

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ
«НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
АЛТАИСТИКИ ИМ. С.С. СУРАЗАКОВА»

**НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА АЛТАЙЦЕВ:
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

ГОРНО-АЛТАЙСК

2024

УДК 398
ББК 82.3(2=632.1)–443

Утверждено к печати Ученым советом
БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики
им. С. С. Суразакова»

Ответственный редактор: д. филол. н. Т. Г. Басангова

Рецензенты: к. филол. н. М. А. Демчинова
к. филол. н. Ю. В. Лиморенко

Абысова С. В., Ойноткинова Н. Р. Несказочная проза
алтайцев: теоретические аспекты. Горно-Алтайск, 2024. 320 с.

Монография посвящена повествовательным жанрам
алтайского фольклора – легендам, мифологическим рассказам и
преданиям. В первой главе рассматриваются общетеоретические
проблемы изучения и собирания несказочной прозы, выделения
ее жанров в фольклорной системе, специфики композиционной
структуры и образно-поэтического языка. Во второй главе
выделены сюжетно-тематические разновидности алтайских
легенд и мифологических рассказов; в третьей главе – сюжетно-
тематические разновидности алтайских преданий.

Книга адресована фольклористам и широкому кругу
читателей, интересующихся фольклором алтайцев.

Книга подготовлена в рамках основного мероприятия
«Этнокультурное наследие народов Республики Алтай»
подпрограммы «Развитие науки в Республике Алтай»
государственной программы Республики Алтай «Развитие
образования».

ISBN 978-5-6049688-6-4

© НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2024
© Абысова С. В., 2024
© Ойноткинова Н. Р., 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (<i>Ойноткинова Н.Р.</i>)	5
Глава 1. ЖАНРЫ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ АЛТАЙЦЕВ: ПРОБЛЕМЫ КЛАССИФИКАЦИИ И СИСТЕМАТИЗАЦИИ	9
1.1. История собирания, публикации и изучения несказочной прозы алтайцев (<i>Абысова С.В.</i>)	9
1.2. Жанровая классификация несказочной прозы и сюжетно- тематический состав мифов (<i>Ойноткинова Н.Р.</i>)	20
1.3. Специфика композиционной структуры произведений несказочной прозы (<i>Абысова С.В.</i>)	35
1.4. Поэтико-стилевые особенности несказочной прозы алтайцев (<i>Абысова С.В.</i>)	44
Глава 2. СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ МИФОЛОГИ- ЧЕСКОЙ ПРОЗЫ АЛТАЙЦЕВ (<i>Ойноткинова Н.Р.</i>)	60
2.1. Сюжетно-тематический состав алтайских легенд	60
2.1.1. Легенды о сотворении земли и человека	60
2.1.3. Легенды о Потопе	104
2.1.4. Легенды о животных и растениях	113
2.2. Сюжетно-тематический состав эсхатологических пророчеств	158
2.3. Сюжетно-тематический состав мифологических рассказов алтайцев	167
2.3.1. Мифологические рассказы о духах-хозяевах	170
2.3.2. Мифологические рассказы о злых духах	176
2.3.3. Мифологические рассказы о домашних духах, «обитателях» юрты	185
2.3.4. Мифологические рассказы о необычных явлениях в природе	187
Глава 3. СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ АЛТАЙСКИХ ПРЕДАНИЙ (<i>Абысова С.В.</i>)	194
3.1. Исторические предания	194
3.2. Топонимические предания	204
3.2.1. Топонимические предания о названиях местностей	206

3.2.3. Топонимические предания о горах	209
3.2.4. Топонимические предания о камнях	213
3.2.5. Топонимические предания о реках, озерах, источниках	215
3.3. Генеалогические предания	218
3.4. Предания о необычных людях	230
Заключение (Ойроткинова Н.Р.)	252
Список литературы	259
Список информантов	270
Тексты несказочной прозы алтайцев	272
Примечания к фольклорным текстам	315
Словарь непеведенных слов	319

Введение

В устной традиции алтайцев важное место занимают повествовательные жанры – легенды, мифологические рассказы или былички, предания, которых в фольклористике принято объединять общим термином *несказочная проза алтайцев*. В народе эти жанры называются общим термином – *кеп-куучындар*. Сюжетно-мотивный состав несказочной прозы алтайцев является одной из малоизученных проблем фольклористики. В данной монографической работе объектом исследования являются тексты несказочной прозы алтайцев, предметом – сюжетно-тематический состав легенд, мифов и преданий. Цель исследования – рассмотреть жанры несказочной прозы алтайцев, историю их изучения, язык и поэтику, особенности сюжетно-тематического состава жанров несказочной прозы алтайцев. Актуальность данного исследования заключается в малоизученности жанрового состава несказочной прозы алтайцев в фольклористике, а также в возрастающем интересе носителей алтайской культуры к этим фольклорным жанрам. Результаты, полученные в исследовании, могут быть актуальны для изучения других фольклорных жанров устного народного творчества алтайцев, поскольку в них запечатлены мировоззренческие установки народа, его религиозные взгляды, мифология.

По тематике эти фольклорные тексты богаты и обширны по содержанию, в них в синкретической форме переплетается многообразие сюжетов и мотивов. Стержнем текстов несказочной прозы всегда выступает сюжет, который строится на основе мельчайших смысловых элементов текста – мотивов. Сюжет воплощается во множестве действий и состояний различных образов реальной и нереальной действительности. Одни тексты повествовательной прозы описывают нереальный мир, связанный с жизнью богов, духов, различных вымышленных персонажей, а другие тексты основаны на реальных событиях, происходивших в жизни человека и общества. Тексты, описывающие ирреальный мир, поскольку в них элементов фантастики больше, мы называем легендами и мифами, а тексты, описывающие реальный мир, – преданиями. Существуют еще тексты, которые включают в себя

элементы реальности и потустороннего мира, и их принято называть быличками, бывальщинами, мифологическими рассказами.

Во всех этих жанрах могут присутствовать мифы. Слово *миф* имеет греческое происхождение и употребляется в двух основных значениях: как ненаучное, иррациональное *представление*, знание о мире (модель мира), заключенное в фольклоре, и как *текст*, являющийся одной из форм содержания этого представления или знания в виде рассказа. Вся система мифологических представлений этноса о мире представлена в образно-символическом осмыслении.

Мифология – архаическая и вместе с тем живучая форма устного народного творчества, появившаяся на ранних ступенях развития человеческого общества и ставшая почвой для народных верований и религии. Мифы отражают наивные представления человека об окружающем мире, объясняют мироустройство, существование всего живого на земле, появление тех или иных культурных предметов, возникновение родов, названий местностей, роль личностей в истории, а также некоторых традиций и стереотипов, существующих в обществе. Несмотря на то, что эти знания являются иррациональными, морально-этическая составляющая в них имеет большое значение. Миф предполагает непосредственную веру в реальность созданных народной фантазией образов, в то время как для поэзии и сказки такая убежденность необязательна. Подлинная вера людей в реальность рассказываемых событий позволяет рассказчикам относиться к мифам как к достоверным сообщениям.

Устные рассказы в прошлом являлись одним из способов сохранения и передачи истории этноса в условиях отсутствия письменности. Предания алтайцев зафиксировали исторические события, происходившие в XVIII в., когда в результате войн Джунгарское (Ойротское) государство распалось и Горный Алтай вошел состав Российского государства.

Несказочная проза помимо мифологической картины мира отражает традиционные верования алтайцев. В. П. Дьяконова, изучив этнографию и религию алтайцев, пришла к мнению о том, что «религиозная мифология алтайцев претерпела ряд трансформаций и подверглась влиянию как христианской, так и буддийской (ее разновидности ламаизма) религий» [Дьяконова, 2001, с. 272].

Отмечая синкретизм верований алтайцев, многие ученые пришли к выводу, что языческая культура тюрков Южной Сибири претерпела влияние других мировых религий: христианства в несторианской форме, манихейства и буддизма (ламаизма). Буддизм на Алтае, как известно, распространялся в древнетюркское время и более ранние века, а также в периоды монгольского влияния.

Перед авторами монографии поставлены следующие задачи, которые позволят всесторонне раскрыть сущность жанров несказочной прозы алтайцев: 1) изучить историю собирания, публикации и изучения несказочной прозы алтайцев; 2) дать жанровую классификацию алтайской несказочной прозы; 3) определить специфику композиционно-структурной организации текстов несказочной прозы алтайцев; 4) выявить и описать сюжетно-тематический состав алтайских легенд, мифов, мифологических рассказов, быличек, преданий; 5) выделить поэтико-стилевые особенности текстов несказочной прозы алтайцев. Решение поставленных задач позволит определить особенности жанров, к которым эти тексты относятся. Теоретическое осмысление и описание жанров несказочной прозы алтайцев определяет научную новизну исследования. Результаты исследования послужат основой для составления наиболее полного корпуса текстов по несказочной прозе алтайцев.

Теоретической базой исследования стали труды ученых-фольклористов, посвященных жанрам несказочной прозы русского фольклора: В. П. Аникина, Н. А. Криничной, Г. А. Левинтона, Е. Е. Левкиевской и др. По несказочной прозе народов Сибири мы опирались на труды Е. С. Новик, которая отмечала, что выделить жанры на материале сибирского фольклора, следуя за европоцентристскими теориями жанров, почти нереально ввиду синкретичности верований народов Сибири, где воедино сплелись языческие верования с заимствованными религиозными воззрениями. Поэтому при определении жанров несказочной прозы у народов Сибири нельзя следовать за жанровыми классификациями, выделенными на материале других народов, которые ориентированы на мировые религии [Новик, 1986, с. 37]. Жанры несказочной прозы алтайцев становились объектом исследования фольклористов:

С. С. Суразакова [1975], С. С. Каташа [1978, 1986], Е. Е. Ямаевой [1989, 1993, 2011], И. Б. Шинжина [1993, 2011], К. К. Ядановой [2011, 2013 а, б], Н. Р. Ойноткиновой [2011, 2021] и др.

Материалом исследования послужили опубликованные и неопубликованные тексты легенд, мифов, быличек и преданий. Некоторые образцы текстов были собраны авторами монографии во время полевых исследований с 2008 по 2022 гг. Некоторые из них представлены в приложении к монографии.

Первая глава посвящена вопросам истории собирания, публикации и изучения сказочной прозы алтайцев; дана жанровая классификация алтайской сказочной прозы. Выделены особенности композиционно-структурной организации и поэтико-стилевые особенности этих текстов (авт. С. В. Абысова, Н. Р. Ойноткинова). Во второй главе монографии дан подробный анализ сюжетно-тематического состава алтайских легенд, мифов, мифологических рассказов, быличек (авт. Н. Р. Ойноткинова). В третьей главе представлен анализ сюжетно-тематического состава алтайских преданий. Рассмотрен сюжетно-тематический состав исторических, топонимических, генеалогических преданий (авт. С. В. Абысова). В заключении обобщены выводы, полученные в результате исследования.

Глава 1. ЖАНРЫ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ АЛТАЙЦЕВ: ПРОБЛЕМЫ КЛАССИФИКАЦИИ И СИСТЕМАТИЗАЦИИ

1.1. История собирания, публикации и изучения сказочной прозы алтайцев

Сбор, фиксация и систематизация текстов сказочной прозы алтайцев начаты во второй половине XIX в. Известные ранние записи алтайского фольклора осуществил В. В. Радлов. Во время своего пятилетнего пребывания в Южной Сибири он изучил языки тюркских племен и записал произведения устного творчества. В книге «Образцы народной литературы тюркских племен» (1866) опубликованы произведения разных жанров – стихи, сказки, песни, рассказы, благопожелания. Исследователь разделяет произведения, записанные у разных этнических групп. В первой части его книги представлено устное творчество алтай кизи и теленгит кизи. Сюда включены различные по тематике произведения, определенные исследователем как *куучындар* ‘рассказы’. В числе 15 текстов сказочной прозы содержатся мифы («Жердин бӱткени»), легенды («Сары арт», «Алтын Чӧчӱ»), предания топонимические («Сартактай кезер», «Абум Пом»), исторические («Шӱнӱ»), генеалогические («Тӧлӧс, Мундус, Кочкор Мундус») [Образцы..., 1866]. Ряд интересных сведений по мифологии алтайцев, изложенных в связи с изучением шаманского культа, содержится в книге В. В. Радлова «Из Сибири: Страницы из дневника» (1884).

Большой вклад в изучение произведений сказочной прозы алтайцев внес Г. Н. Потанин. Результаты путешествия в Центральную Азию и Сибирь в 1879 г. по поручению Императорского Русского Географического Общества, а также собранные ученым во время экспедиции фольклорные материалы были опубликованы в IV томе издания «Очерки Северо-Западной Монголии» (1883). В четвертой главе «Сказки и легенды» в числе фольклорных произведений, записанных у соседних тюркских и монгольских народов, представлены более 80 текстов устного творчества алтайцев. Большая часть этих материалов была записана у теленгитов, проживающих в долине реки Чуя (Кош-Агачский район). Некоторые произведения записаны у жителей с. Онгудай,

с. Мьюта и с. Улала (ныне г. Горно-Алтайск). Среди опубликованных материалов имеются записи, сделанные Н. М. Ядринцевым. В своей книге Г. Н. Потанин произведения несказочной прозы разделяет по тематическим рубрикам, представив большое количество фольклорного материала, собранного у разных народов. Такое расположение фольклорных текстов подходит для исследования сюжетов, сравнения их со схожими произведениями в устном творчестве соседних народов.

В работе В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы» (1893) представлен опыт публикации и систематизации алтайского фольклора. Произведения несказочной прозы изложены в книге в виде пересказов на русском языке и включены в раздел «Предания». Исследователь различает две группы преданий: а) религиозные; б) исторические, богатырские и пр. Первая группа включает 15 преданий, отражающих религиозное мировоззрение народа. Во вторую группу отнесены произведения о подданстве России, о происхождении гор, названий местностей, животных, алтайских племен. В. И. Вербицкий применяет тематический принцип разграничения фольклорных текстов. К большинству текстов исследователь применяет термин *предание*. Использование термина *миф* встречается один раз в названии «Миф о происхождении верблюда и осла» [Вербицкий, 1893, с. 134].

Первым исследователям фольклора большую помощь оказывали представители алтайского народа. Так, М. В. Чевалков помогал в сборе и записи фольклорного материала В. В. Радлову, Г. Н. Потанину, В. И. Вербицкому и др. Записанные от него пересказы текстов устной прозы опубликованы Г. Н. Потаниным в книге «Очерки Северо-Западной Монголии» [Потанин, 1883]. Позднее Г. Н. Потаниным было подготовлено издание «Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки» (1916), куда вошли материалы, записанные Г. И. Чорос-Гуркиным. Это текст о Кочкор-бае и два текста о богатыре Сартактай, которые также относятся к произведениям несказочной прозы [Потанин, 1916]. Алтайские материалы в нем, как и в предыдущем издании, изложены в переводе на русский язык.

Предания алтайцев, изображающие религиозные воззрения, были опубликованы в периодическом издании «Томские епархиальные ведомости» в качестве приложения к отчету об

Алтайской Духовной Миссии под заголовком «Предания алтайцев о своих царях-богатырях». В журнал вошли предания «Три Курбустана», «Царь Калдан», «Девять сыновей Эрлика», изложенные в виде пересказа на русском языке начальником Алтайской миссии Епископом Иннокентием (Константин Павлович Соколов) [ТЕВ, 1912, №№ 14–15].

В начале XX в. был издан сборник фольклорных материалов «Аносский сборник» (1915), составленный Н. Я. Никифоровым. В него вошли алтайские народные сказки и легенды. К легендам составитель относит 19 текстов на разные темы: о потопе («Чаик» – «Разрушение мира»), о космосе и созвездиях («Большая Медведица», «Орион», «Плеяды»), о великанах-богатырях («Сартактай Кэзэр», «Боко баин Сартыктай»), о ханах («Хушандра-хан», «Ноян-Хулахай»), о первотворении («Ярганат»), о шаманах («Истребление шаманов», «Летяга»), о природе («Вода бессмертия»), о людях («Актан-гас и Талын-кыс», «Одноглаз-людоед» и т. д.) [Никифоров, 1915].

Целенаправленный сбор фольклорных материалов начинает осуществляться в 50-ые гг. XX в. в связи с открытием Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы (ГАНИИИЯЛ). Фиксирование произведений устного народного творчества в то время производилось учеными-исследователями, студентами, учителями, и другими собирателями у носителей фольклорной традиции. Собранные материалы были опубликованы в серии «Алтай албатынын чүмдү сөзи» (Устное народное творчество алтайского народа) (1961), в которую вошли более 10 произведений несказочной прозы алтайцев, среди них содержатся предания исторические («Шүнү», «Ирбизек») и топонимические («Кош-Агаш ненин учун онойдо адалган?»).

С. С. Каташ в приложение монографии «Мифы, легенды Горного Алтая» (1978) включил фольклорные тексты в переводе на русский язык. Издание содержит 8 текстов мифов, 14 текстов легенд и преданий, которые отражают разнообразие тематики несказочной прозы алтайцев. Источником для публикации послужили ранее опубликованные издания и архивные материалы Горно-Алтайского НИИИЯЛ.

В издании «Алтай кеп-куучындар (Алтайские мифы, легенды, предания)» (1994), составленном Е. Е. Ямаевой и И. Б. Шинжиным,

произведения несказочной прозы распределены по тематическому принципу. Каждый раздел включает от двух-трех до нескольких десятков текстов. Е. Е. Ямаева в предисловии сборника отмечает, что в текстах *кеп-куучын* содержатся разъяснения о природе, животных и птицах, человеке, домашнем хозяйстве, боге и т. д. В отличие от них *сооҗын* дает ответы на многие вопросы, в том числе о происхождении земли, человека, о том, почему кедр и ель относятся к священным деревьям [АКК 1994]. Произведения, включенные в данный сборник, в общем количестве составляют 341 текст. Они распределены по 24 тематическим разделам: «Происхождение земли» («*Јердин бұткени*») включает 18 текстов, «Потоп» («*Чайык*») – 4 текста, «Летоисчисление» («*Јыл ла ай тоолош*») – 10 текстов, «Годы, луна, солнце» («*Јылдар, ай, күн*») – 8, «Буруты» («*Буруттар*») – 5, «Сартакпай» – 3, «Дьелбеген» («*Јелбеген*») – 4, «Кулдьукай и Дьер-Быдынак» («*Кулјукай ла Јер-Быдынак*») – 2, «Алмыс» – 13, «Хозяин Алтая» («*Алтай ээзи*») – 11, «Тургак» – 10, «Нечисть» («*Көрмөстөр*») – 4, «Тот мир» («*Ол јер*») – 6, «Шаманы» («*Камдар*») – 9, «Родовые дразнилки» («*Сөөктөрдүн чолозы*») – 73, «История» («*Туўки*») – 18, «Аргымак» – 4, «Силачи» («*Бөкөлөр*») – 3, «Зайсаны» («*Јайзандар*») – 3, «Происхождение топшуура и икили» («*Топшуур ла икилиниг табылганы*») – 3, «Сказители» («*Кайчылар*») – 2, «О белой вере» («*Ак јан керегинде*») – 69, «О домашних животных» («*Мал-аш керегинде*») – 15, «Животные и птицы Алтая» («*Алтайдын ан-кужы*») – 13, «Название местностей» («*Јерлердин аттары*») – 30. Основной корпус текстов данного издания состоит из неопубликованных ранее текстов и включает большое количество уникальных архивных материалов. Также в сборник включены тексты, опубликованные в малодоступных изданиях и региональной газете «Алтайдын Чолмоны» (Звезда Алтая). География записей охватывает практически всю территорию современной Республики Алтай. Сборник содержит комментарии, в которых указана информация о бытующих вариантах текстов несказочной прозы.

Большую ценность представляют сборники, составленные на фольклоре разных диалектных групп. Сборник устного народного творчества «Алтайский фольклор» (1988) составлен на материале чалканского фольклора с параллельным переводом на русский язык. Запись, составление и перевод текстов в нем был осуществлен

Е. П. Кандараковой. В раздел «Мифы, легенды, предания» ею включено 33 произведения. Часть представленных мифов раскрывает происхождение гор («Кезий гора»), рек («Бия и Лебедь»), озер («Пус гора») и др. Тексты, обозначенные преданиями, рассказывают о добычании огня («Как добывали огонь»), происхождении родов («Откуда взялось племя Кара Тювен?»). Легенды повествуют о сверхъестественных возможностях человека («Охотник»).

Сборник «Легенды Северного Алтая» (1994), составленный Е. П. Кандараковой на материале чалканского фольклора, включает 103 текста, переведенных на русский язык. Произведения разделены на 8 тематических групп: «Легенды о природе» – 26 текстов, «Легенды о происхождении родов (сёёков)» – 6, «Легенды о животных» – 25, «Легенды о птицах» – 25, «Легенды о человеческих качествах» – 5, «Легенды о деревьях и растениях» – 7, «Легенды о небесных светилах» – 7, «Откуда произошло название «Кебезень» – 1. В предисловии к фольклорным текстам составитель сборника дает краткий обзор исследовательских работ, рассказывает о носителях фольклорной традиции. Говоря о мировоззрении народа, она приводит ряд мифов и легенд.

Произведения алтайской несказочной прозы разных районов были собраны и опубликованы в отдельных изданиях. Фиксация текстов несказочной прозы, бытующих в долине Чолушпа, осуществлена С. М. Сартаковой в книге «Ак Чолушпа Алтайым» («Белый Чолушман – мой Алтай», 1995). В издании опубликовано более 20 текстов, записанных у местных жителей. Произведения определены как *сооҗындар* ‘мифы’, однако, следует отметить, что часть представленных произведений основаны на реальных событиях, что позволяет относить их к преданиям. Среди них имеются топонимические предания («Чуй ла Башкуш» (Чуя и Башкуш), предания о необычных людях («Талбаннын күр тутканы» (Как Талбан мост строил), «Талбаннын айула ченешкени» (Как Талбан с медведем боролся), о шаманах («Тогус уулду кам» (Шаман с семьей сыновьями), «Балыкчы ла Мамат» (Балыкчы и Мамат). Кроме того, среди записанных текстов встречаются былички («Алмыс ла сары теенек» (Алмыс и желтая колючка). В начале книги автор приводит несколько исторических преданий о родах, населяющих Чолушманскую долину («Кайракан Јарынак ол кем?» (Кайракан Дьарынак кто он?)) [Сартакова 1995].

