обусловлены уровнем национального мирозерцания и поэтического мышления народа.

В обрядовой поэзии тувинцев отчетливо прослеживаются генетические и культурно-исторические связи с фольклором тюркоязычных и монголоязычных этносов: алтайцев, хакасов, якутов, бурят, калмыков, монголов. У всех этих народов до сих пор широко бытуют архаичные жанры обрядового фольклора, которые имеют между собой сходства и параллели. Их обрядовые и магические функции, композиционная структура текстов, поэтическое своеобразие во многом схожи. Совпадают многие устойчивые формулы обрядовых текстов, а также разделение на тематические группы, что можно объяснить многовековыми историко-культурными контактами, сходными условиями жизни и быта, языковым родством, общностью духовной и материальной культуры.

Таким образом, в данной главе были решены следующие задачи: выявлен фонд традиционной тувинской обрядовой поэзии; определены критерии разграничения традиционного обрядового фольклора; проведена систематизация и классификация материала по обрядовой поэзии; рассмотрена композиция обрядовых текстов; проанализированы жанры обрядовой поэзии и даны им определения; исследованы роль и функции слова в традиционных семейных обрядах, а также современное состояние обрядовой культуры; охарактеризовано своеобразие поэтики обрядовых жанров: заклинаний-*чалбарыг*, благопожеланий-*йорээл*, восхвалений-*мактал*.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

*Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.

*Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. Новосибирск: Наука, 1975. 198 с.

*Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск: Наука, 1984. – 233 с.

*Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1992. – 239 с.

*Алексеев Е. А.* Обряд и фольклор у кетов // Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С.27 – 33.

*Аникин В. П.* Возникновение жанров в фольклоре (к определению понятия жанра и его признаков) / Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор. М.- Л., 1966. Т. X. С. 28 – 43.

*Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках* (сб. статей). М.: Наука, 1988. 329 с.

*Бабуев С. Д.* Языковое своеобразие бурятских благопожеланий Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. к. ф. н. Улан-Удэ, 1994. 16 с.

*Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. – 237 с.

*Байбурин А. К.* Ритуал: старое и новое // Этнознаковые функции культуры. М. 1991. С. 35-47.

*Бардаханова С. С.* Малые жанры бурятского фольклора (пословицы, загадки, благопожелания). Улан-Удэ, 1982.

*Бардаханова С. С.* Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск: Наука, 1992. 238 с.

*Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят (вторая пол. XIX – XX века). Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1991. 192 с.

*Басилов В. Н.* Заклинание // Религиозные верования. М., 1993. С. 88-90.

*Борев Ю. Б.* Основные эстетические категории. М., 1960.

*Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996. 221 с.

*Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев.

Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972. 314 с.

*Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.

*Вайнштейн С.И.* Свадебная обрядность. Тувинцы // Семейная обрядность народов Сибири. М, 1980. С.26-31.

*Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 406 с.

*Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.

*Гацак В.М.* Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 255 с.

*Грум-Грижимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. – Л.: Изд-во РГО, 1930. Т.III. Вып. 1.

*Громов Д.В.* Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда //Традиционная якультура, №2, 2008. С.28-39.

*Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2012.

*Донгак У.А.* Тувинское стихосложение. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н. Якутск, 2000. 23 с.

*Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.1976. С.268-291.

*Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. С. 172-216.

*Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература РАН, 2002. 246 с.

*Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной традиционной культуры монголов. М.1988. 114 с.

*Кагаров Е.К.* Словесные элементы обряда (публикация А.Н.Розова) // Из истории русской советской фольклористики. Л: Наука, 1981. – С.66-76

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 222 с.

*Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюрских племен, изданные В.Радловым. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб.: Изд-во АН, 1907. Ч. IX: Наречия



уряныхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. 649 с.

*Каташ С.С.* Алкышы – древний жанр тюркского фольклора // Тезисы докладов и сообщений II Всесоюз. тюрколог. Конференции. Алма-Ата: Наука, 1976. С.101-102.

*Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: Конец XIX-XX вв. Новосибирск: Наука, 1987. 164 с.

*Кенин-Лопсан М.Б.* Тыва чоннун бурунгу ужурлары. Кызыл, 1994. 190 с.