Большой вклад в сбор фольклорных текстов несказочной прозы современного периода внесла фольклорист К. В. Яданова. В фольклорный сборник «Несказочная проза теленгитов» (2006) включены тексты несказочной прозы алтайцев, записанные ею в 2003–2006 гг. в Кош-Агачском районе Республики Алтай и их переводы на русский язык. Здесь представлены произведения, повествующие о духах, о камне погоды и камне Сартакпая, о животных, родах, алмысах, названиях местностей. Всего в книгу вошли 28 текстов несказочной прозы, четыре из них имеют варианты.

Исследование «Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй» (2013), посвященное изучению жанров устной прозы теленгитов Кош-Агачского района, сопровождается богатым корпусом текстов, в включающим 73 произведения и 5 вариантов. Значительное место в работе занимает изучение сюжетов произведений несказочной прозы теленгитов. В результате данного исследования был составлен указатель сюжетов и версий «Встреча охотника с мифическим существом» и имен персонажей [Яданова, 2012].

Издания «Элдин энчи сѳзи» (Наследие народа) (2006) и «Эне Бештин жанары» (Песни родной долины) (2011), которые включают произведения несказочной прозы, изданы П. Е. Ойношевым, знатоком устного народного творчества. Первая книга содержит 10 текстов несказочной прозы, сюжеты которых основаны на реальных событиях. К ним относятся произведения «Кыйтык», «Тогус жайзаннын жууны» (Заседание девяти зайсанов), «Камдар» (Шаманы), «Тоолдой ло Тузагаш» (Тоолдой и Тузагаш), «Шуну-Баатыр» (Шуну-богатырь) и др. Вторая книга содержит 3 текста на историческую тему, 6 повествований о шаманах, рассказы, услышанные от сестры Майнак.

В сборнике «Соојынгар ла кеп-куучындар» («Мифы и предания») (2007) (сост. Ямаева Е. Е., Яданова К. В., Демчинова М. А.) материал расположен по хронологическому признаку: записи, осуществленные в 60–80-ые годы прошлого столетия, в 2003–2005 гг. и в 2006–2007 гг. Составители сборника отказались от привычного принципа тематической классификации, но поясняют логику распределения произведений по группам в предисловии к изданию. Фольклорные тексты в нем сопровождаются примечаниями,

что делает данное издание ценным источником для дальнейших исследований. Всего в сборник вошло 107 произведений, из них 49 текстов опубликованы впервые. Записи неопубликованных текстов производились в 1970–1987 гг. и 2006–2007 гг. Информантами являются такие известные сказители как Салдабай (Николай Иванович) Савдин из с. Кудюрлу Усть-Коксинского района и Табар Анышкинович Чачияков из с. Ело Онгудайского района. Отдельный раздел составляют произведения несказочной прозы, записанные от одного исполнителя «Чоркок эжебистин куучындарынан» («Из рассказов сестры Чоркок»). Так же выделены произведения, записанные носителем фольклорной памяти Н. К. Ялатовым. Более 30 текстов записано от исполнителя Т. Н. Акуловой из с. Мендур-Соккон Усть-Канского района. 7 текстов записано от Диятовой Чоркок в с. Белтир Кош-Агачского района.

В книге «Улаганнын укаалу сѳзи» (Мудрое слово Улаганской земли, 2010) опубликованы материалы, собранные Н. Н. Саниной и Л. В. Саниной. Тексты несказочной прозы представлены в разных разделах. Так, в разделе «Улаганнын улузынын сѳктѳри» (Сѳеки жителей Улагана) наряду с другими жанрами фольклора содержатся генеалогические предания. В разделе «Кеп куучындар» собраны более 20 текстов на разные темы. Топонимические предания включены в раздел «Жерлердин аттары» (Названия местностей). Все произведения записаны у жителей сельских поселений района. Большая часть этих произведений позже вошла в книгу «Кожуун-жонымнын жанчыгы» («Ягдташ моего племени», 2019), которая включает фольклорный материал, собранный составителем Н. Н. Саниной у носителей Улаганского района.

Тексты несказочной прозы, основанные на исторических событиях XVIII–XIX вв., опубликованы в издании «Озогы тѳѳкилер» (Древние истории, 2011), составленном Б. Я. Бедюровым. Часть этих произведений была издана в более ранних источниках, в том числе в периодических изданиях и альманахах. Сборник включает более 50 текстов, содержания которых позволяют относить их к обозначенному периоду в истории алтайских племен. Среди множества преданий выделяются циклы преданий о Шуну (6 текстов), об Ойрот-каане (5 текстов). Ряд преданий повествуют об истории отдельных родов и известных личностей. Предания, вошедшие в данный сборник, позднее были изданы в переводе на

русский язык в книге «Алтайские исторические предания Ойротской эпохи» [2014].

Источником несказочной прозы алтайцев служит издание «Алтай калыктын ук-сөөктөри – үйелер энчизи» [Родоплеменные союзы алтайцев – наследие поколений, 2017], представляющее сборник исторических, фольклорных и этнографических материалов об алтайских родах. Составители Т. М. Садалова и Р. В. Сулина включили в него более 30 текстов мифов и генеалогических преданий.

Изучение несказочной прозы алтайцев в локальных традициях продолжилось при подготовке сборника «Предания Улаганского района Республики Алтай» (2020), который был опубликован как сетевое электронное издание. В нем представлены произведения несказочной прозы Улаганского района Республики Алтай, записанные фольклористами научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова – З. С. Казагачевой, М. А. Демчиновой, К. Е. Укачиной, А. А. Конунова, К. В. Ядановой во время экспедиции в 2008 г. В сборник вошли также тексты преданий, хранящиеся в архиве НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, и устные народные рассказы из личного архива К. В. Ядановой. Корпус фольклорных текстов состоит из 58 произведений несказочной прозы с переводом на русский язык. Представлены предания о названиях местностей, о чудесных камнях и деревьях, животных, о родах, о людях. В издание включены былички о встрече человека с духами-хозяевами, нечистыми духами, с мифическим существом *алмыс*, устные рассказы о необычных историях, происходивших с людьми. Тексты подготовлены с учетом особенностей теленгитского диалекта алтайского языка, оснащены научным аппаратом, содержащим сведения о записях и рассказчиках, комментариями и примечаниями к фольклорным текстам.

Следует отметить, что сбор и публикация произведений несказочной прозы продолжается и в настоящее время. Одним из последних работ является монография К. В. Ядановой «Предания, устные народные рассказы благодатной земли Эре-Чуй» (2021), куда в качестве приложений вошли ранее не публиковавшиеся 70 текстов произведений, бытующих в Кош-Агачском районе. Издание сопровождается указателем фольклорных сюжетов о восхождении на священные горы в нескольких их вариантах,

версиях и контаминациях, словарями топонимов и непереуведенных слов. Данная работа позволила расширить научные представления о современном состоянии фольклорной традиции теленгитов Чуйской долины.

В исследовательских трудах по истории и этнографии алтайцев зафиксированы произведения несказочной прозы, служащие иллюстративным материалом. В исследовании по шаманству у алтайцев А. В. Анохин приводит четыре мифа о сотворении земли и человека, изложенные в переводе на русский язык [Анохин, 1924, с. 17–19]. Н. П. Дыренкова при изучении культа огня у алтайцев приводит тексты несколько легенд [Дыренкова, 1927]. Исследователь рассматривает охотничьи легенды кумандинцев и прилагает к исследованию 16 текстов в переводе на русский язык [Дыренкова, 1949]. Многие легенды о героях (Амыр-Санаа, Ойрот-Хан, Шуну, Калдан) упоминаются в работе А. Г. Данилина «Бурханизм» (1993). Л. П. Потапов (1905–2000) приводит тексты мифов и преданий при изучении пантеона божеств алтайского шаманизма [Потапов, 1991]. Произведения несказочной прозы алтайцев приводятся в коллективных монографиях Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой по традиционному мировоззрению тюрков Южной Сибири [Львова и др., 1988, 1989; Сагалаев, Октябрьская, 1990]. В трудах А. М. Сагалаева миф наряду с другими жанрами алтайского фольклора (эпические сказания, шаманские призывания, пословицы и загадки, приметы и поверья) выступает как архаичный источник в вопросе изучения национальной картины мира, мировоззрения алтайцев [Сагалаев, 1984, 1992]. В. П. Дьяконова в своих трудах по религиозным воззрениям алтайцев ссылается на народные легенды [Дьяконова, 1976; 2010]. В. А. Муйтуева, исследуя религиозные воззрения алтайцев, также обращается к произведениям несказочной прозы [Муйтуева, 2004]. Устная несказочная проза алтайского народа продолжает привлекать внимание исследователей и в настоящее время. Так, Л. И. Шерстова рассматривает исторические предания как источник, отражающий не только значимый для всех исторический факт, но и ценностные установки людей, их представление о добре и зле, о том, что волнует их, и на что они надеются. Исследователь считает, что устная история, рассказанная в народных преданиях, является «живой» и достоверной, она дополняет письменную историю [Шерстова, 2014, с. 23].

В истории изучения несказочной прозы алтайцев выделяются такие же хронологические периоды, которые были отмечены в развитии алтайской фольклористики: с середины XIX века до 20 – 30-х годов XX века; вторая половина XX века; современный период. Публикации фольклорных произведений, осуществленные В. В. Радловым, Г. Н. Потаниным, В. И. Вербицким в XIX веке и Н. Я. Никифоровым, А. В. Анохиным в первой половине XX века, положили начало исследованиям несказочной прозы алтайцев. В то время особое внимание уделялось сбору и фиксации фольклорных текстов. Результаты этой деятельности представлены в различных изданиях: сборниках, монографиях, периодической печати того периода. Данные произведения представляют собой богатейший источник, отражающий культурные традиции алтайского народа. Они имеют особую ценность для работ, посвященных диахронным исследованиям произведений несказочной прозы.

Собранные в разные годы материалы свидетельствуют об устойчивом бытовании и жизнестойкости мифологических рассказов, легенд и преданий. Во второй половине XX века также большое внимание уделялось фиксации фольклорных текстов. К сбору полевого материала привлекались студенты Горно-Алтайского педагогического института, писатели и поэты, учителя школ. Первая систематизация произведений устной народной прозы была осуществлена С. С. Суразаковым в книге «Устное поэтическое творчество алтайского народа» (1960), где он предложил различать мифические, топонимические, историко-топонимические, исторические, бытовые рассказы [Суразаков, 1960]. Позднее вышла в свет его книга «Алтай фольклор» (1975), значительный вклад в изучение жанров несказочной прозы алтайцев внесло монографическое исследование С. С. Каташа «Мифы, легенды Горного Алтая» (1979), где также рассматривается жанровое разнообразие несказочной прозы.

На современном этапе фольклористические исследования рассматривают произведения несказочной прозы алтайцев с разных позиций. В книге Т. М. Садаловой «Загадки Шуну-батыра» (2006) исследовательница привлекает тексты преданий о популярном персонаже – Шуну-батыре в сравнении с историческими документами и фактами. Источниками исследования являются как опубликованные, так и архивные материалы, а также устные беседы

со знатоками фольклора, о которых она писала: «Были долгие беседы с десятком людей, стержневой фигурой которых был Шуну-батыр. Это удивительные рассказы, наполненные взволнованной исповедальностью...» [Садалова, 2006, с. 3]. В работе ученый приходит к выводу, что народные предания подтверждают военные подвиги Шуну-батыра, а фольклорные сюжеты близки к историческим версиям, которые позволяют возвести эти предания к джунгарской эпохе в истории алтайцев.

Большая исследовательская работа по несказочной прозе алтайцев была проведена при составлении 30-го тома серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (2011) коллективом ученых-фольклористов. В том включены тексты, собранные в 80–90-е гг. XX в. во время комплексных фольклорных экспедиций, а также ранее опубликованные тексты. Фольклорный материал, введенный в корпус тома, отражает разнообразие произведений несказочной прозы всех диалектных групп: алтай-кижи, теленгитов, туба-кижи, чалканцев, кумандинцев и телеутов. В корпус текстов включены тексты, зафиксированные в разные периоды – от ранних записей В. В. Радлова до современных собирателей. Все тексты представлены на алтайском и русском языках. Корпус материалов по несказочной прозе состоит из 156 текстов, часть из них имеет варианты (146 текстов), версии (25 текстов) и параллели (16 текстов). В корпус тома включены тексты на кумандинском, чалканском, тубаларском, теленгитском и телеутском диалектах алтайского языка с переводом на русский язык. Издание включает сведения о текстах и принципах их публикации, примечания и комментарии, словарь неперевоенных слов, указатели имен персонажей, топонимов, исполнителей, собирателей, мест записи, переводчиков и т. д. В научной статье Е. Е. Ямаевой и Н. Р. Ойноктиновой, предваряющей фольклорные тексты, представлена история сбора, фиксации и публикации произведений несказочной прозы алтайцев, обзор научных исследований. Авторы работы рассматривают особенности бытования несказочной прозы в этнической традиции, указывают на ее синкретический характер, существование в них разных пластов религиозных верований, а также заимствованных элементов из других культур (персонажей и сюжетов). Избранные для тома произведения распределены по тематическим группам. Большое внимание исследователи

уделяют вопросу терминологии, а также описанию персонажей, композиционному строю, сюжетно-тематическому составу и особенностям поэтики текстов сказочной прозы [НПА, 2011].

Тексты сказочной прозы алтайцев, в составе которых содержатся мифы, являлись предметом монографического исследования Н. Р. Ойноткиной [2021], в котором наряду с изучением мифологических концептов алтайского народа, были систематизированы мифологические мотивы (94 ед.), реализующиеся в легендах и мифах о сотворении мира и человека, небесных светил, животных, растений, культурных артефактов.

В последнее время сбору, систематизации и изучению фольклорных текстов уделяется немало внимания. Имеется ряд современных работ по изучению произведений сказочной прозы. Несмотря на проработанность отдельных вопросов, сказочная проза алтайцев требует глубокого и всестороннего изучения. Перед исследователями стоит круг проблем, включающий вопросы об изучении мотивно-сюжетного состава, характере распространения сюжетов, их вариантов и версий, особенностей бытования и многие другие. Одним из важных вопросов является жанровое разграничение текстов алтайской устной прозы. Отметим, что в изданиях сказочной прозы алтайцев преобладает тематический принцип классификации. Обзор научной литературы, а также многочисленных источников показал, что вопрос об определении жанров сказочной прозы остается весьма спорным. Произведения сказочной прозы алтайцев требуют научного осмысления и потому их изучение представляется перспективным направлением в алтайской фольклористике.

1.2. Жанровая классификация сказочной прозы и сюжетно-тематический состав мифов

Поскольку любая исследовательская работа начинается с классификации и систематизации, то мы обратимся к определению жанров сказочной прозы в отечественной фольклористике и выделению их жанрообразующих признаков. В. Я. Пропп сформулировал принципы жанровой классификации фольклорных текстов следующим образом: «Жанр определяется его поэтикой,

бытовым применением, формой исполнения» [Пропп, 1998, с. 177]. Каждому жанру присущи определенные признаки, обусловленные его семантикой (смыслом). Перед тем, как приступить к определению особенностей сказочной прозы алтайцев, обратимся к формулировкам жанров, существующим в отечественной фольклористике.

В. Я. Пропп определил легенду как «прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» [Пропп, 1998, с. 271]. Этой же трактовки придерживается Г. А. Левинтон [1988]. В европейском и русском фольклоре под термином «легенда» (от лат. *legenda* «то, что надлежит прочитать») принято понимать такие рассказы, которые преимущественно связаны с Библией и даже шире с библейской тематикой (святые, евангельские персонажи и т. д.), которые повествуют о сотворении мира, человека, животных [Левинтон, 1988, с. 45]. Легенды рассказывают о житие святого, написанном для чтения в день его памяти, т. е. представляют собой устные произведения, связанные с христианской письменностью. Эти фольклорные произведения «объединяются наличием в них элементов чудесного, фантастического, но воспринимаются как достоверное, происходившее на границе исторического, мифологического времени или в историческое время» [Там же].

По мнению Н. А. Криничной, в фольклористике к легендарным преимущественно относят тексты о православных святынях и святых, и событиях, с ними связанных. Основное назначение этого жанра, по наблюдениям Н. А. Криничной, «утверждать морально-этические нормы христианства» [Криничная, 1987, с. 6]. Легенда наряду с другими жанрами входит в систему мифологической прозы. «Повествуя о Боге и святых, апостолах, пророках, мучениках, утверждая народно-христианские этические нормы, легенда предстает как жанровая разновидность, которая наряду с быличкой или быватьщиной, равно как и этиологическим рассказом, входит в единую систему *мифологической прозы*, взятой в целом» [Криничная 2001, с. 12].

Легендой фольклористы единодушно признают такой текст, к которому носители фольклора относятся как достоверному, несмотря на всю фантастичность его содержания. В связи с этим

термин «легенда» в фольклористике обрел более широкое значение, и под ним стали подразумеваться «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, с. 128]. В фольклористике многие мифологические сюжеты, возникшие в народной среде, по-своему интерпретирующие идею сотворения мира богом, исследователи часто относят к легендам, наравне с библейскими.

В российской фольклористике, кроме легенд и преданий, принято выделять жанр *мифологического рассказа*, который непосредственно связан с народными верованиями. По мнению Н. А. Криничной, «в основе становления мифологических рассказов лежит и развитая сеть анимистических верований, отчасти уже утративших тотемистические признаки, хотя до конца так и не преодолевших их. С анимистическими верованиями тесно связаны представления о жизненной силе, или душе, и ее вместилищах, о возможности инкарнации и реинкарнации, о смерти как предпосылке к новому рождению и о рождении как акте воскресения, о двойнике человека, или его духе-хранителе, душе, и, наконец, представления о духах стихий, животных, растений, предметов» [Криничная 2001, с. 8]. Факторы, формирующие мифологические рассказы, бывают разные: это «влияние представлений о взаимопроницаемости двух миров, “того”, параллельного, откуда являются духи-“хозяева”, и “этого”, населенного людьми, которым также при определенных условиях удастся преодолеть границы иного мира и даже возвратиться из него; космогонические воззрения, не случайно явление некоторых духов-“хозяев”, активизация ведунов и чародеев обусловлены определенными фазами луны, положением созвездий, стимулированы тем или иным солнцеворотом; верования, связанные с календарными праздниками, изначально языческими, затем в своем большинстве христианизированными; становление мифологической прозы происходит в контексте разнообразных обрядов и обычаев» [Там же, с. 8–9].

С точки зрения Е. Е. Левкиевской, мифологический текст должен обладать следующими признаками: содержать сведения о

демонологических явлениях, содержать установку на достоверность, реализовать эту мифологическую информацию в виде одной из ситуационных (или семантических) моделей и являться текстом речевого жанра [Левкиевская 2006, с. 150].

Тематически мифологические рассказы алтайцев повествуют о сверхъестественных существах, в которых люди верят: это антропоморфные духи-хозяева природных объектов (гор, рек, озер, источников) и демонологические персонажи, связанные с подземным миром. Жанровыми признаками мифологического рассказа являются тема повествования – о сверхъестественном существе, установка на достоверность, характерная и для жанра мифа.

В составе несказочной прозы фольклористы также выделяют жанры былички (мемората), бывальщины (фабулатов) и мифологического рассказа.

К быличкам относятся рассказы – воспоминания о событиях, участником или очевидцем которых был рассказчик. Как правило, по сюжету былички посвящены встречам людей с духами – объектами верований. *Быличка* определяется как «устный рассказ-меморат о якобы имевших место сверхъестественных явлениях: встрече, драматичном столкновении самого рассказчика или знакомого ему человека» с мифологическими персонажами [Восточнославянский фольклор, 1993, с. 26]. По определению Н. А. Криничной, «*былички* – это мемораты, основанные на личных впечатлениях самого рассказчика от встречи со *сверхъестественным существом*» [Криничная 2001, с. 11]. Главная задача былички «заключается в том, чтобы «доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [Криничная 1987, с. 6].

В силу своей жанровой специфики (повествование о сверхъестественном; использование традиционного круга мотивов, сюжетов, персонажей; опора на личный опыт рассказчика; установка на достоверность повествования; кодификация бытового поведения) быличка сближается с таким жанром, как бывальщина, не теряя при этом своей уникальности. Гораздо чаще рассказчик передает информацию не как непосредственный участник, а лишь пересказывает то, что будто бы видел кто-то из его родных или знакомых, такой тип повествования принято называть *бывальщиной*. Бывальщина отличается от былички только перспективой изложения.

Бывальщина – это рассказ фабулат, следовательно, повествование предполагает изложение в третьем лице.

Отличительным признаком былички является установка на реальность описываемых событий. Как и бывальщина, быличка описывает повторяющиеся события, которые могут случиться и со слушателями. В отличие от легенды и предания, быличка и бывальщина не объясняют некую реалию, а предостерегают или просто повествуют о сверхъестественном случае.

Кроме этих жанров, в несказочной прозе существует жанр предания. Под *преданием* понимается повествование о реальных (в разной степени) исторических событиях и лицах далекого или недавнего прошлого [Чистов, 1964, с. 8; Восточнославянский фольклор, 1993, с. 275]. По содержанию этот жанр объединяет рассказы об исторической (отдаленной во времени, несакрализованной) реальности. Н. А. Криничная считает функциональной особенностью преданий сохранение этим жанром «совокупности исторических сведений» [Криничная, 1987, с. 6].

В фольклористике *предание* определяется как «распространенный в народе устный рассказ с установкой на объяснение прошлой истории, какой-нибудь особенности быта, названия местностей; предания судят о прошлом с позиций настоящего» [Аникин 2001, с. 271]. Принято выделять две тематические группы преданий: 1) исторические предания – о памятных событиях и лицах; 2) географические предания (или топонимические предания) – о происхождении названий рек, гор, сел, городов и пр.

Содержание текстов второй группы оказывается тесно связанным с первой, поскольку все они повествуют об историческом прошлом. В отличие от сказок, которые воспринимаются как заведомый вымысел, предания относятся к повествованиям о реальных событиях. Как замечает В. П. Аникин, «преданию чужд сознательный вымысел. И хотя оно нередко прибегает к вымыслу, так как удаляется от фактической основы при передаче из уст в уста... Это мировоззренческий вымысел, форма неосознанного художественного отражения реальности» [Там же, с. 272]. Предания также могут содержать в себе миф, этиологический компонент.