*Кон Ф.Я.* За пятьдесят лет: Экспедиция в Сойотию. М.: Советский писатель, 1934. 360 с.

*Кондратьева Н.М.* Скотоводческие заговоры теленгитов // Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд искусств. Новосибирск, 1996. 20 с.

*Кудияров А.В.* Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. М.: ИМЛИ РАН, 2002. 326 с.

*Курбатский Г.Н.* Тувинские праздники. Кызыл, 1973. 78 с.

*Курбатский Г.Н.* Тувинцы в своем фольклоре. Кызыл, 2001. 462 с.

*Кустова Ю.Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. Санкт-Петербург, 2000. 158 с.

*Кыргыз З.К.* Алгыш-йорээлдер. Кызыл, 1990.

*Лазутин С.Г.* Поэтика русского фольклора. М.: Высшая школа, 1989. 207 с.

*Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. 571 с.

*Монгуш М.В.* Буддизм в Туве. Новосибирск: Наука, 2001. 198 с.

*Неклюдов С.Ю.* К вопросу о фольклоре и обряде // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. Москва, 2008. С.11-22.

*Попова С.А.* Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. 178 с.

*Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Вып.4.

*Потанов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 400 с.

*Протт В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976.

*Путилов Б.Н.* Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды

и обрядовый фольклор. Л, 1974. С.76-81.

*Сампилдэндэв Х.* Обрядовая поэзия монголов. // Автореф. на соиск. уч. степ. д.ф.н. Улан-Удэ, 1993. 37 с.

*Сказки и предания алтайских тувинцев / Сказки и мифы народов Востока. Собр. Эрикой Таубе. Авт. перевод с нем.яз. Б.Е. Чистовой. М.: Вост. лит. РАН, 1994*

Свод этнографических понятий и терминов. Вып.4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М.: Наука, 1991.

*Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – нач. XX в.в.). Якутск, 1989. 157 с.

*Султангареева Р. А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998. 241 с.

*Тадина Н.А.* Алтайская свадебная обрядность XIX-XX вв. Горно-Алтайск, 1995. 214 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.

*Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. – М.: Высшая школа, 2002. – 303 с.

*Толстой Н.И.* Вторичная функция обрядового символа // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.,1995. С.167-184

*Тувинско-русский словарь /Сост. Ш.Ч. Сат и др.; Под ред. А.А. Пальмбаха. – М.: Наука, 1955. – 721 с.*

*Тыва улустун аас чогаалы* (Очерки тувинского фольклора). Кызыл, 1976. 181 с.

*Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. – Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1981. 184 с.

*Юша Ж.М.* Вербальные константы в обрядах тувинцев России, Китая и Монголии //Сибирский филологический журнал, 2015, №3. С.75-79.

*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: Изд.В.А.Данилов, 1900.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

*архивные*

*рукописный фонд ТИГПИ*

Т. 14, д. 62. Заклинание охотника. Инф. Одербей С. Зап. Сувакпит С.О. Дзун-Хемчикский район. 1970 г.

Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О.Б., 1917 г.р. Зап. в с. Тээли Бай-Тайгинского района.

Пл.399. Заклинание охотника.

Т. 269, д.2020. Заклинание охотника. Инф. С.Ч. Самбу. Зап. О.К-Ч. Дарыма. I слет сказителей (г. Кызыл). 1975 г.

Т. 292, д. 2121. Обряд при рождении ребенка. Инф. Самдан С. С. Зап. Монгуш В.Ч. Эрзинский район. 1991 г.

Т. 293, д. 2125. Благопожелание ребенку

Т. 265, д.1092.

Т. 75, д.257.Скотоводческие заговоры. Инф. Монгуш Б. Зап. Дарыма О.К-Ч. Барун-Хемчикский район.

Т. 57, д. 253. Инф. Ооржак К.Л., 1905 г.р. Зап. Дарыма О.К-Ч., в с. Ак Барун-Хемчикского района, 1967 г.

Т. 75, д. 315. Заклинание охотника. Инф. Монгуш Б.С., 1905 г.р. Зап. в с. Хандагайты Овюрского района, 1957 г.

Т. 292, д.2121. Т. 292, д. 2121. Обряд при рождении ребенка. Инф. Самдан С. С. Зап. Монгуш В.Ч. Эрзинский район. 1991 г. Благопожелание при хранении пуповины.

Т. 243, д. 991. Благопожелание. Инф. Хертек М.Л. Зап. Дарыма О.К-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

Т. 215, д. 869. Благопожелание ребенку.

Т. 293, д. 2125. Благопожелание ребенку

Т. 244, д. 993. Свадебное благопожелание. Инф. Самбуу С.Ч. Зап. Ондар О.Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание.

Т. 193, д. 775.Благопожелание. Инф. Ондар Х.Ш. Зап. Дарыма О.К-Ч. Дзун-Хемчикский район. 1971 г.

Т. 247, д. 1004. Благоподелание. Инф. Тулуш Х-К.Ш. Зап. Дарыма О.К-Ч.

Т. 214, д. 866. Свадебное благопожелание.

Т. 247, д.1004. Благоподелание. Инф. Тулуш Х-К.Ш. Зап. Дарыма О.К-Ч.

- Т. 189, д. 757. Благопожелание. Инф. Оюн Н.Х. Зап. Ховалыг А.Х-О. Тандинский район. 1971 г.
- Т. 193, д. 775. Благопожелание. Инф. Ондар Х.Ш. Зап. Дарыма О.К-Ч. Дзун-Хемчикский район. 1971 г.
- Т. 178, д. 703. Восхваление коня.
- Т. 147, д. 579. Рассказ о традиционной свадьбе.
- Т. 57, д. 253. Инф. Ооржак К.Л., 1905 г.р. Барун-Хемчикский район. 1970 г.
- Т. 175, д. 315. Свадебное благопожелание. Инф. Монгуш Н.Д. Зап. Дарыма О. К-Ч. Овюрский район. 1970 г.
- Т. 82, д. 340. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Д.С. Бай-Тайгинский район, 1971 г.
- Т. 244, д. 993. Заклинание охотника. Инф. Самбу С.Ч. Зап. Дарыма О. К-Ч. 1 слет сказителей (г. Кызыл). 1975 г.
- Т. 75, д. 317. Свадебное благопожелание.
- Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание.
- Т. 243, д. 991. Благопожелание ребенку во время первой стрижки волос. Инф. Самбу С.Ч. Зап. Дарыма О.К-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.
- Т. 244, д. 993. Свадебное благопожелание. Инф. Самбу С.Ч. Зап. Ондар О.Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.
- Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание.
- Т. 269, д. 2020. Инф. Самбуу С.Ч. Зап. Дарыма О.К-Ч. Кызыл, 1975 г.
- Т. 14, д. 62. Заклинание при грозе.
- Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание.
- Т. 235, д. 959. Свадебное благопожелание.
- Т. 14, д. 62. Заклинание охотника.
- Т.184, д. 729.Инф. Ондар Т.К. Зап. Чадамба Л.Б. Дзун-Хемчикский район. 1946 г.
- Т. 265, д. 1092. Инф. Ондар С-О. Э. Зап. Будуп Б.К. Каа-Хемский район. 1983 г.
- Т. 170, д. 669. Свадебное благопожелание.
- Т.266, д. 1095. Заклинание охотника.
- Т. 235, д. 959. Свадебное благопожелание. Инф. Хуурак В. Д. Зап. Дарыма О.К-Ч. Каа-Хемский район. 1977 г.

Т. 156, д. 615. Закливание охотника. Инф. Хомушку С.Д., 1903 г.р. Дзун-Хемчикский район. Октябрь, 1963 г. Зап. Кызыл-оол И.Т.

Т. 235, д. 959. Закливание охотника. Инф. Хуурак В.Д., 1916 г.р. Каа-Хемский район, с. Бурен-Аксы. Август, 1977 г. Зап. Дарыма О.К-Ч.

Т. 156, д. 615. Закливание охотника. Инф. Хомушку С.Д., 1903 г.р. Дзун-Хемчикский район. Октябрь, 1963 г. Зап. Кызыл-оол И.Т.

Т. 248, д. 1008. Инф. Байыр-оол С.Ч., 1918 г.р. Монгун-Тайгинский район, с. Тээли. 1980 г. Зап. Туденов Т.О.

Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание.

Т. 170, д. 669. Свадебное благопожелание.

*полевые*

*список информантов:*

**Бараан Олчей Ческиевна**, 1931 г.р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

**Бараан Хувалдай Ческиевна**, 1928 г.р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

**Дажырган Бараан Барынмаевич**, 1921 г.р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Хажыылай Шенне Валерьевна, 1985 г.р. род шалык, прож. в с. Сукпак Кызыльского района. Зап. в августе 2014 г.

**Маннай-оол Бакмаа Салчаковна**, 1946 г.р., род салчак, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное нами исследование, основанное на систематизации, классификации и анализе мифов алтайцев и хакасов, семейно-обрядового фольклора тувинцев позволило рассмотреть жанровую специфику мировоззренческого фольклора тюркских народов Южной Сибири.

Несказочная проза алтайцев является интереснейшей областью познавательного фольклора народа, так как её художественно-идейной основой являются народные знания, исторические события, мифы, религиозные взгляды и культура народа. Эти жанры представляют собой малоизученную область сибирской фольклористики, что объясняется установленным в советское время запретом на произведения религиозного содержания. В работе проведена дифференциация жанров несказочной прозы алтайцев и хакасов; определены жанровые признаки мифов и легенд; выявлены мифологические сюжеты и мотивы. На основе структурно-семантического анализа сюжетов и сравнения их вариантов прослежены основные этапы исторического развития конкретных сюжетных типов мифов, идущих от простых к сложным.

Рассмотрение мифологических мотивов и сюжетов, системы образов, проходило путем сопоставления с разными этнокультурными традициями. Сформулированы критерии разграничения разновидностей несказочной прозы алтайцев и хакасов, рассмотрены и особенности, сложившиеся в результате их эволюционного развития и длительного бытования. Рассмотренные типы мифов содержат информацию о различного рода представлениях, нормах поведения, через которые регламентируется жизнь человека. Основные научные результаты исследования заключаются в выявлении основного фонда мифов, рассмотрении критериев разграничения несказочной прозы; жанровой специфики мифов, систематизации и классификации их по тематике.

Обрядовая поэзия, являясь одной из самых архаичных областей фольклора, представляет собой ценное богатство духовной культуры тувинцев. Она явилась поэтическим

выражением отношения людей к различным культам, воплотившим веру в магическую силу сакрального слова, его могущественность и действенность. Произведения обрядовой поэзии выполняют важные функции во всех сферах жизни тувинского народа: в культовых, семейно-бытовых и календарных обрядах, способствуют реализации самого обряда.

Анализ текстов произведений обрядовой поэзии тувинцев, основанный на систематизации, классификации, изучении их композиции, поэтики, роли и функций в обрядах позволил рассмотреть их национальную специфику в системе тувинского фольклора.

Основные результаты нашего исследования заключаются в следующем: определены основные критерии разграничения обрядовых произведений (обрядовая функция, композиция и адресную направленность); проведена систематизация и классификация произведений обрядовой поэзии; охарактеризован жанровый состав обрядового фольклора (заклинание-чалбарыг, благопожелание-йорээл, восхваления борцов и скакунов-мактал, скотоводческий заговор-мал алзыры, проклятие-каргыш); каждому обрядовому жанру даны определения; изучена композиция обрядовых текстов, где каждый жанр обрядового фольклора содержит разные семантические блоки, несущие основную идею текста; исследованы семантика и функции вербального и акционального компонентов в структуре семейных обрядов тувинцев; рассмотрены лексико-стилистические особенности и художественно-изобразительные средства произведений обрядовой поэзии.