В приведенной жанровой системе несказочной прозы главенствующим остается тематический показатель. Приоритет

тематики в определении жанров несказочной прозы задал направление исследовательских интересов. Акцент был сделан на экспликации в текстах картины мира, коллективных представлений традиции.

Таким образом, в жанровой классификации несказочной прозы превалировал не структурный (формальный), но тематический принцип классификации: легенды (религиозная тематика), предания (историческая), былички и бывальщины (мифологические представления). Первенство тематики предопределило ракурс рассмотрения текстов.

В народной терминологии все устные рассказы алтайцев несказочного характера: мифы, 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, с. 153; БМРС, 1951, с. 598]. Миф в хакасском – *кип-чоох, нымах*, в казахском – *жомок*, в тувинском – *бурун-чугаа*, в якутском – *номох*, в бурятском и монгольском – *домог* 'предание, миф, мифология'. Фольклорист Эрика Таубе, побывав в Северо-Западной Монголии у центгельских тувинцев, отметила, что они называют мифы *домак* [Сказки..., 1994].

Исследователи под термином «несказочная проза» всегда понимали такие повествования, к которым носители традиции относятся как к достоверным сообщениям (*андый болгон* «так было»), повествующим о событиях давнего мифического времени или недавнего исторического времени. Эти повествования 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 фантастического видения окружающей человека природной и социальной действительности.

Проблема жанровой дифференциации несказочной прозы народов Сибири до сих пор остается нерешенной, хотя попытки предпринимались в работах некоторых исследователей: С. С. Суразакова (1975), С. С. Каташа (1978, 1986), Е. Е. Ямаевой (1989), Е. Н. Кузьминой (2008), Ю. В. Лиморенко (2013), З. Б. Самдан (2016), Н. Р. Ойноткиной (2021) и др.

С. С. Суразаков подразделил *кеп-куучындар* на мифы, легенды и предания, используя термины, принятые в отечественной фольклористике. Исследователь, описывая особенности этих жанров, также отмечал, что мифы и легенды схожи в том, что они интерпретируют окружающий мир, имеют этиологический характер и основываются на вере людей в их реальность; что мифы алтайцев связаны с анимистическим мировоззрением, тогда как легенды связаны с мировоззрением мировых религий (манихейства, буддизма, христианства) [Суразаков, 1975, с. 97–112]. К *мифам* исследователем были отнесены тексты, дающие религиозное, т. е. исходящее из признания реальности сверхъестественных миров и их обитателей, или иррациональное объяснение природы и жизни человека. Мифы повествуют о богах, духах, о сотворении мира, человека, природы, некоторых артефактов. В них описывается, как образовались горы, реки, как появилась та или иная скала на том или ином месте. К *легендам* С. С. Суразаков отнес тексты с сюжетами, заимствованными из христианской религии, среди них сюжеты о потопе и Ное, о сотворении первых людей. *Предание* – это жанр с установкой на объяснение прошлой истории, какой-нибудь особенности быта, названия местности, рода или племени.

С. С. Каташ в своей монографии «Мифы, легенды Горного Алтая» отмечал архаичность мифологии алтайцев, сложившейся, с его точки зрения, в эпоху первобытнообщинного строя. «В ней нашли отражение мировоззрение и морально-этические нормы той эпохи. Причем древние представления наших предков были выражены не только в мифах, но и в других прозаических жанрах» [Каташ, 1978, с. 6]. Фольклорист обратил внимание на стадийность жанров *кеп-куучындар* и подразделил их на мифы раннего этапа, легенды и предания более позднего этапа. Исходя из существующих в фольклористике определений жанров, в алтайских *кеп-куучындар* были выделены жанры: легенды, мифы, предания, былички.

По мнению С. С. Каташа, в легендах «главенствует мировоззренческое, а также религиозное начало. Это легенды о сотворении мира, о шаманах, добрых и злых духах (Ульгене и Эрлике), героях-великанах (Сартакпае, Курбустане) о всемирном потопе и т. п.» [Там же, с. 8].

По определению С. С. Каташа, «рассказы – *куучындар*, связанные с фантастикой и «низшей» мифологией, мы относим

к мифам» [Там же, с. 8]. К мифологическим рассказам он отнес этиологические, космогонические, топонимические, а также мифы о метаморфозах, о животных и птицах, о духах, о героях-великанах [Там же, с. 13]. Этиологические мифы он относит к особой тематике жанра мифов. Сюжеты о сотворении земли, небесных светил, звезд, о потопе, о героях отнесены к космогоническим мифам. В качестве заимствованных в мифах исследователь выделил таких персонажей, как Кудай, Курбустан. Отличительным признаком мифов, в отличие от сказок, является то, что рассказчик «верил в свои вымыслы, а сказочник – нет. В этом самое существенное различие мифов и сказок. Когда же мифотворец осознает, что мифы являются лишь плодом фантазии и никакого влияния на окружающий мир уже не могут оказать, когда мировоззренческий уровень древнего человека поднимается на более высокую степень, с этого момента начинается своеобразное ускорение эволюции мифа в сказку» [Там же, с. 9].

С точки зрения С. С. Каташа, мифы могут функционировать как самостоятельный жанр, а также входить в состав других жанров. Предания, по определению исследователя, – это повествования, посвященные определенному историческому явлению или факту, они рассказывают о жизненных событиях, и в качестве его разновидностей исследователь различал «бытовые, героические и исторические предания» [Там же, с. 8]. Опираясь на опыт русских фольклористов, к «быличкам-побасенкам» были причислены рассказы о хозяевах гор, рек, о колдунах [Там же, с. 42]. При всем этом исследователь справедливо отметил, что «этой классификацией древнего жанра *куучындар* мы не претендуем на исчерпывающее разграничение всех трех их разновидностей, тем более что в их терминологическом определении и тематической группировке есть изъяны и некоторые сложности. Для более четкого, научного наименования разновидностей жанра *куучындар*, выявления их сходства и различий необходимо всестороннее историко-генетическое, типологическое и сравнительное изучение» [Там же, с. 8].

В 80-х гг. XX в. фольклорист И. Б. Шинжин, основываясь на народной терминологии, определил жанр мифа как *сооҗын* [АКК, 1994, с. 377–381], и это определение было принято не только фольклористами, но и широким кругом ученых, преподавателей, учителей и т. д. Термины, определяющие внутрижанровые разновидности мифов и преданий, имеют свои аналогии на

алтайском языке, например: *ан-куштар керегинде соојындар* (мифы о животных и птицах), *жерлердин аттарыла колбулу соојындар* (мифы о происхождении названий мест), *түүкилик кеп-куучындар* (исторические предания), *ук-сөбктөр керегинде кеп куучындар* (генеалогические предания) [АКК, 1994, с. 377–381].

В данном труде мы придерживаемся научной терминологии, принятой в фольклористике, и используем следующие термины: *легенда, миф, быличка, мифологический рассказ, предание*. Во многих текстах этих жанров мифы выступают сюжетными единицами художественного мышления, отражающими мифологическую картину мира этноса.

В исследовании алтайской сказочной прозы Е. Е. Ямаева придерживается классификации мифов, представленной в трудах С. С. Суразакова и С. С. Каташа, которые говорят о наличии в ней двух уровней или стадий: мифы раннего этапа (этиологические, космогонические, топонимические) и позднего этапа (легенды и предания) [Суразаков, 1975; Каташ, 1978]. В книге «Алтай кеп-куучындар» Е. Е. Ямаева классифицирует мифы и предания по следующим разделам: 1. космогонические мифы (о творении земли, животных, первых людей, появлении первых обрядов, обычаев, мифы о потопе и т. д.); 2. космические мифы (о небесных светилах, звездах, о поглотителе Дьелбегене, о затмениях луны и т. д.); 3. о культурных предках (Сартакпае, бурутах); 4. о демонических существах (алмысах, людоедах); 5. мифологические представления и рассказы о духах-хозяевах, злых духах, о стране мертвых или нижнем мире; 6. генеалогические мифы; 7. топонимические мифы; 8. рассказы о чудесах шаманов и служителей культа (ярлыкчи); 9. исторические предания; 10. рассказы (предания) о знаменитых предках (зайсанах, сказителях, силачах и т. д.) [АКК, 1994; Ямаева 2002, с. 29].

Тематическая классификация легла в основу 30-го тома «Несказочная проза алтайцев» двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [НПА 2011, с. 21]. Тематического принципа классификации придерживается и В. В. Миндибекова – составитель тома «Несказочная проза хакасов» [НПХ, 2016, с. 28], что позволило выделить все разнообразие, существующее в повествовательной традиции хакасов.

Кеп-куучындар алтайцев разнообразны, все тексты в томе были сгруппированы в следующие тематические разделы:

- о сотворении земли и человека (*жердин ле кижинин бүткени керегинде*);
- о звездах, луне, солнце (*жылдыстар, ай, күн керегинде*);
- о потопе (*чайык керегинде*);
- о последнем веке (*калганчы чак керегинде*);
- о животных (*тындулар керегинде*);
- о значимых предметах (*учурлу немелер керегинде*);
- о духах-хозяевах гор, рек (*туулардын ла суулардын ээлери керегинде*);
- о духах Нижнего мира (*Алдындагы жердин ээлери керегинде*);
- о топонимах (*жерлердин аттары керегинде*);
- о родах (*сөбктөр керегинде*);
- о шаманах (*камдар керегинде*);
- об истории (*түүки керегинде*) [НПА 2011, с. 21].

Произведения сказочной прозы объясняют происхождение всего во Вселенной: земли, неба, звезд, солнца, луны, человека, животных, богов, духов, а также сотворение некоторых культурных артефактов. Исходя из изложенного, мы считаем, что тематический подход к изучению мифов как единиц повествовательных текстов позволяет рассматривать картину мира народа, ее философскую основу.

Произведения сказочной прозы записывала и публиковала К. В. Яданова [2013 а, б]. В книге «Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй» даны записанные автором в 2004–2007 и 2010 гг. произведения сказочной прозы теленгитов [Яданова, 2013а].

На материале сказочной прозы теленгитов, К. В. Яданова выделила следующие жанры: предания, легенды, былички, устные рассказы [Яданова, 2013 а]. К жанру преданий были отнесены тексты о топонимах, камнях, о священных горах, потопе, животных, силачах, *алмысах*, а к легендам – тексты о сотворении мира. Рассмотрены также былички и устные рассказы о камне погоды (*јада таи*) и вихре (*түүнек*). К преданиям отнесены и тексты, которых в русской фольклористике принято считать жанром легенды о животных [Там же, с. 76–94]. Тексты о животных этиологического характера,

объясняющие особенности внешнего вида, поведения животного, по сути, это такие же тексты, как и легенды о сотворении мира и человека, сюжеты которых строятся на этиологическом мифе, что позволяет относить их к жанру мифа в тех повествовательных фольклорных традициях, которые не строятся не на христианстве, а на язычестве. В «Указателе...» К. В. Ядановой представлены варианты и версии сюжетов о «Встрече охотника с мифическим существом» на материале алтайской фольклорной традиции и других народов [Яданова, 2013б].

Для сравнения рассмотрим опыт классификации сказочной прозы у других народов Сибири и Дальнего Востока. В томе «Мифы, легенды, предания тувинцев» мифы были подразделены на жанровые разновидности: топонимические, генеалогические, культовые, легендарно-мифологические [МЛПТ, 2010, с. 33]. Однако критерии определения этих жанров не указаны. В тувинской фольклористике для обозначения понятия миф предложены несколько терминов: *тоолчургу чугаа* 'сказочное повествование' (Д. С. Куулар), *торулга* (М. Б. Кеннин-Лопсан) [Там же, с. 12]. Во вступительной статье к тому дан краткий анализ космогонических, эсхатологических, этиологических, антропогонических мифов, мифовородоплеменных группах, мифы о возникновении предметов и явлений человеческой культуры, топонимические мифы; мифологически рассказы о людях с магическим даром [Там же, с. 20–24]. В корпусе тома все тексты подразделены по тематическому принципу.

В бурятской сказочной прозе выделяются «мифы, устные рассказы мифологического, исторического, бытового характера, легенды, предания, именуемые в народе в основном одним словом – легенда / легенды (*домоґ / домоґууд*), вместе с тем весьма употребительны и другие термины: сказание – легенда, сказочная легенда (*ульгэр домоґ*); сказание-история; легендарная история; историческая легенда (*туухэ домоґ*), сказочная история; легендарная история (*ульгэр туухэ*)» [Цыбикова 2018, с. 76]. Исполнители и носители устного творчества не ставят перед собой цель разграничения этих жанров. Народная терминология обозначает сказочную прозу бурят универсальной формулировкой – истории, легенды (*туухэ домоґууд*) [Там же]. В статье Б.-Х. Б. Цыбиковой тексты сказочной прозы бурят систематизированы по тематическому признаку, или по принципу сюжетно-тематического

распределения текстов, который дает возможность сгруппировать произведения по характерным содержательно-смысловым и сюжетнообразующим единицам.

Тексты о сотворении мира и человека, относящиеся к жанру легенды, приравниваются к мифам, поскольку они не отражают объективную действительность. Тексты о сотворении мира и человека, как считает Ю. Е. Березкин, существовали еще в палеолите [Березкин, 2012, с. 150]. Это объясняется их широким распространением в связи с миграциями народов с древности. Мотив о сотворении земли из ила, доставленного со дна океана уткой или гагарой, у народов Сибири, несомненно, свидетельствует о распространении этих произведений в результате контактов народов. Эти древние мифы могли обрести религиозный фон гораздо позднее.

Миф как форма сознания может присутствовать в разных жанрах фольклора: сказке, сказании, предании, легенде, быличке, мифологическом рассказе. Как правило, это небольшие тексты, объясняющие тот или иной факт, и содержащие мораль по этому поводу. Миф определяется нами как фольклорный жанр и как единица мифологического текста, как единица сознания. В связи с этим необходимо уточнить его отношение к некоторым смежным и отчасти сходным жанрам: к сказкам, легендам, преданиям.

Е. С. Новик отмечала, что выделить жанры на материале сибирского фольклора, следуя за европоцентристскими теориями жанров, почти нереально, в виду синкретичности верований народов Сибири, где воедино сплелись языческие верования с заимствованными религиозными воззрениями. Поэтому при определении жанров сказочной прозы у народов Сибири нельзя следовать за жанровыми классификациями, выделенными на материале других народов, которые ориентированы на мировые религии [Новик, 1989, с. 37].

В классификации сказочной прозы народов Сибири и Дальнего Востока, предложенной Е. С. Новик, преодолевается прежние каноны выделения жанров сказочной прозы, приоритетным становится сам текст, а не тематика текста.

Мы вслед за Е. С. Новик при типологии жанров сказочной прозы опираемся на определение жанра, данное В. Я. Проппом, как типа высказывания, определяющий соотношение между структурой

текста и рядом внефольклорных (пространственно-временных, культурно-исторических и т. д.) факторов [Новик, 1989, с. 36]. Е. С. Новик рассматривала фольклорные тексты не как готовые, застывшие формы, пыталась описать их набором дифференциальных признаков, которые членят жанровое пространство и тем самым задают его типологию. Под «типологией» жанров понимается «внутреннее членение всего корпуса текстов конкретной устной традиции. Сам набор признаков может быть достаточно универсальным, а их комбинации, позволяя фиксировать переходы от одного жанра к другому (т.е. осуществлять кросс-жанровый анализ), различаются и в разных традициях, и в разных временных срезах одной и той же традиции» [Там же, с. 37].

Е. С. Новик также обращала внимание на то, что при описании жанров сказочной прозы народов Сибири следует обращать внимание «на народные термины, поскольку именно с их помощью жанры осознаются и фиксируются самими носителями» [Там же, с. 37]. Существуют мифы, например шаманские, которые в разной степени обладают признаком сакральности, считаются запретными для посторонних – это, прежде всего, тексты, связанные с народными верованиями. Сакральность мифов и мифологических рассказов, быличек, легенд обусловлена заключенной в них божественной идеей сотворения мира.

По мнению Е. С. Новик, к «сказочной» прозе относятся такие «повествования, к которым носители традиции относятся как к достоверным сообщениям. Членение устной прозы по признаку строгая достоверность/нестрогая достоверность довольно отчетливо прослеживалось в Сибири до недавнего времени и, более того, фиксировалось особыми терминами, что заставляет предположить особую значимость этого противопоставления для нашего региона. ... Работая с сибирской архаической эпикой, исследовательнице приходилось учитывать критерий достоверности, «как бы ни были фантастичны события рассказа, как бы ни были близки их сюжеты к классическим сказочным, у нас нет оснований считать их «сказками», если информанты относят их к разряду достоверных историй» [Новик, 1989, с. 37–38]. «Подмена оппозиции достоверность/вымысел оппозицией реальность/фантастика лишает всю классификацию почвы, поскольку содержание текста с точки зрения носителей фольклора оказывается при этом искаженным, а для исследователя – недоступным» [Там же, с. 38].

Этиологизм, считающийся обычно принадлежностью финалов мифов, может встречаться во всех жанрах сказочной прозы. С точки зрения ученого, «именно членение временного континуума задает иерархические членения жанрового пространства сказочной прозы: в мифах говорится о начальных временах первотворения, в преданиях действие отнесено к историческому (точнее – квази-историческому) прошлому, а в быличках – к настоящему или недавно прошедшему времени» [Новик, 1986, с. 39]. В мифе *время* первотворения соотносится с первопродком, культурным героем, демиургом, в предании – с исторической личностью, предком или богатырем, в быличке – с определенным человеком, рассказчиком [Там же, с. 39]. Что касается топографии действия или события, то в мифе действия происходят в мировом масштабе, в предании – на определенной территории, в быличке – в конкретном месте [Там же, с. 40]. Исследовательница отмечала: «Все эти признаки (время и место действия, масштаб героя и этиологии), задавая жанровые параметры текста, входят в повествование, составляя более или менее постоянные компоненты его сюжета: в инициальной части сообщается «когда» и «где» происходят события и дается характеристика персонажей, а в финальной части следует этиологический вывод» [Новик, 1986, с. 40]. Тип героя, характер временной приуроченности и этиологизм не столько особенности сюжета, сколько тип связи с реальностью, внеположенной сюжету [Там же, с. 39].

Таким образом, в фольклористической жанрологии утверждаются следующие признаки жанров сказочной прозы. В легенде события разворачиваются в космическом плане, время приурочено ко времени первотворения, главным героем выступает демиург, первопродок; этиологические мотивы характеризуют культуру и природу в целом. В предании же речь идет об историческом прошлом народа, главным героем является предок-богатырь, события происходят на определенной родовой территории; этиологический компонент связан с отдельными элементами общества, ландшафта. В мифологическом рассказе, быличке/бывальщине повествуется о событиях в настоящем и недавнем прошлом, происходящих или случившихся на конкретной территории; а ее главным героем становится современник.

Существуют также сложные, синкретичные нарративы, в которых могут содержаться три разных компонента:

мифологический (ирреальный), легендарный (реалистический, но содержащий вымысел) и исторический (действительный). Е. Н. Кузьмина предложила такие синкретичные тексты называть амфотерными. Причины появления таких нарративов разные, одним из факторов амфотерности произведений несказочной прозы является процессы угасания жанров: забываются сюжетные линии, произведения становятся фрагментарными или компилятивными [Кузьмина, 2008, с. 62]. Рассмотрев сюжетно-мотивную структуру алтайского текста о сотворении мира и человека, Е. Н. Кузьмина приходит к выводу, что это произведение объединяет в себе свойства и мифа, и легенды. Несмотря на включение библейских мифов и присутствие персонажей буддийского пантеона, которые придают повествованию легендарный характер, его можно отнести к разряду мифов, так как основные свойства мифа проявляются сильнее. Легендарные мотивы оказываются как бы обрамлены рамками мифа [Там же, 64–65]. В основу данной классификации легли разные критерии выделения жанров несказочной прозы. Легенды уходят на второй план как «нарративы о шаманах и их чудесах, а также на сюжеты, заимствованные из христианской и буддийской религиозной традиции» [Кузьмина, 2008, с. 70–71].

С нашей точки зрения следует выделять как жанры в несказочной прозе алтайцев: легенды, мифологические рассказы (былички и бывальщины) и предания. Легенды, по сути, представляют собой мифы. Мифы присутствуют в текстах как легенд, мифологических рассказов, так и преданий. Миф скорее является единицей сознания, чем жанром фольклора.

Легенда – это жанр повествовательной прозы о сотворении мира, земли, природы и человека, культурных артефактов, о кончине мира, о сверхъестественных существах. Эсхатологические пророчества и былички представляют собой мифологические рассказы – о событии, которое случится в будущем или о событии в прошлом, участником или очевидцем которого был рассказчик. Как правило, в сюжетном плане былички повествуют о встрече человека с духами различных объектов, в том числе природы. Однако гораздо чаще рассказчик передает информацию не как непосредственный участник, а лишь пересказывает то, что будто бы видел кто-то из его родных или знакомых, такой тип повествования принято называть бывальщиной.

Предание определяется как распространенный в народе устный рассказ с установкой на объяснение прошлой истории, какой-нибудь особенности быта, названия местностей. К ним относятся все повествования, связанные с историей народа: это рассказы об исторических личностях, шаманах, силачах, о местностях, где происходили важные с точки зрения рассказчиков события. Рассказ об историческом событии нередко подается с элементами мифа. Таким образом, миф как форма мышления, несущая в себе этиологическую составляющую, выражается в форме текстов разных жанров фольклора: сказки, сказания, легенды, мифологического рассказа, былички, предания. Исходя из этих теоретических положений, будет анализирован сюжетно-мотивный состав алтайских мифов и преданий.

1.3. Специфика композиционной структуры произведений несказочной прозы

Исследователи фольклора отмечают, что произведения несказочной прозы не имеют строгой композиционной структуры. Подвижность этих текстов зависит от многих факторов, к которым относят условия исполнения, круг слушателей, ситуацию. По мнению К. В. Чистова: «Они обычно не рассказываются без внешнего повода и не имеют зачинов и концовок, формально выделяющих их из обыденного речевого потока. <...> Реальный вид текста в этих жанрах зависит от условий общения исполнителя и его аудитории» [Чистов, 2005, с. 49].

Композиционная структура произведений несказочной прозы алтайцев неодинакова. Тексты весьма отличаются друг от друга как по содержанию, так и по объему. Как известно, «в фольклоре текст имеет единичный характер, он в принципе не может быть воспроизведен дважды с буквальной точностью, и в то же время все в нем имеет традиционный, типовой характер: и содержание, и форма изложения, да и сам исполнитель воспроизводит текст, не им сочиненный» [Топорков, 2003, с. 152]. Структура текста несказочной прозы во многом зависит от обстоятельства сбора фольклорного материала, ситуативного контекста в процессе исполнения. На воспроизведение фольклорных произведений в развернутом или

в кратком виде влияет то, с какой целью ведется повествование. Так, топонимические предания более полно раскрываются, когда разговор заходит о событиях, происходивших в той или иной местности. Когда целью становится название определенной местности, то рассказ сводится к объяснению топонима. На эту особенность обратила внимание Е. Л. Березович, отметившая, что перечисление топонимического ряда в условиях топонимической экспедиции настраивает информанта на краткие пояснения к топонимам [Березович, 1999, с. 9]. Поэтому в таких повествованиях композиционное построение текста не всегда выдерживается.

В зависимости от обстоятельств рассказчик несказочной прозы нередко сокращает текст, пропуская незначительные на его взгляд детали, которые понятны слушателям из сложившегося ситуативного контекста. Из этого следует, что в построении композиции текстов субъектная организация текста и так называемая «точка зрения» исполнителя на повествуемое событие имеют особое значение.

Композиционные элементы как зачин, концовка в произведениях алтайской несказочной прозы выполняют определенную информативную функцию. Исполнитель с их помощью привлекает внимание слушателя, называет тему повествования, вызывает интерес к сообщаемым событиям.

Зачин как один из композиционных элементов произведений несказочной прозы имеет важное функциональное значение, которое выражено в следующем определении: «Запев, зачин – краткая вступительная часть устного народного произведения, подготовляющая слушателя к дальнейшему повествованию» [Квятковский, 1966, с. 111]. В словарях зачин определяют как «устойчивую формулу, с которой начинаются сказки, заговоры, былины и другие произведения фольклора. Зачин содержит указания на время и место действия, называет персонажей» [КСЛТ, 1985, с. 41]. А. Богданов утверждал, что зачин непосредственно подводит слушателей к восприятию сюжетного повествования [Богданов, 1974, с. 88]. По мнению В. П. Аникина, зачин содержит указания на время и место действия, воспроизводится сюжетная ситуация, называется главный герой [Аникин, 2004, с. 73, 74, 358].

Произведения несказочной прозы алтайцев характеризуются особенными зачинами. В инициальной позиции устойчивые формулы используются редко, обычно начало в текстах излагается в свободной форме. Главная функция зачина несказочной прозы

заключается в подготовке слушателя, он сообщает о времени и месте событий, называет персонажей. Как композиционная часть алтайских мифов зачин рассматривался во вступительной статье академического издания «Несказочная проза алтайцев» (2011). Исследователи отмечают: «В зачинах мифологической прозы указывается место и время действия, даётся установка на достоверность рассказываемого. Как правило, повествуется о событии, происходившем в мифически раннее время» [Ойроткина, Ямаева, 2011, с. 42]. Так, в начале алтайских мифов нередко содержится указание на архаическое время. В науке мифическое время рассматривается как не просто предшествующее время, а как особая эпоха первотворения, мифическое время, пра-время [Мелетинский, 2000, с. 173]. Обозначение этой эпохи в алтайской несказочной прозе выражается, например, словами: *озодо / озо / алдында* ‘прежде / раньше’. Нередко пра-время изображается с помощью распространенных выражений. Например: *көн чактар мынанг озо* ‘много веков назад’, *жебрен-жебрен ойдо* ‘в древние-древние времена’, *жебрен ойлордо* ‘в древние времена’, *жебреннен жибрен ойдо* ‘древнее древних времен’, *озо-озо, озо чакта* ‘в раннем-раннем, раннем веке’, *озо-озо, озогы ойдо* ‘давным-давно, в давние времена’, *канча үйе мынанг озо* ‘на несколько поколений ранее’. Зачин непосредственно связан с основной сюжетной линией алтайских мифов.

С. Ю. Неклюдов, рассматривая эпический зачин в монгольском фольклоре, утверждал, что он почти всегда обладает значительной композиционной автономностью и, соответственно, может быть достаточно легко отделен от всего корпуса произведения. Исследователь считает, что зачин содержит сведения, как бы факультативные по отношению к основному содержанию эпоса, а также в них преобладают статические описания, имеющие своей целью представление хронотопа последующих событий и самого героя [Неклюдов, 2010, с. 185]. Подобная обособленность зачина наблюдается в алтайской несказочной прозе. Начало повествования мифа начинается с представления героя, как, например, в мифе о Кёгютее: «*Кёгүтей анчы кижги болгон*» – «Кёгүтей охотником был» [НПА, 2011, с. 66–67].

В начале некоторых повествований представляется дополнительная информация о мифическом событии. Так, в мифе, объясняющем суровый климат местности, в начале повествуется:

«Бистин алтай улустын кеп сөзінде болзо, Мечин жылдыс тонмок суунун түбине жадар, август айдын учына жетире. Онон ло тенгериге чыгар» – «По преданию наших алтайцев, звезда Мечин на дне холодного родника лежит до конца августа. Затем в небо поднимается» [НПА, 2011, с. 102–103].

В другом мифе зачин представляется в виде метатекста или справочной информации непосредственно перед повествованием. Метатекстовые элементы выполняют служебные функции по отношению к первичному тексту. «Алдында бистин жерде, айылдардын төринде койон-жайык деп наадай отуран. Ого кыс баланын седенги деп, иңжи-тана илетен, тепшиде күндүлү отуран. Койон-жайык табылганы керегинде мындый куучын бар» – «Раньше в наших краях в переднем углу юрты заяц-дъайык, кукла-идол, сидел. Его оберегом девочек считая, на него бусы-пуговицы вешали, он с подношениями на блюде сидел. О том, как заяц-дъайык появился, такой рассказ есть» [НПА, 2011, с. 148–149]. В зачине данного мифа рассказчик подготавливает слушателя, поясняя, что представляет собой ритуальный предмет *жайык* (яик), о его месторасположении в жилище и элементах, выказывающих почитание.

Статичность представляемых картин наблюдается в зачинах легенд о сотворении земли. Например, повествование о мироздании начинается с описания: «*Жер пүткелекте ончо суу полды, жер де жок, тенгери де жок, ай-күн де жок*» – «До сотворения земли всюду была вода, ни земли не было, ни неба не было, ни луны-солнца не было» [НПА, 2011, с. 48–49]. Зачин таких легенд показывает отсутствие всего, пустоту, и выражает представление о первичности морской стихии, из недр которой в последующем создается земля. Картина мира в зачине другой легенды представлена несколько иначе: «*Жер бүдер тушта, не де жок. Јангыс ла таштар болгон эмтир*» – «Когда образовалась земля, ничего не было. Одни лишь камни были, оказывается» [НПА, 2011, с. 92–93]. Здесь вода, являющаяся универсальным началом всего, заменяется камнями, выступающими также как первичная стихия. Как отмечает Е. М. Мелетинский, «превращение хаоса в космос составляет основной смысл этих произведений» [Мелетинский, 2000, с. 169]. Такое начало характерно многим легендам алтайцев.

В зачине легенды «Сотворение земли и человека» называются не только главные персонажи, но и персонажи, которые не

играют какой-либо роли в повествовании, только указывается их родственная связь, место их проживания. Произведение начинается представлением картины мира: «*Көк тенгериде Ылген-кудай јаткан. Ылгенде јети уул болгон эмтир: Јажаган, Кара-Кускун, Бокту-Каан, Јайык, Каан-Јаман, Каршыт, Карјан. Эрлик – Ылгеннин карындажы. Ондо база јети уул бар болгон эмтир: Темир-Каан, Керелей, Батыр-Сокор, Эр-Теке, Абрам-Уул, Кара-Сокор ло өскөлөри де. Ылген ле Эрлик јуртап турарда, јердин үстинде тенгери јок болгон эмтир. Јердин бойы да јок болгон дежет. Јердин үсти ле јердин бойы јок болгон эмтир, јангыс ла суу*» – «В синем небе Ульген-кудай жил. У Ульгена семеро сыновей было, оказывается: Дьяжаган, Кара-Кускун, Бокту-Каан, Дъайык, Каан-Дъаман, Каршыт, Кардъан. Эрлик – младший брат Ульгена. У него тоже семь сыновей было, оказывается: Темир-Каан, Керелей, Батыр-Сокор, Эр-Теке, Абрам-Уул, Кара-Сокор и другие. Когда Ульген и Эрлик жили, над землёй неба не было, оказывается. И самой земли не было, говорят. Поверхности земли и самой земли не было, оказывается, только вода» [НПА, 2011, с. 66–67]. В мифе первоначальными стихиями называются небо и море. Рассказчик предваряет повествование развернутым зачином, в котором знакомит слушателей с персонажами, после чего переходит к изложению основного сюжета.

В композиционной структуре алтайских преданий зачин имеет отличительные особенности, хотя выполняет те же функции, готовя слушателя к повествованию о событии. Как известно, в жанре предания большое значение имеет установка на историческую достоверность. С этой целью в зачинах преданий используются указания на факт передачи информации от определенного человека. К примеру, в зачине предания «Эмеендер деп јердин адалганы» («Название местности Эмеендер») рассказчик сообщает: «*Мен оны база кижинен уккам. Бу ла Веранын энези куучындаган...*» – «Я про это тоже от человека слышала. Вот Верина мать рассказывала» [Прил.1. Текст № 34]. «*Јаанам куучындап турган болгон не... Мен јаандарымнан ук јүрөтөм деп не*». – «Бабушка моя рассказывала... “Я от стариков своих слышала”, – говорила [бабушка]» [Прил.1. Текст № 45].

В начале топонимических преданий называется местность, о которой будет повествование, затем дается краткое объяснение топониму. Например: «*Курайда Чолтыксойо деген јер. “Сойо”*

дегени ол нениг кунаны дийт не, сыгынныг. Сыгынныг кунанын «сойо» deer» – «Местность Чолтыксойо [находится] в Курае. Сойо – это, говорят, трехлетний марал. Марала трехлетку называют сойо» [Яданова, 2013, с. 152–153]. Некоторые топонимические предания содержат достаточно объемные зачины, в которых рассказчик сообщает о предыстории повествуемого события или о том, у кого он слышал данное предание: «Осоо тушта мен јаанэмнинг куучундаган куучунын мен слерге куучундаперейин је? Ол десе, ол керектер десе бу качан Чуйдын јольыла десе албаты садуну атла, төөлө өткүртуларар өйдө болгон. Ол тушта бу трак, машина деп неме јүрбес. Мында десе јаткан албаты бой-бойыла садуну өткүрүп, којойымга кош тартып, аныйтуларар ой болгон» – «Расскажу Вам рассказ, который раньше рассказывала моя бабушка, хорошо? Эти, эти события происходили во времена, когда народ завёл торговлю на лошадях, на верблюдах по чуйской дороге. Тогда этого тракта... [не было], машины не ездили. Народ, живший здесь, вел между собой торговлю, возил купцу товар, такое было время» [Яданова, 2013, с. 156–157]. В зачине предания информант сообщает о том, что поведал рассказ, который прежде слышал от своей бабушки. Затем он дает краткую справку об экономических отношениях и занятиях людей той поры и этим привлекает внимание слушателя к исторической эпохе, когда происходили повествуемые события.

Подробное сообщение о теме повествования, например, используется Н. К. Ялатовым в зачине предания о сказителе, который начинается так: «Энди кайчы керегинде куучындап ийейин. Је, кай чөрчөк, топшуур ол калык-јоннын ары-јанынан јайалталуулузынын кереги. Кай ла топшуурды Алтайдын ээзи сүүйтен. Айдарда, ол керегинде бу каргандардан укканымча куучындап ийейин». – Теперь расскажу о кайчы. Ну, каем-сказкой, топшуром занимаются люди, почитаемые народами-племенами и имеющие потусторонние способности. Кай и топшур любит Хозяин Алтая. Так, об этом расскажу, как слышал от стариков» [Фольклорные..., 2017, с. 12–13]. Знарок алтайской фольклорной традиции Н. К. Ялатов часто использует зачины, которые содержат объяснения к повествуемым событиям.

Иногда повествование начинается с указания причины или результата какого-то события. Например, мифологический рассказ о лиственнице с девятью разветвлениями начинается со слов: «Тогыс

айры тытты кескен улус үсе өлкалан теди не. Бодогондо, кам тыт на». – «Рассказывали, что люди, которые срубили лиственницу с девятью разветвлениями (тогыс айры тыт), все умерли. Если подумать, то священная шаманская лиственница же» [Яданова, 2013, с. 162–163]. В ситуативном контексте сообщение о последствиях какого-либо события используется не только для поддержания разговора, а также служит для уточнения темы последующего повествования. Рассказчик косвенно выражает свое отношение к изображаемому объекту, убеждая слушателя в том, что лиственница, о которой он говорит, действительно является шаманской, что подразумевает неприкосновенность этого дерева. Такой зачин можно свободно отделить от основного текста. Смысл сказанного в зачине вполне раскрывается дальнейшим повествованием.

Из вышеприведенных примеров видно, что зачин в произведениях несказочной прозы алтайцев характеризуется неустойчивостью. Каждый рассказчик начинает свой рассказ при разных обстоятельствах, от которых зависит характер повествования. Поэтому зачин в алтайской несказочной прозе используется в свободной форме. В преданиях зачин нередко указывает на конкретные исторические события и реальных людей, подчеркивая этим специфику жанра. Рассмотрение зачина как элемента композиции в мифах показывает, что они могут состоять из одного и более предложений. При рассказывании мифа исполнитель быстро переходит в повествование основной сюжетной линии. Зачин служит ему для создания определенного настроения слушателей. Обычно зачины в алтайских мифах достаточно лаконичны, хотя не исключаются распространенные зачины, состоящие из нескольких предложений.

В композиции произведений несказочной прозы нередко встречаются песенные вставки, которые переплетаются с повествовательным сюжетом. Так, песня, исполненная главным героем, отражена в тексте предания «Бёйкёш» («Бёйкёш») [АКК, 1994, с. 258]. Такие песенные вставки являются неотъемлемой частью произведений несказочной прозы. Они исполняются как эпизод в повествовании, в котором один из персонажей исполняет песню.

Вставки в произведениях несказочной прозы используются также для внесения уточнений повествователем. Например, в

генеалогическом предании о происхождении рода *кыпчак* информант дополняет повествование сведением о местности Мёндур-Соккон: «...*ол тушта Мёндүр-Соккондо кижинин будынан болордон, жангыс ла аннын туйгагы чийген јер болгон бу*» [АКК, 1994, с. 193–194] – «... в то время в Мёндур-Сокконе не то, чтобы нога человека [ступала], лишь маральи копыта следы оставляли в этом месте». Внесение этого дополнения в повествование сообщает о первозданной природе местности, где по преданию остановились предки рода *кыпчак*. Композиционные вставки неотделимы от содержания текста. Они используются для объяснения некоторых эпизодов в повествовании. Так, космогонический миф о происхождении созвездия *Мечин* (Полярная звезда) содержит вставку: «*Ол јайгыда эки ле айга јоголып калып турган, көрүнбей турган не*» [АКК, 1994, с. 61] – «Он летом исчезает всего на два месяца, невидимым становится». В этом дополнении информант уточняет, что в летнее время звезду невозможно увидеть.

Концовка произведений несказочной прозы имеет большое значение для завершения повествования. Исследователи несказочной прозы алтайцев отмечают, что в концовках даётся заключительная мысль, объясняющая, почему так устроен мир, жизнь человека, животных и пр. [НПА, 2011, с. 43]. В конце мифов, мифологических рассказов присутствуют объяснения о появлении каких-либо явлений, предметов, признаков.

В концовке преданий обычно сообщаются сведения о месте, событиях. Например, многие исторические предания завершаются констатацией реальных фактов: «*Онын учун бу шибеенин јанынан саадактын окторы эмдиге јетире табылып турат*» [ААЧС, 1962, с. 47]. – «Поэтому вблизи этой крепости до сих пор находят стрелы лука» [Пер. – А. С.]. В концовке топонимических преданий поясняется, почему то или иное место так названо: «*Онон ол јерди Каа-Јаазы деп адап койгон дийт*» – «С тех пор эту местность назвали Каа-Дьяазы, говорят» [НПА, 2011, с. 45].

Нередко информанты дают свою оценку событиям и поступкам людей, о которых сообщалось в произведении: «*Је ол неме аайлу неме. Је јаан улустын айтканын киши тўнгей ле угар керек. Је ол јаш уулдар дийт ончозы, а ол бойы јаан дийт*». – «Ну это же что-то невероятно сильное что-то. Но к сказанному старшими все-таки прислушиваться надо бы. Но это молодые парни говорят все,

а он сам старше говорят» (Прил. 1, текст № 39); «*Көжөө улустар коршту чыйрак, јүгүрүк, ондый базыткыр улус, иштенкей, јенгил не. Угында ондый кижии болгон учун, ондый дептран не. Је чын да болор не*» – «Люди из рода кёжөө очень шустрые, быстроногие, такие быстрые на ходьбу люди, работающие, легкие [на подъем]. В роду такой человек был, потому что, так говорят. Ну и правда может быть» (Прил. 1, текст № 45).

В концовке преданий так же, как и в зачине, встречаются отсылки на третье лицо, от которого были услышаны рассказываемые события: «*Ондый неме куучындаган болгон*». – «Такое рассказывала» (Прил. 1, текст № 31); «*Је меге наана да куучындап туратан оны не, а јазап билбейтран не*». – «Ну мне наана рассказывала это, а подробно не знала» (Прил. 1, текст № 35).

Рассмотрение композиционной структуры произведений несказочной прозы позволяет сделать выводы о том, что относительная подвижность композиционных средств в устной народной несказочной прозе свидетельствует о непрерывном творческом процессе и наглядно иллюстрирует активное бытование мифологических рассказов, легенд и преданий. Относительным постоянством в композиции текста несказочной прозы алтайцев характеризуются зачины и концовки. Зачины выполняют информативную функцию, так как в них сообщается тема повествования, указываются время и место, когда и где происходили события, называются персонажи и их имена. Концовки, используются чаще всего для констатации фактов. Они объясняют причину рассказа, подводят итог всему повествованию. Намного реже в организации текста устной прозы алтайцев используются вставки – прозаические и стихотворные (песенные вставки). В частности, песенные вставки используются знатоками фольклорной традиции. С их помощью создается особый художественный мир повествуемых рассказов. Вставки оказывают эмоциональное воздействие на слушателей, они помогают повествователю выразить свою отношение и оценку рассказываемым событиям, поступкам персонажей.

1.4. Поэтико-стилевые особенности несказочной прозы алтайцев

Произведения несказочной прозы отличаются подвижностью, «живым» состоянием. Устное бытование подвергает их постоянной трансформации, что не может не отразиться в его языке, изобразительно-выразительных средствах, системе образов.

В алтайской фольклористике поэтический язык устной народной прозы исследован недостаточно полно, хотя имеется ряд работ, затрагивающих данный вопрос [Суразаков, 1975; Каташ, 1978; Ямаева, 1989; Садалова, 2006; Несказочная проза алтайцев, 2011; Яданова, 2013; Ойноткинова, 2021]. Образный язык несказочной прозы алтайцев имеет свои особенности, он отражает их эстетические и мировоззренческие представления об окружающем мире, что проявляется в эпитетике, цветовой символике, в зооморфных и фитоморфных образах [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 44–45].

Лексика мифологической прозы алтайцев глубоко проработана в научных исследованиях Н. Р. Ойноткиновой, которая всесторонне осветила мифологическую картину мира алтайцев, рассмотрев концепты, мотивы и сюжеты в сравнении с мифологией монголоязычных и тюркоязычных народов. В процессе анализа языкового материала мифологического мира или теонимики на основе родо-видовой абстракции исследователь составила классификацию теонимической лексики алтайцев, которая включает 9 семантических групп:

- родовые названия божеств различных уровней (*кудай* ‘бог’, ‘богиня, божество’, *Жайачы* ‘создатель’, *пуркан* ‘божество’, ‘светлый дух’);
- имена божеств высшего уровня (*Ўч-Курбустан*, *Ўлген*, *Алтай-Кудай*, и др.); имена божеств более низкого уровня (*Эрлик*, *Темир-Каан*, *Пий Маатыр* и др.);
- названия классов божеств (*пайана* ‘дух-охранитель’; *жайык* ‘дух-охранитель’);
- неантропоморфные мифонимы (*Бура-Каан*, *Жажылкан*, *Поокту-Каан* и др.);
- мифонимы полубожественных персонажей человеческого происхождения (*Эдий*, *Төрөней*, *Кам* и др.);

- названия демонических персонажей (*Дьелбеген* и др.);
- мифемы существ и классов существ низшего уровня, нечисти (*алмыс*, *тургак*, *түүүнек*, *көрмөс*, *жеткер*, *аза*, *шулмус*, *жеек*, *жутпа*, *желбис*, *бук*, *монус*, *шилемир*, *кёлчин* и др.);
- мифонимы неантропоморфных духов: мифозоонимы (*Көк Бука* ‘Синий Бык’, *Көк Теке* ‘Синий Козёл’, *Кер Балык* ‘Гнедая Рыба’, *Суйла*; мифорастения (*Өзөр Казар* ‘Женьшень’);
- мифемы и мифонимы духов и божеств стихий и природных объектов (*жер-ээзи* ‘дух-хозяин земли’, *суу-ээзи* ‘дух воды’, *туу-ээзи* ‘дух горы’, *Жер-Суу*, *Талай-Каан*, *От-Эне* и др.) [Ойноткинова, 2021, с. 107].

Состав лексики исторической прозы отличается от мифологических текстов, хотя часть теонимической лексики присутствует и в преданиях. Названия божеств различных уровней (*Кудай*, *Жайаачы*, *Ўч-Курбустан*) встречаются в ранних этногенетических и родовых преданиях. Мифемы и мифонимы духов и божеств стихий и природных объектов упоминаются в топонимических преданиях.