Мифология и обрядовый фольклор тюркских народов Южной Сибири имеют общие мотивы и параллели. Надеемся, что данная работа станет основой для дальнейших сравнительно-сопоставительных исследований в области фольклора тюркских народов.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АНС* – Алтайские народные сказки  
*АИФЛ* – Архив Института Филологии СО РАН  
*АФ* – Алтайский фольклор  
*БМРС* – Бурят-монгольско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. - М., 1951  
*БРС* – Бурятско-русский словарь / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. - Улан-Удэ: Республ. типография, 2008. — Т. 2 .  
*БСЭ* – Большая советская энциклопедия. — М.: Сов. энцикл., 1978. - Т. 28.  
*Д.* - № архивного дела  
*Зап.* – записано  
*Инф.* – информатор  
*ИРГО* – Императорское Русское географическое общество  
*Маг.пл.* – магнитная пленка  
*МРС* – Монгольско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов и Г.Н. Румянцев. – Л.: Изд-во Ленингр. Вост. ин-та, 1937.  
*ПМА* – Полевые материалы автора  
*НПА* – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. – 576 с.; ил.+компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).  
*ПМА* – Полевые материалы автора  
*РА* – Республика Алтай  
*РФ ТИГПИ* – Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований  
*РФ ХакНИИЯЛИ* – Рукописный фонд Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории  
*СА* – Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.  
*СЭП* – Свод этнографических понятий и терминов. Вып.4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М.: Наука, 1991.  
*Т.* – № архивного тома  
*ТРС* – тувинско-русский словарь  
*Хак.авт.обл.* – Хакасская автономная область



## ОГЛАВЛЕНИЕ

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| ВВЕДЕНИЕ .....                                                              | 4   |
| ГЛАВА 1. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЗА АЛТАЙЦЕВ<br>( <i>Н.Р. Ойроткинова</i> ) ..... | 8   |
| 1.1. Из истории собирания и изучения сказочной прозы .....                  | 9   |
| 1.2. Жанровая дифференциация сказочной прозы .....                          | 12  |
| 1.3. Сюжеты и мотивы повествовательной прозы .....                          | 16  |
| 1.3.1. Этиологические легенды и мифы<br>о первотворении .....               | 17  |
| 1.3.2. Космогонические мифы и легенды .....                                 | 31  |
| 1.3.3. Мифы и легенды о животных .....                                      | 36  |
| 1.3.4. Мифы и легенды о потопах .....                                       | 64  |
| 1.3.5. Мифы о культурном герое Сартакпае .....                              | 70  |
| 1.3.6. Мифы о сверхъестественных существах .....                            | 76  |
| Библиографический список .....                                              | 86  |
| Список источников .....                                                     | 93  |
| ГЛАВА 2. МИФОЛОГИЯ ХАКАСОВ<br>( <i>В.В. Миндибекова</i> ) .....             | 95  |
| 2.1. История собирания и изучения сказочной прозы .....                     | 96  |
| 2.2. Жанровая специфика хакасских мифов .....                               | 105 |
| 2.3. Классификация мифологических сюжетов .....                             | 110 |
| 2.3.1. Мифы о первотворении .....                                           | 112 |
| 2.3.2. Астральные мифы .....                                                | 122 |
| 2.3.3. Мифы о духах-хозяевах стихий .....                                   | 127 |
| 2.3.4. Мифы о животных и птицах .....                                       | 144 |
| 2.4. Мифы в системе жанров сказочной прозы .....                            | 152 |
| Библиографический список .....                                              | 160 |
| Список архивных источников .....                                            | 166 |
| Глава 3. СЕМЕЙНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР ТУВИНЦЕВ<br>( <i>Ж.М. Юша</i> ) .....   | 168 |
| 3.1. Из истории собирания и изучения обрядового<br>фольклора .....          | 169 |
| 3.2. Классификация произведений обрядовой поэзии .....                      | 173 |
| 3.3. Обряды детского цикла .....                                            | 193 |
| 3.4. Свадебная обрядность тувинцев .....                                    | 204 |
| 3.5. Поэтика обрядовых жанров .....                                         | 218 |
| Библиографический список .....                                              | 239 |
| Список источников .....                                                     | 243 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....                                                            | 246 |
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....                                                     | 248 |

Подписано в печать 19.03.2018 . Бумага офсетная.  
Усл.печ.л. 15,6. Формат 60x90  $\frac{1}{16}$ . Тираж 500 экз.

---

**«Ғылым баспасы» ТОО**  
Республика Казахстан, 010000, г. Астана, ул. Мостовая, 6.  
тел. +7 (7172) 57-49-83, 24-37-79