Лексический состав исторических преданий рассматривали составители тома «Несказочная проза алтайцев» (2011), где отмечается: «Предания также насыщены военной лексикой, например, терминами, обозначающими военное снаряжение и вооружение: *үч текпелү темир жаа* – «железный лук с тремя подставками», *темир жаа* – «железный лук», *үлдү* – «сабля», *көб-куйак* – «угольно-чёрный панцирь или кольчуга». Встречается военная лексика, заимствованная из русского и монгольского языков: начальник, генерал, командир, солдат, победа; *контайчи / хунтайчи / конодой* – «верховный хан, правитель»; *дючин* (алт. *оток*) – «податное население, состоящее примерно из 100 дворов под управлением *зайсан* и *демичи* – сборщика подати» [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 46].

Исторические предания алтайцев хранят в себе память о реальных событиях и людях. Исследования по истории алтайцев не оставили без внимания предания, которые длительное время бытовали в устном творчестве народа. Во многих персонажах узнаваемы исторические личности. В преданиях известны имена: Шуну (*Шүнү / Шуно / Шоно / Шунуты / Чунуты / Чүлү* – прототипом является Лоузан-Шуну или Шуна Дамба), Калдан-каан (Калдан-

Ойрот / Калдан-Черү – прототипом могут быть Галдан Бошоктукаган или Цеван-Рабдан), Ай-үкү (калмыцкий хан Аюке), Табачи (чоросский князь Даваца), Амыр-Санаа, Эжен-каан (китайский император) [Садалова, 2006; Бедюров, 2010; Ойноткинова, 2018]. Отдельную лексическую группу могут составить названия чинов и должностей – Ак-каан или Бала-каан (российский император / императрица), *контайчи* (контайши – верховный хан, правитель), *жайзан* (зайсан), *jemичи* (*демичи* – сборщик подати).

В генеалогических преданиях обозначение персонажей имеет свою особенность. Персонажи ранних этногенетических преданий обычно не персонифицированы, не имеют конкретного имени и обозначаются как *бала* ‘ребенок’, *кижи* ‘человек’, *кыс* ‘девушка’, *атиыйак* ‘старик’. В родовых преданиях персонажи обозначаются этнонимами – *маймандар* ‘майманы’, *тодоштор* ‘тодоши’, *кыпчактар* ‘кыпчаки’, *күзендер* ‘кюзены’; словами и словосочетаниями, называющими группу людей – *үч карындаш* ‘трое братьев’, *улус* ‘люди’ и т. д. Иногда в них называются имена наиболее важных лиц (антропонимы Мамыт, Падлай, Боор). В семейных преданиях повествуется не столь отдаленные по времени события и потому в них присутствуют имена собственные (зайсаны Омбо, Каха, Мышлак, основатели династий Санаа-Кюндю). Антропонимы также содержатся в топонимических преданиях (великан Сартакпай, Атап, Талбан) и преданиях о необычных людях (силачи Ирбизек, Кёрёгёш, Бадма, заклинатель погоды Кадран, шаманы Тоолок, Калтас, Сармас, Тыбыкы и другие, сказитель Сабранка).

Лексический состав сказочной прозы состоит из разных языковых пластов. Он включает давно забытые архаизмы, заимствования, слова, обозначающие реалии современного мира. Верно было подмечено, что произведения алтайской сказочной прозы являются формой существования живого алтайского языка и потому, «аккумулируя подчас очень архаичные тюркские термины (*черик, күлүк, көө-куяк, үч текпелю темир жаа*), *озогы-куучиндар* одновременно могут содержать заимствованные слова: русизмы (картоп, трактор, дедушка, бабушка) и монголизмы (*каа, саа, чаган, бараан*), современные понятия (телефон, самолет, синтетика), а также иноязычные географические термины (*Ильдинский – Индийский океан, Отыропа – Европа*)» [Королёва, 2015, с. 35].

В отличие от сказок, лирических и лиро-эпических жанров фольклора, сказочная проза менее подчинена строгим формам,

объемам, законам композиционного построения. Использование поэтических тропов, устойчивых и постоянных формул в них совершенно необязательно. Однако, народное творчество не может не привлекать богатство поэтических средств. Поэтому в этих произведениях встречаются различные поэтико-стилевые явления. Вопрос заключается в том, в какой степени они используются в тех или иных жанрах алтайской сказочной прозы? Чтобы ответить на него, обратимся к научным исследованиям и непосредственно к фольклорным текстам, рассматривая два вида устной прозы – мифологическую (мифы, легенды, мифологические рассказы) и историческую (предания).

В повседневности тексты сказочной прозы повествуются в свободной форме. От исполнителей не требуется использование различных поэтико-стилевых приемов. Применение изобразительно-выразительных средств зависит от ситуации, при которой ведется повествование, от опыта рассказчика, его умения использовать в своей речи богатство устного творчества. От сочетания всех перечисленных элементов зависит художественное содержание произведений.

Богатый арсенал поэтико-стилевых средств используют в повествованиях не все исполнители устной прозы. Зачастую они концентрируются на передаче основной информации, не заботясь о художественной стороне речи. К. В. Чистов подчеркивал первостепенную информационную функцию преданий и меморатов, из-за чего в них в меньшей степени соблюдается внутренняя упорядоченность и взаимосвязанность элементов речи. Из этого следует, что «текст их формируется по правилам обиходно-практической речи или за счет «поэтичности», «образности» сюжета, представлений, которые лежат в основе текста» [Чистов, 2005, с. 168]. Как показывают наблюдения, произведения сказочной прозы в естественном бытовании повествуются в обыденной жизни алтайцев и приурочиваются к какой-нибудь текущей теме разговора. Е. В. Королёва отмечает, что они «несут в себе информацию, актуальную для всех поколений. Вот почему их можно услышать не только от пожилых людей, но и от молодых, в том числе от детей. Коммуникативные ситуации, в которых могут воспроизводиться «истории о предшествующих временах», не ограничиваются традиционными оппозициями «исследователь – респондент» или «исполнитель – слушатели». Зачастую они

рассказываются к случаю, в качестве логичного продолжения беседы по интересующему собеседников вопросу» [Королёва, 2015, с. 35].

Поэтико-стилевые приемы, имеющиеся в арсенале устного творчества народа, используются сказителями, опытными рассказчиками, знатоками фольклорной традиции. Обычно такие люди выполняют определенные функции в социуме – они проводят различные обряды (*алкышчы*), исполняют эпические сказания (*кайчы*), сказки (*чөрчөкчи*) и песни (*жанарчы*). В их речи используются художественно-стилистические средства, устойчивые формулы и выражения, фразеологизмы, пословицы и поговорки.

Как поэтическое средство языка эпитеты используются для усиления эмоционального воздействия на слушателя, делая повествование более ярким и запоминающимся. В несказочной прозе широко используются устойчивые и постоянные эпитеты. Так, образ Алтая сопровождается эпитетом *айлу-күндү* ‘лунно-солнечный’. Например, в предании «Шуну» главный герой спрашивает у сестры: «*Айлу-күндү Алтайда, Калданның јеринде не болуп јатканын үзе куучында*» [АКК, 1994, с. 216] – «На лунно-солнечном Алтае, на земле Калдана что происходит, обо всем расскажи».

В употреблении эпитетов отмечается деление их на эпитеты с положительной и отрицательной семантикой. В несказочной прозе сохраняются постоянные эпитеты цветообозначения, используемые в алтайском фольклоре. Н. Р. Ойроткина в мифологической картине мира алтайцев выделила базовые цвета: *ак* ‘белый’, *кара* ‘черный’, *кызыл* ‘красный’, *сары* ‘желтый’, *күрен* ‘коричневый’, *көк* ‘синий’, *јажыл* ‘зеленый’, которые участвуют в концептуализации мифонимов, мифических образов, объектов ирреального (невидимого) мира на основе своих глубинных архетипических признаков, возникших в результате ассоциативно-метафорического переноса [Ойроткина, 2021, с. 32].

Языковые и контекстуальные (фольклорные) эпитеты с цветообозначениями в большинстве своем многозначны. Рассмотрим это на примере эпитета *кызыл* ‘красный’, который может иметь как положительную, так и отрицательную семантику. *Кызыл энир* – языковой эпитет, он широко употребляется в языке. Определение *кызыл* служит постоянным эпитетом многих поэтических образов: *кызыл энир* ‘букв. красный вечер’, *кызыл түлкү* ‘красная лиса’,

кызыл ‘красный’. Эпитет *кызыл* употребляется в обиходной речи и принимает положительное значение при описании внешности человека или животного. Эпитет *кызыл* определяет конкретное время – закат солнца *кызыл энир* ‘букв. красный вечер’, который считается самым неблагоприятным временем суток. Считается, что с закатом солнца появляются обитатели подземного мира, несущие угрозу здоровью и жизни человека [Тюхтенева, 1994, с. 60]. Это понимание ярко прослеживается в быличке «Сары-Тан» («Желтый рассвет»), где рассказывается о том, что существо *алмыс* забирает младшего ребенка, потому что мать оставляет дверь открытой во время заката: «*Бир күн Унчукпас айылга от салбай, эжигин кайра ачала, кызыл энирде уй саады. Уйын саайла, айылына кирип, от одырып ийеле, уйуктап јаткан балдарын көрзө, экү болды. Эн кичинек кызычагы јогыла*» – «Однажды Унчукпас не разожгла огонь и оставила дверь открытой, когда доила корову во время красного заката. Когда, подоив корову, зашла домой и разожгла огонь, посмотрела на спящих детей и увидела, что их было двое» [АКК, 1994, с. 89]. В мифологической прозе о головне *коночы* также употребляется данный эпитет: «*Кызыл энирде ол отурбас, түште отурар*» – «На закате солнца она не сидит, днем сидит» (Прил. 1, текст № 28). В мировоззрении алтайцев *коночы* как добрый предвестник не может возникнуть в очаге в самый неблагоприятный период суток.

Известно, что в семантической структуре слов, выступающих как языковые эпитеты, могут наблюдаться совершенно другие значения. Так, эпитет *кызыл* употребляется в сочетаниях *кызыл кол* ‘букв. красная рука’, *кызыл јылангаиш* ‘букв. красный голый’, *кызыл тас* ‘букв. красный плешивец’. Эпитет *кызыл* в них приобретает значение ‘абсолютно, совершенно’. Как отмечает А. Н. Майзина: «В семантической структуре слова *кызыл* выделяется усилительное значение. В этой позиции лексема *кызыл* выступает в роли интенсификатора» [Майзина, 2008, с. 170]. В этом смысле эпитет *кызыл* показывает абсолютное отсутствие чего-либо. В алтайских легендах о сотворении человека известен сюжет о том, как собака охраняла созданных Творцом людей. Легенда гласит, что собака ранее не имела шерсти: «*Ол өйдө ийтте түк те јок, не де јок, кызыл тас болгон*» [СКК, 2007, с. 12]. – «В то время у собаки не было ни шерсти, не было ничего, совсем бесшёрстный был». Для сравнения приведем другой пример: «*Ийт кызыл јылангаиш, ол оттын јанында*

ла *жадын, улусты каруулдар учурлу болгон*» [АКК, 1994, с. 22] – «Собака совершенно голая, она должна была находиться возле огня и караулить людей». В данных легендах эпитет *кызыл* указывает на первозданное время, когда мир характеризовался отсутствием всего (собака не имела шерсти, люди не имели покрова или одежды, горы были без деревьев и т. д.). В мифе «*Буруттар*» («Буруты»), повествующем о маленьких людях, переселившихся на Вечернюю звезду (Венера) эпитет *кызыл* показывает отсутствие растительности на поверхности гор: «*Алдында Алтайда агаш жок кызыл тас кырлар болгон эмтир*» [АКК, 1994, с. 65]. – «Раньше на Алтае горы были совсем голые, без деревьев».

Важную роль эпитеты выполняют при изображении персонажей. Рассматривая эпитеты в мифологической прозе, исследователи выявили ряд характерных эпитетов: «Мифические персонажи, животные, предметы из потустороннего мира характеризуются следующими эпитетами: *темир* – «железный», *јес* – «медный», *тебир мјуүстиг көк теке* – «синий козёл с железными рогами», *Кан-Кереде деп темир куш* – «железная птица Кан-Кереде», *јес тайак* – «медный посох» [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 44]. Семантика приведенных эпитетов связана с архетипами, отражающими мифологические представления. Отмечается, что «предметы и явления из Верхнего или Среднего мира описываются эпитетами, связанными с положительной семантикой: *алтын чечек* – «золотой цветок», *алтын айак* – «золотая чаша», *ак толун-толо ай* – «белое полнолуние», *айдын кызыл толуну* – «красное полнолуние». Здесь цвет *ак* – «белый» обозначает «светлый, благоприятный»» [там же, с. 44].

В мифах и мифологических рассказах некоторые персонажи характеризуются разными эпитетами. Например, в тексте «*Эр-Монус*» внешний вид властелина подземного мира Эрлика изображается в виде человека и передается развернутым эпитетом «*курлазында сагалду, коо кырлан тумчукту, кош аркадый кабакту Эрлик-бий*» ‘с длинной бородой, с прямым носом, с бровями как соединившиеся хребты с густым лесом’ [АКК, 1994, с. 156]. Похожее описание встречается в тексте «*Тёёлёс*», где используется эпитет *курлада сагалду ак башту кижги* ‘седовласый человек с бородой до пояса’ (Прил. 1, текст № 36). Его нравственные черты характеризуется эпитетами *казыр* ‘жестокый’, *јаман* ‘плохой’, *кара сагышту* ‘с чёрными мыслями’, *јеткерлу* ‘опасный’.

Исторические предания рассказывают о народе, который характеризуется эпитетом *кара албаты* ‘многочисленный народ’. В сочетании *кара албаты* букв. ‘черный народ’ слово *кара* приобретает значение множественности: «Свое значение ‘многочисленный; масса, множество’ лексема *кара* в алтайском языке реализует в составе словосочетаний *кара албаты, кара калык, кара јон* ‘многочисленный народ’, т. е. речь идет о скоплении большого количества людей» [Майзина, 2008, с. 126]. В преданиях алтайский народ определяется более развернутым эпитетом *кайыш курлу кара албаты* букв. ‘черный народ с кожаными поясами’.

На использование эпитетов в изображении персонажей преданий оказывает влияние то, как люди воспринимают их. С помощью эпитетов выражается мнение народа о повествуемых в преданиях исторических событиях и лицах. При этом отмечается фольклоризация образов исторических личностей, по отношению к которым устное народное творчество проявляет удивительную избирательность, делая одних положительными героями, других – отрицательными [Ойноткинова, 2013, с. 85]. Таким образом, известный персонаж исторических преданий по имени Шуну наделяется лучшими качествами, присущими богатырям, но ему также приписываются такие черты характера как непослушание отца – *адазын сөзін укпас*, дерзость – *шоқчыл*, воинственность – *јуучыл* [АКК, 1994, с. 223]. В изображении Шуну присутствует мотив о необычном происхождении. Мощь его крика или свиста передает эпитет *ачу-корон* букв. ‘горько-ядовитый’: «*Шуну эннен бүдерде, эки эргеги үттү болуп чыккан кижги болгон. Сол эргегин айга уулай тудуп, ачу-корон кыйгырып ийет*» [там же, с. 214] – «Шуну, с момента рождения у матери, родился человеком с отверстиями на двух больших пальцах. Левый большой палец в сторону луны направив, горько-ядовито закричал». Подобное изображение богатыря характерно для героических сказаний алтайцев.

В текстах несказочной прозы характер применения сравнений несколько отличается от сравнений в фольклорных жанрах стихотворной формы. «Сравнение, если исходить из этимологии слова, – это стилистическое средство, с помощью которого предметы, явления, состояния, действия, живые существа в разнообразных парных сочетаниях представляются как «равные» в целом, определенными частями или качествами ... Всякое сравнение складывается из трех элементов: объекта сравнения, образа

сравнения и признака сходства. Объект сравнения – изображаемые, сравниваемые факт или явление действительности; образ сравнения – привлекаемые для объяснения или в качестве изобразительного средства другие» [Селиванов, 1977, с. 10].

В предании «*Азый косколон болордо*» («В старину, когда были смутные времена») дыхание изнуренных лошадей сравнивается с белым туманом: «*Јангыс ат деп неме, аттын тыныжы ак туман дийт, јангыс ла*». – «Только лошади [изнурились], дыхание лошадей прямо белым туманом стало, говорит» (Прил. 1, текст № 31). В данном описании объектом сравнения выступают лошади, образом сравнения служит туман, а признаком сходства является белый цвет. Образное сравнение дыхания лошадей с белым туманом показывает состояние лошадей, которым пришлось в быстром темпе преодолевать большое расстояние.

Прием сравнения в сказочной прозе применяется для характеристики физических данных персонажа, его силы, роста, громкого голоса и т. д. В предании «Кызыл тыт» мощь силачей кезеров, стоявших на страже своего хана, выражена в сравнении людей с деревом: «*Онын јанында эки кезер, јангыс јерде јаба өскөн агашты, кыймыгы јогынан тургулайт*» [ААЧС, 1963, с. 25–26]. – «Рядом с ним два кезера, как на одном месте выросшие деревья, неподвижно стоят». В приведенном примере стилистического приема основным признаком сравнения является неподвижность сравниваемых объектов и образа сравнения.

Для сравнения внешних признаков (цвет, форма, величина и др.) используется сходство известного предмета с объектом сравнения. Например, продукт национальной кухни *дьергём* в свернутом виде внешне напоминает свернувшуюся в клубок змею. Это сходство по внешнему виду легло в основу сравнения: «*Јылан јоргём чылап јуурыл калар неме*». – «Змея свернется, как *дьергём*» (Прил. 1, текст № 24).

Интересное сравнение предмета с человеком встречается в предании «Тыбыкы кам» («Шаман Тыбыкы»): «*Кижји келеле, онын тунгурин башка апартран не, ол башка кижји болуп бартран*» – «Человек, приехав, его бубен сперва увозит ведь, он [бубен] как отдельный человек отправляется» (Прил. 1, текст № 49). Сравнимым объектом здесь является шаманский бубен, образом сравнения выступает человек. При этом бубен по представлениям

народа наделяется духом и не может характеризоваться как неодушевленный предмет.

Сравнение передает состояние или характер персонажей, состояние природы, предметов неживой природы. В предании «Тыбыкы кам» беспокойный нрав персонажа изображается с помощью известного в народе сравнения: «*Онон ол үйи арбантран: Јадыны тонгон уй ошкош неме, јадын јатпас, тан-түниле јур отурап*» – *деп, оной арбанар дийт*». – Потом эта жена его бранилась: «Ты как корова, у которой стойло замерзло, спокойно полежать не можешь, ночью, до утра [не дожидаясь,] уходишь», – так ругалась, говорят (Прил. 1, текст № 48). Сравнения не привязаны к какому-то определенному моменту в повествовании сказочной прозы. Их появление возможно в любом месте рассказа, включая прямую речь персонажей.

Сравнения нередко дают оценку действиям или характеру персонажа. Так, в предании «Кызыл тыт» персонаж, представляющий противника, сравнивается с хищными животными: «*Оны угуп, Улдыбай араай өрө турды. Бөрү чилеп, соок көрди, айу чылап, араай басты*» [ААЧС, 1963, с. 26–27]. – «Это услышав, Улдыбай медленно поднялся. Как волк, холодно глянул, как медведь, медленно двигался». Объект и образ в таких сравнениях определяется при помощи послелога *чылап* ‘словно, подобно, как’. В данной сравнительной конструкции сопоставление проведено по действию. Источником для образов сравнения послужил животный мир. При этом полагается, что отбор представителей фауны для сравнения подчинен художественной задаче, которая заключается в идеализации или снижении образа [Селиванов, 1977, с. 21]. Следовательно, приведенное сравнение, основанное на особенностях движения и поведения указанных зверей, выполняет «общеотрицательную, снижающую функцию» и показывает психологическое состояние персонажа, а также свирепый характер противника.

Особенностью сравнений, используемых в сказочной прозе алтайцев, является гиперболичность описаний. В изображаемых картинах многие качества, передаваемые при помощи сравнения, могут быть сильно преувеличены. Несмотря на то, что преданиям свойственно передавать реалистичное отражение изображаемого, в них все же доминирует художественная действительность.

Гиперболизации в алтайских преданиях подвергаются непомерная сила героя, его внешний облик – огромные глаза, рост, плечи. В преданиях о силачах размер огромных глаз богатыря приравнивается пиале. Например, в предании «Ирбизек» силач приходит к другому силачу по имени Кёрёгёш, о котором говорится: «*Байа кижги андан келерде, эки көзин көрөр болзо, бу чай ичер аяк кирелү*» [АКК, 1994, с. 264]. – «Когда тот человек перевернулся, два его глаза оказались размером с этой пиалы для чая». В другом варианте представлена картина: «*Эки көзи ат көзинче жаан... Онын айлына оок-жаш улусты апарбас. Коркор деп. Бир катан ого Тайтак деп атту төөлс сөөктү уулчакты апаргандар. Уулчак Көөрөгөшти көрөлө, тын коркыган. Анданып келеле, аякча көзиле көрөрдө, Тайтак коркыйла, айылдан чыгара жүгүрүп, чакыда турган атка минип, чылбырын чечпей мантадарга сананган*» [Ойношев, 2006, с. 12] – «Два его глаза как глаза лошади большие... В его дом не водили малых-молодых людей. Испугаются. Однажды к нему привели мальчика по имени Тайтак из рода тёлёс. Мальчик, увидев Кёёрёгёша, сильно испугался. Когда [он] перевернувшись, посмотрел глазами [размером] с пиалу, Тайтак испугавшись, выбежал из айыла, сел на лошадь у коновязи и хотел скакать, не отвязав подводу». Подобное описание встречается в изображении других силачей. Например, глаза монгольского силача, выступившего против Ирбизека в борьбе *кюреш*, изображается следующим образом: «*Монголдын баатыры жаан, чөдөйчө тосток кара көстөрлү*» [АКК, 1994, с. 263]. – «Монгольский богатырь был с большими, [размером] с пиалу круглыми черными глазами».

Говоря о гиперболизированных персонажах сказочной прозы, нельзя обойти великана по имени Сартакпай (Сартактай), чей образ тесно связан с объяснением семантики гор, рек, камней-валунов. Как показывает К. В. Яданова, в нем слились образы великана, бросающего камни, богатыря-силача, строящего мосты [Яданова, 2013, с. 69].

В устной прозе алтайцев встречаются персонажи, которых отличает их непомерная физическая сила. К ним относится локально известный среди теленгитов Улаганского района персонаж по имени Талбан [Сартакова, 1995; Санина, 2019]. В предании говорится: «*Озогы-озогы өйлөрдө Талбанов Бөкө-Буура деп кижги журтаган. Сөөк-тайагы сүрекей жаан, бөкө кижги болгон. Капчалдарга беди, кайыр кайаларга беди туштаза, адын жүктенип өткүрүп алар*

болгон. Эки кайыр капчалга тыттар жыгала, күр салган» [Санина, 2019, с. 330]. – «В давние-давние времена жил человек по имени Талбанов Бёкё-Буура. Был человеком очень большого телосложения и сильным был. В ущельях ли, на крутых скалах ли на пути, [он] на себе переносил свою лошадь. Между двумя крутыми ущельями мост построил, лиственницы свалив» [Сартакова, 1995; Санина, 2019].

В сказочной прозе алтайцев использование гиперболы воспринимается как художественная реальность. В. Я. Пропп утверждал: «Гипербола есть средство либо уничижения, либо возвеличения (реже). Уничижение и поэтизация есть не только эстетический, но этический закон» [Пропп, 1998, с. 144]. Гипербола как средство возвеличения применяется в алтайском фольклоре в мифологическом рассказе «Бугузунский источник» («Бугузунный аржаны») гипербола используется при описании хозяйки целебного источника и ее наряда: «*Бу не боло берди деп, өрө көрзө, ол суудын бажында коркушту жарап кыс бала турган. Онын чүми алтын-мөңүн, бастыра бойы жалтырап турар, жалтылдап турар, онын жаркынынан жер жарып турар. Андый жарап кижги көргөн эмес, Анчы көөркий коркыган*». – «Подумав: «Что это было?», – посмотрел вперед, у истока воды стояла очень красивая девушка. Ее одеяние – из золота и серебра, она вся сверкала, сияла, от ее сияния светилась земля. Не видел ведь Анчы такого красивого человека, он бедняга испугался» [Ялатовтын..., 2017, с. 6–9]. Использование гиперболы в изображении персонажей сказочной прозы необходимо для того, чтобы показать их необычность. С помощью гиперболы передаются физические свойства – размер, действие, скорость движения и др.

Прием иносказания используется исполнителями для того, чтобы избежать называния имен верхних божеств на всех трех уровнях мироздания в мифологической картине мира. В таких случаях иносказанием выступает «простейший эвфемизм» и названия верхних божеств в устной прозе народа получают новые обозначения. Исследователями отмечается, что для имён божеств характерны иносказания. Так, Эрлик называется *бир кижги* – «один человек», *ол кижги* – «тот человек», *байагы кижги* – «давешний человек». Терминами родства названы братья-божества: *кичү карындажы* – «младший брат» – Курбустан-быркан, *жаан аказы* – «старший брат» – Эрлик-быркан, *орто карындажы* – «средний брат»

– *Ўлген-быркан*. Ульген также именуется *дъайачи* – «создатель» [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 44–45]. В настоящее время среди алтайцев, как и прежде, используются слова и словосочетания, заменяющие их имена (*өрө турган өрөкөн, јаан кижги, ол кижги*). Так, в предании о кыпчаках говорится: «*Јаан кижиге барала, мен айдарым, сураарым. Эткен-туткан кинчеге бар да болзо, мунын учы-түби, учуры, өйи жеткен бе деп. Барып јалынып, јайнап, ол кижинен бажырып сураарым*» – «Великому человеку придя, я скажу, спрошу. Если есть [кыпчаками] содеянный-совершенный грех, то этому время окончания-завершения пришло ли? Придя [к нему], умоляя, прося, этому человеку [богу] кланяясь, буду просить» (Прил. 1, текст № 38).

Несказочной прозе алтайцев также присуще использование поэтико-стилистических фигур, которые характерны другим жанрам алтайского фольклора. Знатоки фольклорной традиции применяют их в своих повествованиях. В предании «Шуну» Т. А. Чачияков использует поэтические средства героического эпоса, столь близкие ему как сказителю. Поэтому в его исполнении предание обогащается несвойственными для этого жанра вариативными фразами (*өчөөрдө, мени өчөгилеген, ченеерде, мени ченегилеген* ‘когда мстили, то мне мстили, когда испытывали, меня испытывали’; *тас карынга кожо јаткан јогыспа, тату эмчекти кожо эмген јогыспа* ‘в гладкой утробе вместе [мы] жили ведь, сладкую грудь вместе [мы] сосали ведь’; *менин күүнимге бу тамынан чыксан кайдар, менин күүнимге барып болушсан кайдар* ‘по моему желанию из этой ямы [ты] выбрался бы, по моему желанию [ты] помог бы’; *күмүш чүмдү күлүктереерди, алтын чүмдү алыптарарды јууп алып* ‘в серебряных нарядах удалцов, в золотых нарядах богатырей’) [АКК, 1994, с. 212–223].

Пример использования устойчивой поэтической формулы наблюдается в описании действия мифической женщины *алмыс*: «*Байа эмеен билбес јерден билип, сеспес јерден сезийген, сүрүшкен...*» – «Та женщина, с места, откуда почуять нельзя было, почуяла, с места, откуда увидеть нельзя было, увидела...» [Сартакова, 1995, с. 242]. В мифе о сотворении земли Эрлик-Аба обладает способностью пророчества: «*Каргаан кутук сууны алала, келип јадарда, Эрлик-Аба ол сууны экелеткенин билбес јерден билип койот, сеспес јерден сезип койот*» [СКК, 2007, с. 13]. – «Когда ворона, живую воду взяв, полетела, Эрлик-Аба о том, что

эту воду несут, откуда почуять нельзя было, почуял, с места, откуда увидеть нельзя было, увидел». Подобные вариативные выражения используются в героическом эпосе алтайцев:

<i>Ак-Конгыр ат эмди</i>	Теперь конь Ак-Конгыр
<i>Тогус Темир-Бөкөнин</i>	Девятерых Темир-Бёкё
<i>Өлтүрерге келеткен</i>	Намерения, что они его убить едут,
	<i>амадузын</i>
<i>Сеспес јерден сезип ийди,</i>	С места, откуда почуять нельзя,
	почуял,
<i>Билбес јерден билип ийди.</i>	С места, откуда увидеть нельзя,
	увидел

[Ак-Конгыр 2021, с. 244–245]

Рассмотрение языкового материала несказочной прозы можно продолжить в соответствии с разными исследовательскими задачами. Мы ограничимся приведенными примерами, которых достаточно для того, чтобы утверждать, что алтайская несказочная проза использует все средства языка, с помощью которых изображается художественная реальность.

* * *

В несказочной прозе алтайцев выделяются жанры: легенды, мифы (мифологические рассказы, былички), предания. Миф является единицей сознания, он входит в состав повествовательных жанров. Мифы выступают элементами как легенд, мифологических рассказов, так и преданий.

В легенде или мифе события разворачиваются в космическом плане, время приурочено ко времени первотворения, главным героем выступает демиург, первопредок. Легенда – это жанр повествовательной прозы, повествующие о сотворении мира, земли, природы и человека, культурных артефактов, о кончине мира, о сверхъестественных существах. Этиологические мотивы, выявленные в этих текстах, характеризуют происхождение мира, природы и человеческой культуры.

Мифологические рассказы повествуют о событии, которое случится в будущем или о событии в прошлом, участником или очевидцем которого был рассказчик. Былички повествуют о встрече человека с духами различных объектов, в том числе природы. Рассказчик передает информацию не как непосредственный участник, а лишь пересказывает то, что будто бы видел кто-то из его

родных или знакомых, такой тип повествования принято называть бывальщиной.

Предание определяется как распространенный в народе устный рассказ с установкой на объяснение прошлой истории, какой-нибудь особенности быта, названия местностей. К преданиям относятся все повествования, связанные с историей народа: это рассказы об исторических личностях, шаманах, силачах, о местностях, где происходили важные с точки зрения рассказчиков события. Рассказ об историческом событии нередко подается с элементами мифа.

Алтайским легендам, мифам и преданиям характерны определенные поэтико-стилистические особенности. Создание художественного мира в текстах сказочной прозы алтайцев в полной мере зависит от использования рассказчиком в повествованиях разнообразных изобразительно-выразительных средств и стиливых особенностей языка. Богатые языковые средства, фразеологизмы, устойчивые сочетания, традиционные сравнения и эпитеты, приемы иносказания и гиперболизации помогают создавать своеобразный мир повествуемого рассказа.

Важное значение в создании художественной особенности произведений сказочной прозы имеют языковые средства. Рассмотрение устной прозы показывает, что каждый жанр отличается набором языковых средств. В них в разной степени используются архаизмы и историзмы, диалектизмы, заимствованные слова и фразеологизмы. Использование определенной лексики диктуется темой повествования. Так, легенды о сотворении земли содержат теонимы, мифологические рассказы – мифонимы и мифемы. В преданиях присутствует военная лексика, разновидности топонимов, антропонимы. Большой пласт заимствованных слов наблюдается в мифологической прозе. Особую поэтичность текстам придает употребление фразеологизмов и традиционных формул поэтической речи.

Эпитетика сказочной прозы употребляет известные узнаваемые образы и характерные им постоянные качества. Наряду с ними используются эпитеты, относящиеся к конкретным понятиям и предметам. С их помощью описываются самые разные черты изображаемых объектов (цвет, количество, нравы, отношение, состояние и т. д.), благодаря которым создается особая поэтичность

текстов сказочной прозы. Использование приема сравнений играют немаловажную роль в создании образов действующих лиц и предметно-образной системы. Зрительные образы повествования возникают в результате сравнения или сопоставления разных объектов по сходству. Сравнения применяются для передачи как внешних признаков, так и внутреннего состояния объекта сравнения с помощью различных образов. Особое значение в создании зрительного образа выполняют гиперболы. В алтайской сказочной прозе она чаще используется для возвеличения персонажа и передает необычно большое телосложение, которое является гарантом его огромной силы. К стиливым явлениям, используемым в алтайском фольклоре, относятся иносказания. В устной прозе они представлены в прямой речи персонажей, передают скрытый смысл посредством замены одного понятия другим, при этом оставаясь понятным для обеих сторон. Поэтические средства языка и стиливые явления подчеркивают художественное своеобразие произведений сказочной прозы алтайцев.

Глава 2. СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ АЛТАЙЦЕВ

2.1. Сюжетно-тематический состав алтайских легенд

Жанр легенды в алтайском фольклоре связан с сюжетами о сотворении мира и человека, животного мира, Всемирном потопе и строительстве Вавилонской башни. Это темы, широко распространенные в мировом фольклоре. Как известно, многие легенды о сотворении мира и человека, вошедшие в Библию или Коран, были заимствованы из фольклора древних народов. Бытование этих легенд в фольклоре алтайцев можно объяснить заимствованием их из фольклора других народов в результате этнокультурных контактов в давнем прошлом.

2.1.1. Легенды о сотворении земли и человека

Этиологические легенды о сотворении земли (*jeɣ*), присутствующие в фольклоре алтайцев, имеют много общих сюжетов и мотивов, характерных для фольклора других народов. Общими считаются мотивы и сюжеты, повествующие о сотворении земли и человека (*кижи*), Всемирном потопе. Эти сюжеты, уходящие корнями в глубокое прошлое, в современности адаптированы к существующим в фольклоре повествованиям.

В несказочной прозе алтайцев известны 17 вариантов и версий текстов о сотворении земли и человека.

В фольклорной традиции алтайцев существуют две версии легенд о сотворении земли и человека: дуалистическая и буддийская.

В дуалистической версии легенды творцами выступают два демиурга: Ульген (Ўлген) – божество Верхнего мира и Эрлик – божество Нижнего мира. В алтайских легендах имя Бога варьируется: его называют Кудаем, Ульгеном, Юч-Курбустаном (Ўч-Курбустан). В сюжете «буддийской» версии легенды, в отличие от дуалистической, в акте сотворения участвуют 4 брата-божества: Юч-Курбустан (букв. Трое Курбустанов) и Эрлик. Кроме того, к этому сюжету добавляется буддийская легенда о том, как состязались бодхисатвы, для того чтобы победителю стать правителем мира. Этот сюжет распространен среди монголов и урянхайцев, о чем свидетельствуют легенды о Бурхыне-бакши, записанные Г. Н. Потаниным в Монголии [Потанин, 1883, с. 268].

Курбустан – создатель и покровитель неба и светил, суши и воды, он посылает с неба души для рождения человека и скота (*кут* и *сус*). Теоним Курбустан известен в фольклоре алтайцев, тувинцев, бурят, монголов. Считается, что теоним восходит к согдийскому *Xurmazda* (из авест. Ахура Мазда) ‘верховное (небесное) божество’ (ср.-перс. *Ohrmazd* ‘*Ahura Mazda*’, н.-перс. *Hormuz*). Согдийская форма была заимствована древнеуйгурским (*Xormuzda*) [ДТС, 1969, с. 637], откуда перешла в монгольский (ср. *халха хурмаст*, бурят. *хурмуста* ‘верховный из всемирных духов’), а затем в горно-алтайский – *Курбустан* ‘доброе божество (синоним Ульгения)’ [СИГТЯ, 2006, с. 568].

Ранние тексты о сотворении земли и человека зафиксированы в книгах протоиерея В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы» [1893] и В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен» [1866].

В тексте В. И. Вербицкого, изданном на русском языке, о том, как сотворить землю, Ульгену (Курбустану, Аакаю) подсказывает появившаяся из воды Аг-эне (букв. ‘белая мать’): «Что придет тебе на мысль творить, скажи только: эттим, пютти деп – “сделал, свершилось, так и будет”; а не говори; эткеним пютпеди деп “что я делал, то бы не свершилось”. Сказав это, Аг-эне скрылась и более никогда никому не являлась... Ульген ощутил в себе мысль и произнес: “Э! Эр пютсин, эр пютсин! О! Сотвори землю, о, сотвори землю! И земля сотворилась...”» [Вербицкий, 1893, с. 111]. Отмечается, что во все дни творения мира Ульген находился на золотой горе и создал землю один в течение шести дней [Там же, с. 112].

Сюжет алтайской легенды о сотворении земли, опубликованной В. В. Радловым, начинается с эпизода о гусе, ныряющем на дно океана и приносящем оттуда частицу земли, из которой затем вырастает суша. Творцов земли двое: светлое божество Кудай (Ўлген) и темное божество Эрлик. Ульген ныряет не сам, а посылает гуся, отождествляемого с Эрликом (дьяволом): *Кудай учуп турган, пир кижии паза учуп турган, экилеси кара кас полып учуп турган*. ‘Кудай летал, один человек тоже летал, оба, обернувшись черными гусями, летали’ [Образцы..., 1866, с. 225–232; НПА, 2011, с. 49].

В дальнейшем повествовании Ульген (Кудай) обращается к Эрлику, как к человеку. В других текстах, в которых творцами

выступают Ульген и Эрлик, ничего не сказано об их орнитоморфном образе [НПА, 2011, с. 66–84; тексты 2–3].

В мировой мифологии сюжет о ныряльщике за землей известен в разных вариантах. Роль ныряльщика выполняют разные виды уток, гусь или лебедь, ворон, черепаха, черви, ракообразные. В. В. Напольских была выдвинута гипотеза о североазиатском происхождении этого мифа: «В Северной Евразии уже в глубокой древности получили распространение специализированные варианты мифа о нырянии за землей с птицами в основной роли, в которых старая идея об успехе последнего и более слабого ныряльщика была со временем реализована в противостоянии птиц типа гагары, нырявшей первой и неуспешно, и утки (разные виды уток, распространенный вариант – поганка, очень редко – гусь или лебедь), принесшей землю» [Напольских 2015, с. 360]. Выделение этого варианта мифа вполне объяснимо той ролью, которую играли эти птицы в космологических представлениях, складывавшихся, «как предполагается, более 6 тысяч лет назад у народов Средней и Западной Сибири, прежде всего – у предков уральских народов, а также в какой-то мере и у их ближайших родичей по языку – юкагиров и у соседивших издревле с уральцами тунгусо-маньчжуров (возможность вхождения в эту общность, названную североазиатским мифологическим союзом, САМС [Напольских, 1991, с. 119–122], какой-то части предков тюрков и сибирских предков американских индейцев также допускалась)» [Там же, с. 361].

По мнению В. С. Кузнецовой, в основе сюжета восточнославянской легенды о сотворении земли и человека лежит древний евразийский сюжет. Исследовательница видит специфику славянских легенд в синкретизме дуалистической модели мира с христианской. Так, «при соприкосновении первобытно-дуалистической модели мира, выраженной в двухперсонажной 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, с. 58].

Ю. Е. Березкин считает, что время распространения северного варианта мифа о создании человека определяется наличием в нем манихейских мотивов. История его появления в Восточной Европе может быть сходна с историей появления мифа о ныряльщике за землей. Последний имеет глубочайшую древность [Березкин, 2012, с. 150]. Районы фиксации северных вариантов мифа об испорченном творении и собаке-стороже вписываются в североевразийский ареал «ныряльщика». На сибирском Северо-Востоке, у большинства народов Амуро-Сахалинского региона, а также у саамов нет ни «ныряльщика», ни «испорченного творения». Зато во многих североевразийских традициях, в частности, у марийцев, мордвы, чувашей, ненцев, киренских эвенков, алтайцев, хакасов, шорцев, бурят и монголов, рассказ о творце, антагонисте и стороже прямо продолжает рассказ о возникновении земной суши, добытой со дна океана [Там же]. Березкин полагает, что мотив ныряния попал к монголам поздно и не получил широкого распространения. В Сибири миф о ныряльщике бытовал с эпохи палеолита – иначе он не был бы принесен в области Северной Америки, находившиеся к югу от Лаврентийского ледника [Березкин, 2007; 2012, с. 151]. Широкая распространенность данного мифа свидетельствует о его архаичности. Поскольку выделяемые нами мотивы уже отражены в тематическом указателе мифологических мотивов Ю. Е. Березкина, мы ссылаемся на них и придерживаемся уже принятых формулировок мотивов.

Сюжет легенды о ныряющей птице содержит в себе идею сотворения земли двумя божествами-антагонистами, олицетворяющими светлое и темное начала, добро и зло. Идея дуалистического начала мира, где противостоят друг другу две независимые равноправные силы – Свет и Мрак, принадлежит манихейству¹, она существовала у аборигенов Урала, Сибири, Монголии и т. д. в более ранние века, о чем свидетельствуют их широкая география, образы и персонажи.

В шаманской мифологии сибирских народов образы гагары, утки или гуся являются воплощениями духов-помощников шамана. Так, по мифологическим представлениям селькупов, гагары «могли общаться и с “небесным” миром, и с “подводным”, и с “подземным”».

¹ Манихейство достигло Сибири, вероятно, в период согдийской колонизации вдоль Великого Шелкового пути [Кызласов, 2001].

Верили, что шаман на своем “пути” часто превращается в гагару и, ныряя под воду, уходит от преследователя» [Басилов, 1984, с. 32]. Гагара чаще всего представлялась духом Нижнего мира. Так, «у северных якутов шаман посылал ее на разведку в царство подземных духов. Гагара доставала из большого духа-мучителя и помогала шаману выдворить его обратно в подземные сферы. Если якутскому шаману требовалось самому попасть в Нижний мир, он превращался в гагару и нырял в океан» [Там же].

Во время камлания шаман призывал духов-помощников для того, чтобы отправиться в Верхний или Нижний миры. У алтайских шаманов духами-помощниками шамана являлись животные: гусь, сокол, беркут, верблюды, медведь.

В тексте обряда камлания Ульгену, опубликованном В. И. Вербицким, шаман после призывания духов-покровителей, Кергыдая, Кан-Каршита, Кызы-кана, Мерген-кана, выходит из юрты и садится на чучело, изображающее гуся. Шаман поднимется на гусе в Верхний мир, чтобы доставить жертвенного коня Ульгену [Баскаков, Яимова, 1993, с. 25]. В призывании Чудьука говорится, что помощниками *кама* являются беркут и сокол: *Ала шонкор эр алдыма акшыгай. Поро муркүт эки ийниме шыныгай*. ‘Пусть кричит предо мной пегий сокол. / Пусть выпускает звуки серый беркут’ [Анохин, 1924, с. 68].

Сама идея добычи почвы со дна океана гусем, помощником светлого божества Ульгена – Эрликом, является языческой, отражающей дуалистическое мировоззрение о сосуществовании бога и дьявола, светлого и темного, добра и зла. Поэтому именно эта мифологема позволяет считать этот миф исконно сибирским.

Высшее божество индусов Брахма тоже ездит верхом на лебедь. В мифах древней Индии именно из лебединого яйца, упавшего в бездну Хаоса, родилась Вселенная. Следовательно, орел, лебедь, гусь, аист и другие птицы являются символами духа.

Птица в древних мифологиях является символом души человека, которая, выйдя из тела, преобразуясь, превращается в птицу и улетает в небесный мир духов. Так же и душа шамана в облике невидимой птицы улетает в другие миры.

В легендах алтайцев земля – *жер* изначально была сотворена из пустоты, т. е. хаоса. Это отмечается во всех 3 текстах о сотворении земли и человека, опубликованных в томе «Несказочная

проза алтайцев». В первом тексте «Сотворение земли» («*Жердин бүткени*») утверждается время первотворения, когда земли еще не было, два человека-божества летали над океаном; один из которых, обернувшись в гуся, по просьбе первого достает ил со дна океана. Получается, что весь земной шар был заполнен водой, т. е. пространство само по себе существовало. Земля-суша была поднята по воле бога со дна океана: *Жер нүткелекте ончо суу полды, жер де жок, тенгери де жок, ай-күн де жок*. ‘До сотворения земли всюду была вода, ни земли не было, ни неба не было, ни луны-солнца не было’. В другой легенде «Сотворение земли и человека» («*Жердин ле кижинин бүткени*») утверждается отсутствие неба и суши, что, когда существовали Ульген и Эрлик, два божества, олицетворяющие доброе и злое начала, все пространство было заполнено водой: *Ульген ле Эрлик журтап турарда, жердин үстінде тенгери жок болгон эмтир. Жердин бойы да жок болгон дежет. Жердин үсти ле жердин бойы жок болгон эмтир, жангыс ла суу*. ‘Когда Ульген и Эрлик жили, над землей неба не было, оказывается. И самой земли не было, говорят. Поверхности земли и самой земли не было, оказывается, только вода’ [НПА, 2011, с. 48, 49, 66, 67]. То же самое, но краткое описание представлено в контаминированной «буддийской» версии легенды «Как образовалась земля-мох» (Жер-женестин канайда бүткени): *Канча үйе мынанг озо жер деп неме жок, бастыра тенгисталай болгон. Ол өйдө төрт карындаш улус болгон* ‘Много веков тому назад земли не было, всё океаном-морем было. В то время жили четыре брата’ [Там же, с. 78, 79].

Тенгере Кайракан (букв. ‘Небесное божество’) и человек парили над водой подобно гусям. Человек взлетел выше Тенгере, лишился способности летать, упал. Тенгере его позвал велел нырнуть, достать земли. Человек достал и засунул часть ее в рот. Земля стала пухнуть, Тенгере велел ему ее выплюнуть, на земле образовались болотные кочки. Тенгере проклял его, назвал Эрликом. Эрлик завладел людьми Тенгере, создал злых духов, поселил на своем небе. Тенгере разбил его копьем, осколки образовали горы, Эрлика Тенгере прогнал глубоко под землю [Образцы..., 1866, с. 175–184].

В тексте, записанном миссионером Вас. Постниковым в д. Мыпота, население которой формировалось в основном из бачатских телеутов-переселенцев [Потанин 1883, с. 130, прим.

2], говорится: «Была одна вода; Ульгень спустился сотворить землю; Эрлик вызвался нырнуть, принес со дна землю во рту; Ульгень сделал землю, она была вся из дерна; между зубами Эрлик осталось немного земли; он ее выплюнул, образовалось кочковатое болотистое место; Ульгень стал его ругать; тот выпросил дать ему столько земли, сколько занимает конец его палки; провалился в то место, которое выпросил. Ласточка принесла в клюве дерн; Ульгень рассеял его; сделал лес и все, что есть на земле; сотворил тело человека из земли, кости из камней; собаку без шерсти; пошел искать душу для человека, собаку оставил сторожем; явился Эрлик, обещал дать собаке шерсть и душу человеку; собака съела экскременты Эрлика, обросла шерстью; Эрлик вложил дудку в зад человека, дунул, тем его оживив; Ульгень пришел, думал, не истребить ли людей; Лягушка уговорила оставить такими как есть [Потанин, 1883, № 46а, с. 218–220].

По просьбе Ульгена, Эрлик достает со дна океана почву, но пытается утаить во рту часть земли [НПА, 2011, с. 48–49, 50–51]. Данный эпизод устойчиво сохраняется и в другом тексте – «Сотворение земли и человека» [Там же]. Как в русских, так и алтайских легендах, горы, болота образовались от горстей земли, разбросанных дьяволом, или в результате выплевывания дьяволом земли.

Таким образом, неровности на земле появились из плевков Эрлика. Гора, объект почитания в языческой шаманской традиции тюркских народов, представлена как объект творения дьявола. По другой версии, горы и другие неровности появились от осколков неба Эрлика, сброшенных с неба на землю [НПА, 2011, с. 60–61].

В алтайском тексте ласточка (*карлагаиш*) подсказывает Кудаю, как разровнять землю: *Ол байагы тӧндӧ састу јерди ары-бери базып, ајыктап турганча, канады кейди кайчылап, кара-ӧлӧ карлагаиш учуп келген турды. Карлагаиш Ӱлгенге јаба једип келеле, оозынан тобрак чыгара чачты. Ол чачкан јерден јердин ӱсти јараиш болуп тӱзелип, байагы састары астай берген турды. Ӱлген, мыны кӧрӱп, тын сӱзӱнди.* 'Пока ходил, ту холмистую болотистую землю осматривая, крыльями воздух разрезая, черно-пегая ласточка прилетела. Ласточка, до Ульгена долетев, из клюва землю бросила. От этой брошенной земли поверхность земли красиво выровнялась, тех болотистых мест меньше стало. Ульген, это увидев, очень

обрадовался' [Там же, с. 70–71]. Ласточка считается одной из любимых птиц Кудаю.

В сюжете о сотворении первых людей присутствует тема греховности человека. После того, как Эрлик обманом, утаив землю во рту, создал неровности на земной поверхности, Бог, обратившись к Эрлику, сказал, что он теперь грешен, и люди, последующие за ним, также будут грешными: *Энди сен килинчекте! Сен мее јаман санадын, сее паккан алматтынын ичиндеги санаазы андый јаман полор! – теди. – Мее паккан алматтынын санаазы ару полор! Алар кӱн кӧрӧр, алар јарык кӧрӧр! Чын Курбыстан теп адалган полоттоным, сенин адын Эрлик ползын! Меннен килинчегин јажырган кижји сенин Эрликтин кижизи ползын! – теди. – Сенин килинчегинди јажырган кижји менин кижим ползын! – теди.* 'Теперь ты грешен! Ты обо мне плохо думал, у народа, подвластного тебе, мысли будут такими же плохими! – сказал. – У народа, подвластного мне, мысли будут чистыми! Они [мои люди] солнце увидят, они свет увидят! Истинным Курбустаном буду зваться, твое же имя будет Эрлик! Человек, утаивший от меня свой проступок, пусть будет твоим, человеком Эрлика! – сказал. – Человек, утаивший от тебя свой проступок, пусть будет моим человеком! – сказал' [Там же, с. 50]. То есть человек, отступающий от морально-этических норм поведения, становится грешным. Такой человек, служащий дьяволу, не будет благословлен Кудаем.

Назидательный контекст имеет эпизод, раскрывающий вопрос, за что Эрлик был изгнан с небес. Так, в тексте *«Тӧрт карындаиш јерди јайаганы»* («Сотворение земли четырьмя братьями») старший брат, спрятав во рту землю-ил, утаил это от младших и стал срастаться с землей и затем опускаться под землю. Когда он, по совету братьев, выплюнул остатки грязи и ила, на ровной поверхности земли появились кочки. Оттого младшие не захотели давать ему земли, но, в конце концов, отдали ему землю с кончик посоха. Получив землю, старший брат посохом сделал дыру в земле, и оттуда вышли заразные болезни. Четыре брата состязались: у кого в чашке вырастет золотой цветок – тому быть творцом. Три младших брата похитили золотой цветок у старшего, так как цветок вырос только в его чашке. Они стали Юч-Курбустанами, старший брат – Эрлик-абы ушел под землю [Там же, с. 409].

Таким образом, мотив «сотворение земли» – устойчивый элемент алтайских дуалистических легенд о сотворении земли.

Земля была сотворена двумя божествами – Ульгеном (Кудаем) и Эрликом. С мотивом порчи земной поверхности связана идеологема, объясняющая появление греха на земле по вине темного божества.

В легендах разных народов Бог создает человека из различных материалов. Наиболее распространенными в алтайских текстах являются глина и земля. Однако встречаются и другие варианты. Так, в версии, опубликованной Г. Н. Потаниным, Ульген сделал тело мужчины из земли, кости – из камня, женщину – из ребра мужчины [Потанин, 1883, с. 218–219, текст 46а], в версии В. И. Вербицкого кости человека – из камыша, тело – из глины [Вербицкий, 1893, с. 111–123]. В другом варианте легенды тело человека слепили из мягкой глины, кости – из мягкого камня.

Анайып, ол кижини јымжак той балкаштан јапшырып, бүүдүрүп алган эмтир, сөөк-тайагын чала јымжак таиштан эткен турды. Бу мынызын эр кижиде деп эткен эмтир. Онон ол ого коштой үй кижизин эдерге сананган эмтир. Оны ананг той балкаштан јазады, сөөк-тайагын ол ок јымжак таиштардан 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 ее из глины слепил, кости-стан ее он из мелких мягких камней сделал. Обоих с волосами сделал: «Человек даже сильный холод выдерживать должен», – так про себя подумал’ [НПА, с. 90, 91].

В Библии есть эпизод о создании Богом мужчины из праха и дыхания жизни, а жены – из его ребра [Быт. 2, 5, 7, 18–24]. Современные алтайские рассказчики, знающие библейский сюжет, рассказывают именно его: [Кудай] кижиди балкаштан туткан на ол. Ойndo сагышту кудайга тунгей болор этире јайаган на, ойndo оозындан үрийерде, тын кирген. Ойndo кабыргазынан, бир кабыргазынан үй кижиди јайаган, кожо јүрер, ару јүрер јайаган. Райга јүрер эткен, райга барала, уурданган. Јылан, јыланга мекеледеле, уурданала, јибес кат јийле, сүрдирген јок 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, с. 90–91]. Как и в библейской легенде, здесь творец один.

В легенде, опубликованной В. И. Вербицким, отмечается: «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 сердцем от Ульгена, на место Эрлика божество создало себе друга, 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, с. 111–123]. То есть утверждается мифологема о том, что других богов создает верховный бог – Кудай (Курбустан, Ульген, Быркан). В тексте наблюдается влияние буддийского пантеона божеств. При сопоставлении сюжетов о сотворении земли и человека, опубликованных в книге Радлова и Вербицкого, с аналогичными сюжетами русских легенд оказалось, что функции Мангдышире схожи с функциями архангела Михаила.

В дуалистических легендах, широко распространенных у других групп алтайцев, душу в человека внедряет Эрлик, он с помощью тростинки вдвует ее через задний проход [НПА, 2011, с. 72–73]. Согласно сюжету, создав тела людей и оставив собаку охранять их, творец отлучился. Создав тела людей или замыслив творение, творец или его представитель на время уходят. Другой персонаж по злему умыслу или неумению портит, или пытается испортить результаты работы, сам создает то, что творец сделал бы лучше». Это объясняет то, почему люди смертны или подвержены болезням.

В некоторых легендах сюжет о первотворении контаминируется с сюжетом о потопе. Это характерная черта некоторых «библейских» легенд [Белова, 2006, с. 273]. Эсхатологическая идея о возрождении и обновлении мира после мировых катаклизмов характерна для всех мировых религий. В некоторых легендах утверждается мысль о том, что после потопа мир и человек были сотворены почти заново. Так, в тексте «Потоп» («Чайык») сначала идет повествование о потопе, затем о сотворении первых людей [НПА, 2011, с. 116, 117].

Мифологический мотив о собаке, сотворенной божеством для того, чтобы она охраняла тело человека, присутствует у многих народов. Согласно тексту «Сотворение земли» («Јердин бѹткени»), собака имела ангельское происхождение, но из-за пособничества дьяволу стала нечистым животным. В наказание за предательство собаку отдали служить человеку.

В тексте «Сотворение земли» тела первых людей охраняют змея и собака. Когда Кудай вернулся к своим созданиям, спросил, почему они подпустили Эрлика к лежащим на земле людям, змея ответила, что она уснула. Кудай проклял змею, чтобы люди ненавидели ее. Когда Кудай спросил у собаки, почему она не защитила людей, она ответила, что не видела Эрлика [НПА, 54, 55].

В легенде «Сотворение земли и человека» («Јердин ле кижининг бѹткени») собаку Ульген оставил сторожить людей, она, поверив словам Эрлика, что он даст ей теплую шубу и пищу, пустила его к мужчине и женщине, лежавшим на земле без души [НПА, 2011, с. 78, 79]. В других алтайских текстах Эрлик обещает собаке дать пищу, шерсть. Дьявол обещает дать ей золотую шерсть, «теплую шубу», неубывающую-нескончаемую пищу. В легенде «Как образовалась земля-мох» под неубывающей-нескончаемой пищей за холмом имелось в виду дерьмо, а под нервущейся-неизнашиваемой одеждой – шерсть [НПА 2011, с. 85]. В других текстах после того, как антагонист подкупил сторожа шубой, подходит к фигурам людей и плюет на них, из-за чего люди теперь подвержены болезням и смертны. Животные, не выполнившие просьбу Кудая, были наказаны и прокляты. Собаку за то, что она подпустила дьявола к телу только что созданных людей, Кудай, прокляв, прогнал: «Живи у порога человека. Из рук человека питайся» [Там же, с. 411].

Схожая легенда была зафиксирована в устной традиции зороастризма. Создав первочеловека Гайомарда, Ормузд поручил семи мудрецам охранять его от Ахримана, но те не справились с задачей. Тогда Ормузд поставил сторожем пса Zargīngōš («Желтые уши»), и с тех пор этот пес охраняет от демонов идущие в иной мир души. В «Авесте» такого сюжета нет, но это не исключает возможности его раннего бытования в устной традиции [Березкин, 2012, с. 147]. Анализируемый мотив о собаке известен русским центральной и северной частями Европейской России, украинцам, удмуртам, марийцам, мордва, чувашам, манси, ненцам, западным

эвенкам, якутам, алтайцам, хакасам, тофаларам, бурятам. В вариантах, бытующих в Восточной Европе и Сибири, собака не справилась с поставленной задачей, а на юге Евразии – она сумела защитить человеческие тела [Там же]. В мифах, записанных в Индии, а именно у народов мунда, у дардов Гиндукуша и у абхазов, собака защитила человека от лошади, когда та пыталась его уничтожить. В монгольской (точнее, ойротской) версии вместо лошади выступает корова [Там же, с. 144]. В мифе, записанном в Индии, Бог лепит из глины фигуры мужчины и женщины и оставляет сохнуть. Лошадь или две лошади, нередко крылатые, разбивают фигуры. Творец создает собаку или двух собак, которые отгоняют нападающих. Лошадь была наказана: она лишается крыльев, и Творец отдает ее на службу человеку [Там же, с. 146].

В алтайской легенде о сотворении земли и человека, опубликованной В. В. Радловым, первых мужчину и женщину в райском саду, по просьбе бога Ульгена, сторожат собака и змея, в других текстах («Сотворение земли и человека», «Как образовалась земля», «Бырган, Эрлик и собака», «О том, как творцы разошлись» и др.) – только собака. Так, в тексте, записанном на чалканском диалекте алтайского языка, 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 (дьявол, нечистый, злой дух) и обманом пытается пробраться к человеку. «Обещая собаке теплую шерсть, азе пробирается к человеку и обмазывает его слюной и харкотинной, затем, сунув в задний проход человека тростинку, дует в нее и так оживляет человека» [НПА 2011, с. 406].

Бог вдохнул душу в женщину через ее оба уха, играя на железной трубе. Приведем отрывок из текста: «Когда этот человек ушел, чтобы встретиться с Ульгеном, чтобы узнать, как оживить ее, женщину сторожить осталась собака, которую Ульген отправил к нему с письмом в зубах, где сообщалось, что Ульген называет его Майдере и передает право заведовать всем. Когда Майдере ушел за советом к Ульгену, пришел Эрлик, и он, обманув собаку тем, что он даст ей теплую 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, с. 114–115].

Детали оживления человека могут отсутствовать, как в легенде «О сотворении мира и человека», где мотив об осквернении человеческого тела заменяется краткой фразой «вдохнул в них жизнь»: «...Ульген сотворил мужчину и женщину, приставил собаку без шерсти охранять их и ушел искать для них душу. Эрлик пообещал собаке дать ей шерсть и пищу, если она подпустит его к людям, и вдохнул в них жизнь» [Потанин, 1883, с. 218–219, текст 46а].

В тексте «Великий Пайана» («Улу Пайана») дьявол оплевывает тело человека [Образцы..., 1866, с. 262]. В русском переводе текста, зафиксированном в начале XX века у кумандинцев и хранящемся в архивном фонде А. В. Анохина, прослеживается иной мотив, объясняющий, почему кошка и собака стали нечистыми животными [НПА 2011, с. 407–408]. В анализируемом алтайском тексте мотив осквернения тела человека сохраняется: Бог вывернул человека, но в животе у него остался плевок.

В алтайских легендах сюжеты о вороне развивают тему появления вечнозеленых деревьев и кустарников и становления людей смертными. На поиски эликсира Юч-Курбустан (Кудай) отправляет ворона. Ворон летел, набрав в «клюв воды, но, увидев по пути падаль, каркнул. Вода пролилась, брызги упали на деревья – на кедр, ель, можжевельник, ставшие после этого вечнозелеными» [НПА, 2011, с. 411].

В тексте «Сотворение народа» («Албатыны жайаганы»), рассказанном Т. А. Чачияковым, творца зовут Юч-Курбустаном. В нем сохраняются все мотивы, рассмотренные нами выше. Появляется новый мотив о появлении болезней у человека от того, что Эрлик соблазнил людей съесть плоды, в которые он вложил болезни. От того, что люди съели плоды, у них появились болезни. Эрлик становится владыкой подземного мира, стал обладателем душ некоторых животных, верблюда, яка, свиньи [Там же, с. 409; вар. 2 текста 3].

В алтайских легендах о сотворении мира и человека также повествуется о сотворении растительности на земле. «Божество бросило вечную душу (живую воду) на деревья – появились вечнозеленые деревья. Быркан-кудай из Верхнего мира создал кедр, а Абы-быркан из Нижнего мира, подражая ему, создал ель. Абы-быркан создал колючки (желтые и красные), создал *кёрмёса*, а

верхний быркан – крыжовник. Верхний быркан создал коня, овцу, Абы-быркан – верблюда, корову» [НПА 2011, с. 410; вар. 3 текста 3].

Божеством Верхнего мира также сотворены крыжовник и некоторые кустарники. В народе существует поверье, что злые духи боятся колючих веток (*тегенек*), поэтому люди развешивают их у дверей своих домов, чтобы темные силы не могли пробраться в жилище.

Животные и растения с древних времен делились на категории «чистых» и «нечистых». Так, считается, что пихта (*joyгон*) – «нечистое» дерево, созданное божеством подземного мира Эрликом. Это дерево, высасывающее положительную жизненную энергию, поэтому алтайцы не сажают его возле своих домов, поскольку это может быть угрозой разорения или опустения семьи или рода [Ачимова 2012, с. 17]. Пихта в разной сфере жизнедеятельности особо популярна у северных алтайцев. По легенде, «во время дождя *Жайачы* встал под крону пихты. Под пихтой сухо, крона большая, дождь не протекает, ветер не продувает. *Жайачы* благословил пихту: “Будь круглый год зелёной, зимой будь шалашом для охотников, летом служи местом для пристанища работников. Все твои подружки и друзья тоже пусть будут круглый год зелёными. Теперь друзья пихты – хвойные деревья зимой и летом зелёные”» [Кандаракова, 1988; Ачимова 2012, с. 17].

Имена библейских людей в алтайской легенде «Сотворение земли», возможно, имеют тюркские корни: Адам – от слова Ада + м переводится как ‘Мой отец’, а Ева – Эне ‘Мать’. Запретный плод привел людей к послушанию, в результате чего с них сошла натальная шерсть, и у них появился стыд. Первые люди, которых зовут Тёрёнёй (от *törö* = ‘рожать’) и Эдьий (ср. Ева, алт. *эне* ‘мать’), нарушили запрет Кудая не есть плоды дерева. Кудай под одно дерево пустил собаку, под другое – змея, для того чтобы они никого не подпускали к этим людям. Эрлику не удалось уговорить Тёрёнёя попробовать плод, тогда он вошел в уснувшего змея, который обязан был сторожить людей, и в облике змея стал уговаривать 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, с. 52–53]. В данном эпизоде актуализируется мотив происхождения греха: с тех пор люди стали стыдиться своей наготы и совершать грехи.

Библейский образ рая и древа жизни в нем стал устойчивым образом, одним из центральных символов мировой традиции. После слушания мужчины и женщины Кудай определяет их участь: быть смертными, но продолжать жизнь через детей, рожденных ими. Продолжение жизни человечества олицетворяют выросшие на дереве девять ветвей, по количеству ветвей Кудай определяет, сколько детей может человек родить за свою жизнь. Сначала выросло дерево без единой ветви. Увидел Кудай это и, подумав, сказал: *Јангыс пудагы јок агаши өзүн келген, оны Кудай көрдү. – Пудагы јок јангыс агашка көрөргө эби јок! – теп айткан. – Поо тогус пудак ползын! – теди. Тогус пудак өстү. – Тогус пудактын төзине тогус кижии ползын! Ол тогус кижиден тогус пашка аймак өссүн! – теди.* ‘Без единой ветви дерево выросло, Кудай это увидел. – На дерево без единой ветви неприятно смотреть! – так говорит. – Пусть на нем девять ветвей будет! – сказал. Девять ветвей выросло. – На девяти ветвях девять человек пусть сидят! От этих девяти человек девять разных аймаков пусть пойдут! – сказал’ [Там же, с. 51]. Символика числа *тогус* ‘девять’, как известно, в религии и космологии разных народов связана с гармонией и идеей иерархии.

Поучительны сказанные Кудаем слова, утверждающие основной принцип христианского жития: «После этого Кудай Тёрёнёю говорил: Плоды *кёрмёса* (дьявола – уточн. мною – Н.О.) ел, моих слов не послушал, слова *кёрмёса* послушал. Теперь человек, послушавший слова *кёрмёса*, на земле *кёрмёса* окажется. Человек, не послушавшийся моих слов, моего света не увидит, моего добра не получит, пусть в темноте живет! Теперь *кёрмёс* мне врагом стал, *кёрмёс* тебе, Тёрёнёй, тоже врагом стал. Теперь пищу *кёрмёса* не ешь, если мое благословение получишь, если моих слов будешь слушаться, когда-нибудь ты, как я, [вечно] будешь жить, девять сыновей, девять дочерей пусть у тебя родятся. Благословение *кёрмёса* ты получил, плоды *кёрмёса* ты ел, я теперь людей создавать не буду, пусть от тебя самого люди родятся! – сказал» [Там же, с. 57; текст № 1].

Изначально человеку была определена длинная жизнь, но ее сокращение произошло после того, как первые люди утратили свою чистоту и стали грешными: «У некоторых из тех животных, которые не следовали словам *кудая*, жизнь короткой становилась, жизнь хороших [животных], которые слушались [*кудая*], стала долгой,

оказывается. Да и жизнь людей, оказывается, такой же стала, говорят. Эрлик с тех пор у людей с короткой жизнью *душу-тын* забирает, оказывается. Некоторые люди долгую жизнь проживают, говорят, что они слову *кудая* и вправду следовали» [Там же, с. 79; текст № 2].

Люди стали подвластны ухищрениям дьявола, забирающего их души и убивающего их различными способами. Эта идея передана в диалоге бога (Кудая) с дьяволом: «После этого Кудай *кёрмёсу* говорит: Ты зачем моего человека обманул? – сказал. – Эрлик говорит: – Я хотел забрать [его у тебя], ты не отдал, – сказал. – Я воровством беру, я хитростью беру, на коне скачет [человек] – свалив с коня, беру, *араку* пьет – драться, бороться, друг друга палками бить заставлю, в воду лезет – утопив в воде, беру, на дерево лезет – с дерева упадет, беру, на скалу лезет – со скалы упадет, беру» [НПА, 2011, с. 57].

Таким образом, легенды о сотворении человека включают несколько устойчивых мотивов: «предательство собаки», «осквернение тела человека», «пролитый эликсир бессмертия», к ним примыкает ряд взаимодополняющих этиологических мотивов, объясняющих появление вечнозеленых деревьев, почему люди стали грешными и смертными, почему у кошки рот поганный, как появился огонь.

Решив участь человека, Кудай покинул людей, оставив вместе с ними своих помощников: Май-тере, Мангды-Шире, Шал-Дьиме, Дьякпара, научивших людей добывать пищу [Там же, с. 53, 55]. Помощниками Кудая являются божества, заимствованные из буддизма: Май-Тере – Майтрея, Манды-Шире – Манджушри, Шал-Дьиме – Шан-Ди, Тепкара (Дьякпара) – Дипанкара, Бодо-Сунку – Будда. Каждый из этих персонажей выполняет определенную функцию. Если обратиться к буддийской мифологии, то можно найти сходство имен: именем Май-Тере названа Майтрея – единственный бодхисатва, признанный всеми направлениями буддизма, выступает бодхисатвой девятого уровня. Май-Тере в алтайской легенде должна научить человечество всему хорошему, добывать себе пропитание, охранять и избавлять людей от зла.

Культе Майтреи был особенно популярен в странах Центральной Азии и в Гималаях. «Считается, что Майтрея в данный момент обитает в небе Тушита, где ждет времени своего

вступления в качестве будды в мир людей. Он рождается, когда длительность жизни людей достигнет 84000 лет, и весь мир будет находиться под управлением одного справедливого буддийского правителя» [Мялль, 1988, с. 89]. Небеса Түшита (санскр. tuṣita, “радостные”, “утешенные”) – в буддийской космологии – одно из шести местопребываний богов (дэвов), четвертое небо, где обитают все бодхисатвы до того, как станут буддами.

Манды-Шире – алтайская огласовка бодхисатвы Манджушри. Согласно легенде алтайцев, Манды-Шире поручено охранять землю и небо, воевать, научить людей рыбачить, охотиться, пасти скот и т. д. Манды-Шире научил людей делать удочку, лодку, ловить рыбу, из конопляной плести невод, делать ружье и патроны, научил охотиться на белок, т. е. «по доброму слову Кудая все начал, всех всему научил» [НПА, 2011, с. 67].

В буддизме Манджушри – один из бодхисатв, который поднял дух просветления и решил быть бодхисатвой в сансаре до тех пор, пока не останется ни одного живого существа, нуждающегося в спасении. Он олицетворяет мудрость, и обычно его изображают красивым индийским царевичем, держащим в поднятой правой руке пылающий меч и в левой руке книгу «Праджняпарамиты». Культ Манджушри был особенно популярным в Тибете и Китае, где его образ встречается во многих легендах [Мялль, 1988, с. 102].

В тексте «О происхождении Эрлика и других разумных существ», зафиксированном 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 Мангды-Шире 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, с. 113].

Именами Тепкара, Шанг-Дьиме, Поудо-Сонко Ульген называет трех мужчин, которые убежали на золотую гору (Сумеру – *Н.О.*), не стерпев худого запаха женщины, оживленной Эрликом, и читали там книги. Ульген, дав им имена, определил задачи: Тепкара должен хранить души умерших, не давая их Эрлику, караулить до конца века; Шанг-Дьиме – охранять детей человека и животных; Поудо-Сонко – оберегать людей от напастей, войн и бед [Вербицкий, 1893, с. 116–117].

Шанг-Дьиме (Шал-Дьиме) приписывается функция охранять людей, «и после смерти души хороших людей он должен доставить на небо к Кудая, плохого человека должен оставить, он должен охранять детей человека и животных; вразумлять людей на доброе и отвращать мысли их от зла. Шанг-Дьиме (Шал-Дьиме) – алтайская огласовка буддийского Шан-ди, в древнекитайской мифологии и народной религии верховное божество. Представление о Шан-ди, по-видимому, зародилось в недрах шан-иньского общества во 2-м тыс. до н. э. Как полагают некоторые ученые (Дж. М. Мензис), “ди”, первоначально означавшее жертвоприношение (сожжение жертвы), позднее стало названием божества, которому приносили жертву (“ди”, по-видимому, служил также обозначением умерших предков царствующего дома, включая мифических, являвшихся его тотемом). После появления в Китае европейских миссионеров в их проповедях и в переводах Библии на китайский язык термин “Шан-ди” стал использоваться для обозначения христианского понятия “бог”» [Кучера, 1988, с. 640].

На Поудо-Сонко (Подо-Сюнкю) возлагается роль охранять луну и солнце, он охранитель воинов, торговцев, путешественников. Имя Поудо (Поодо) является алтайской огласовкой имени Будда (санскр. и пали buddha “просветленный”, букв. “пробужденный”), которое в буддийской мифологии употребляется в значениях: 1) человек, достигший наивысшего предела духовного развития, 2) антропоморфный символ, воплощающий в себе идеал предела духовного развития. Первоначально словом “Будда” обозначали, по-видимому, «лишь Шакьямуни, но уже на самом раннем этапе развития буддизма возникла идея о других Буддах» [Мялль, 1987, с. 189].

Божеству Тепкара (Дьяпкара) – Дипанкара – велено охранять души умерших, и он, не давая их Эрлику, будет караулить до конца века. В буддизме Дипанкара – первый из Будд, при котором Шакьямуни принял решение стать Буддой [Там же].

Мотив изгнания дьявола присутствует во всех алтайских легендах. В результате противостояния Ульген и его помощники прогоняют Эрлика с земли. Тот просит себе землю с кончик своего медного посоха. В данном сюжете реализуется идея разделения божествами сфер влияния. Воткнув посох в землю, Эрлик сделал отверстие, тогда из-под земли вылезли различные гады и болезни

[НПА, 2011, с. 80–81]. В тексте Радлова Ульген в первый раз делает предупреждение Эрлику: если тот будет вредить людям, обещает отправить его «под три слоя земли». В итоге Эрлика свергает помощник Кудая – Май-Тере. Решив, что несправедливо то, что Эрлик создал свое царство на небе, Май-Тере низвергает его царство с неба [Там же, с. 59]. Данный эпизод алтайской легенды совпадает с эпизодом русской легенды. В восточнославянских легендах Сатану с небес стряхивают при помощи Перуна, грома или сотрясения небес Богом, в более поздних версиях это делают архангелы Гавриил или Михаил, т. е. христианские святые. Сюжет о свержении Сатаны с небес достаточно распространенный в фольклоре восточнославянских народов. В. С. Кузнецова отмечает, что «в тексте Библии нет полного и развернутого повествования о свержении Сатаны и его ангелов с небес, здесь присутствуют лишь отдельные его мотивы» [Кузнецова 2013, с. 5–13].

Мангды-Шире (буддийское божество Манжушри – Бодхисаттва Мудрости – уточ. мною, Н. О.) трижды, как и святой Михаил, отправляется воевать с дьяволом. В третий раз, после благословения бога, Мангды-Шире побеждает Сатану, или Эрлика [НПА 2011, с. 61]. В русском тексте «на третий раз после благословения и дарования архангелу Михаилу великой власти и несокрушимой силы огонь уже действовал. Ангелы и бесы поражали друг друга мечами и копьями» [Белова, Кабакова 2014, с. 28]. В алтайском тексте описание этого эпизода очень кратко: *Мангды-Шире жыда алды, тенгерее парды, Эрликти јенди, качырды. Эрликтин тенгеризин жыдабыла оодып салды. Ончо андагы јерге тўжсўрген.* ‘Мангды-Шире взял копье, на небо поднялся, Эрлика победил, прогнал. Небо Эрлика копьем разбил. Все, что там было, на землю спустил’ [НПА, 2011, с. 60–61].

В сюжете алтайской легенды после того, как Эрлик ушел под землю, Юч-Курбустаны устраивают состязание для того, чтобы определить, кто же первым будет творить человека и все живое на земле. Рассматриваемый эпизод расширяется описанием сотворения подземного мира Эрликом: «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 Эрлика и свергает его под землю, разрушает его царство. Эрлик просит землю размером с посох» [Вербицкий, 1893, с. 122–123].

Эрлик создал живых тварей с помощью кузнечных мехов, молота и наковальни: лягушку, змею медведя, свинью, злых духов, демонов (*алмыса, шулмуса*), верблюда [НПА, 2011, с. 60–61]. По мифологии алтайцев, покровителем кузнечного ремесла является божество подземного мира Эрлик. Представление об этом божестве как о первом кузнеце, а также образы черных кузнецов, описываемых шаманами в текстах камланий, подтверждают существование культа кузнецов и культа железа у сибирских тюрков в прошлом. Существует также другая версия изгнания Эрлика в подземный мир. Согласно содержанию произведения «Изгнание Эрлика» («Эрликти сўргени») изгнание Эрлика в Нижний мир осуществлялось обманным путём – его напоили *араккой* [АКК, 1994, с. 39–40].

«Буддийская» версия легенды. Для некоторых алтайских дуалистических легенд о сотворении земли характерна контаминация с «буддийской» легендой, согласно которой в сотворении земли участвуют не два брата – Ульген и Эрлик, а четыре – старший брат Эрлик и Юч-Курбустаны (Три Курбустана). Братья путем спора выясняют, кто из них станет верховным божеством.

Среди центральноазиатских народов: китайцев (Сычуань), монголов (халха), бурят, калмыков, алтайцев, тувинцев (и южноалтайских тувинцев) бытует мотив обмана одного Творца другим. Четыре творца договариваются, что старшим из них (основным создателем) станет тот, чье дерево или цветок вырастет раньше. Пока один спал или отсутствовал, другой поменял объекты местами и обманом добился первенства.

Смысл алтайских легенд становится ясным при сравнении их с легендами других народов. Сюжет о состязании божеств за первенство в правлении миром распространен среди монголов и урянхайцев, о чем свидетельствуют легенды о Бурхыне-бакши. Так, в легенде «Бурхын-бакши» (букв. «Будда-учитель»), зафиксированной в XIX в. в Монголии Г. Н. Потаниным, говорится

о том, как Май-Тере, Бурхын-бакши и Шимынь-бурхын (возможно, Шакьямуни – последний земной будда) поспорили о том, кто из них станет верховным бурханом. Они устроили соревнование: в чьей чашке быстрее вырастет цветок. Первым появился цветок в чашке Май-Тере, но, когда он пошел сообщить об этом своим друзьям, Бурхан-бакшы, сорвав его цветок, воткнул его в свою чашку. Май-Тере дает согласие на то, чтобы верховным бурханом был Бурхан-бакшы. Согласившись, он сказал ему: «Пусть будет твое время править миром, но в твое время народ будет низкорослым, век будет коротким, будет время воровства!» [Потанин, 1883, с. 269].

Слово *бахши* обозначает ‘учитель’, наставник [ДТС, 1969, с. 82]. Монгольские буддисты так называли людей, владеющих уйгурским письмом, поэтому в XIII–XV веках словом «бахши» называли писцов. Это слово заимствовано и в другие тюркские языки: туркм. *bagsy*; узб. *baxshi*; каракалп. *baxsi*; каз. *баксы*; кирг. *бакшы* – народный певец, исполнитель фольклора у тюркских народов Средней Азии, обычно выступает на праздниках.

По содержанию легенды, опубликованной на русском языке, записанной от халхасца-ламы, сохраняется тот же самый сюжет о подмене чаши с цветком: «Теперь время Бурхынъ-бакшы. Май-Тере и Бурханъ-бакшы сидѣли вмѣстѣ; передъ каждымъ была золотая чашка, совершенно одинаковая; Май-Тере держаль ее дномъ книзу, Бурхынъ-бакши дномъ кверху. Задремали боги и заснули. Бурхынъ-бакши проснулся прежде и перемѣнилъ положеніе чашекъ; себѣ поставилъ вверхъ дномъ, а у Май-Тере дномъ внизъ. Май-Тере узналъ и сказалъ: “Ты своровалъ. Твое время будетъ воровское”» [Потанин, 1883, с. 269].

В этих произведениях отрицательный персонаж, воруящий цветок у своих братьев, так же, как и они, называется бурханом, т. е. невидимым духом. Этиологическая концовка объясняет то, как появилось воровство.

По рассказу, записанному у бурят и опубликованному в монографии Д. Ц. Цыденовой, главными персонажами являются бодхисатвы – Майтрейя и Манчжушри. Между ними завязался спор о том, кто будет «ведать» этой Вселенной и ее обитателями (иначе кальпой): «Поставили друг перед другом чаши с водой и решили медитировать, в чьей чаше из воды зародится цветок – тому и достанется кальпа. Сколько сидели, неизвестно, но глаза у них

должны были быть закрытыми. Через какое-то время Манчжушри раскрыл глаза и увидел, что в чаше его соперника взошел цветок. Он поменял чаши местами. Когда настало время подведения итогов, Майтрейя сказал Манчжушри: “Так и быть, пусть галаб будет твоим, но учти, люди твоей кальпы будут жить недолго, и будут склонны к воровству”» [Цыденова, 2009, с. 102].

Кальпа (калпа; санскр. ‘порядок’, ‘закон’) – цикл существования Вселенной в буддизме, или единица измерения времени в индуизме и буддизме. Этот термин заимствован поздними буддистами из индуизма и был иначе истолкован. По мнению буддистов, каждая кальпа включает в себя этапы разрушения мира огнем, водой и ветром, стабильности, возрождения и разворачивания мира. В основе понятия кальпа лежит эсхатологический мотив о том, что в конце каждого цикла Вселенная разрушается, и все начинается сначала. Причина мирового цикла – грехи живых существ. Каждый из четырех этапов делится на 20 последовательных моментов, или ступеней.

Понятие кальпа перешло в язык тюркских и монгольских народов из буддизма: бур. *галаб*, алт. *калан*, тув. *халан*. В алтайском языке слово *калан* означает ‘стихия, катастрофа’ (см. от *kalp* [санскр. *kalpa*] мифический период времени [ДТС, 1969, с. 289].

В бурятской легенде 3 бурхана – Майдари-бурхан, Шибэгэни-бурхан (Шакьямуни), Эсэгэ-бурхан – являются создателями всего живого на земле. Они, увидев птицу, которая в клюве принесла глину, сотворили из этой глины мужчину и женщину, кости сделали из камней, а кровь – из воды. Потом они решили, кто их оживит, тот и будет им покровительствовать. Перед собой поставили по свечке и по горшку; когда на следующее утро проснутся, тогда, чья свечка будет гореть и в чьем горшке вырастет цветок, тот должен оживить людей. Раньше всех проснулся Шибэгэни-бурхан. Он посмотрел – свечка перед Майдари-бурханом горит и в горшке его вырос цветок. Тогда Шибэгэни-бурхан зажег свою свечку, а свечку Майдари-бурхана потушил. Цветок выдернул и посадил в свой горшок и снова лег спать. Когда все трое проснулись, увидели, что свечка перед Шибэгэни-бурханом горит, а из горшка его вырос цветок, тогда решили, что оживил людей Шибэгэни-бурхан. Но Майдари-бурхан узнал, что Шибэгэни-бурхан украл у него цветок и огонь и сказал ему: «Ты украл у меня цветок и огонь, а потому оживленные

тобой люди будут красть и ссориться!» Вот почему нынешние люди крадут и ссорятся (Хангалов, 1960, с. 5–10) (цит. по [Базарова, 2000, с. 34]). В бурят-монгольских текстах Майдари-бурхан, Шибэгэни-бурхан, Эсэгэ-бурхан называют бодхисатвы Майтрею и Шакьямуни, а также Будду (Эсэгэ – монг. отец, Эсэгэ-бурхан – Отец-Бурхан).

В алтайском тексте «Бырканы» («Быркандар»), записанном в XX в., Быркан и Абы-Быркан (Эрлик) спорят, кто из них станет править миром: «Два брата – бырканы спорили о том, кому подняться к верховному быркану. Они устроили состязание: у кого в чашке вырастет цветок, тот и поднимется. Младший брат подменил чашку, когда старший брат вышел, а в его чашке вырос цветок. Младший поднялся к верховному быркану, а старший спустился к Абы-быркану. Старший, побывав у Абы-быркана, вернулся, чтобы взять душу человека (сотворенного младшим братом). Собака сторожила его. Абы-быркан (так именуется далее старший брат), придя, сказал: “Пусть мертвые станут моими подданными, а живые – подданными верхнего *быркана*! Пусть будет борьба и смерть! (*Ўлгөнний менийи болзын, тирүзи – быркандыйы болзын! Ўлүштү-търыйшту болзын!*)”. И ушел. Верхний быркан (т. е. младший брат), возвратившись, увидел, что люди оживлены» [НПА, 2011, с. 410].

Троичность Юч-Курбустанов возникла на основе фольклорной традиции буддийской мифологии. Трансформация, или замена значения, имени древнеиранского божества – Курбустан тремя буддами из другой религиозной системы (Майдари-бурхан, Шибэгэни-бурхан (Шакьямуни), Эсэгэ-бурхан) в алтайской мифологии приводит к изменению семантики первоначального теонима Курбустан и пониманию его как троичного божества.

«Курбустан-быркан, его [Эрлика] брат, сказал: – Пока народ будет жив, моим будет. Умершие – брата Эрлика будут, – так сказав, нацелившись на синеву с луной-солнцем, поднялся на небо. С тех пор младший из трех братьев Юч-Курбустанов – Курбустан-*быркан* стал [распоряжаться людской] судьбой. Он, зная виновных, управлять народом стал, оказывается. Среднему брату Ульгену-*быркану* было предопределено иметь большую родовую гору, именуемую Ульген. Его народ стал духу-хозяину Алтая верить, принося этой родовой горе Ульген жертвоприношения, стал благословлять его. В Нижнем мире правящим Эрлик-бий стал» [НПА, 2011, с. 99].

Отдельного рассмотрения требует текст на русском языке, опубликованный в «Аносском сборнике» (1915), который можно

считать контаминацией разных сюжетов легенды о сотворении человека и природы. Сюжет сотворения предвзывает сюжет о состязании двух демиургов с чашками и цветком. К этому краткому сюжету присоединяется этиологический мотив о том, как появился на свете первый *шаман* – кам ‘шаман’. Приведем этот эпизод: «Старший из них Улькэн видит, что после *чайыка* (потопа – уточнено мною, Н. О.) нет на земле природы. Улькэн взял цветок *кок-чечек* (ветреница), положил его в свою чашку, стал читать ном, чтобы сотворить новый мир, а старший брат его Ерлик похитил у Улькэна часть этого цветка, стал подражать ему. Улькэн сотворил белое человечество, а Ерлик сотворил черное человечество. Улькэн проклял одного человека, который сделал из дерева круг, обтянул его кожей, назвал его камом. «Кара каиш курлу кара албаты болзын», пусть будет твоим подданным черный народ, опоясанный черным ремнем. Кам покрыл круг кожей. Сделал тунур (бубен) и ушел со своим народом на закат солнца» [Никифоров, 1915, с. 206].

После этого сюжета встраивается сюжет о сотворении человека и обмане дьяволом собаки. Вроде бы известный сюжет, но повествование заканчивается этиологическим мотивом о том, каким образом Эрлик ушел под землю, и мотивом, как появились вечнозеленые деревья и кустарники.

Таким образом, в алтайской фольклорной традиции существуют две версии легенды о сотворении мира и человека: первая – дуалистическая (языческая) и вторая – «буддийская». Дуалистическая версия легенды может контаминировать с буддийской версией легенды, в которой главные божества Уч-Курбустаны и их антагонист Эрлик ведут споры о том, кому править миром.

Для дуалистической версии легенды характерны теонимы шаманской мифологии алтайцев: светлое божество Ульген и темное божество Эрлик, который в зооморфном облике гуся достает почву со дна океана. Легенды дуалистической интерпретации сотворения мира содержат в своей повествовательной ткани мотивы: ныряние за землей; сотворение земли; сотворение человека; собака охраняет тело человека; осквернение тела человека; пролитый эликсир бессмертия; потерянный рай; свержение дьявола с неба. В рассмотренных вариантах легенды наблюдается влияние мифологии буддизма.

Появление буддийских божеств вместо христианских святых в этих древних легендах позволяет лишь предположить, что сюжеты древних легенд были известны в глубоком прошлом, они могли существовать с ранними формами мировых религий, несторианством или манихейством, но могли подвергнуться забвению в более позднюю эпоху влияния буддизма. На основе всего сказанного можно утверждать об эволюции мифологического сюжета.

С мотивом о сотворении человека соприкасается мотив о том, как божество определило, чем питаться животным и человеку на земле. «Эксперимент» бога с животными и человеком заключался в том, чтобы определить меру, возможности их аппетита: кому сколько нужно съесть травы, чтобы насытиться. Сюжет распространен среди алтайцев, монголов, тувинцев, бурят и т. д.

Вначале человек был четвероногим, он питался травой, как некоторые травоядные животные: «Создав животных, Бурхын-Бакши помѣстилъ в сосѣднихъ ущельяхъ въ одномъ кобылу съ жеребѣнкомъ, въ другомъ корову съ телѣнкомъ, въ третьемъ верблюдицу съ верблюденкомъ, въ четвертомъ женщину съ ребѣнкомъ, привязавъ ихъ на арканы. Женщина и ребѣнокъ были также четвероногія. Черезъ сутки онъ пришѣлъ посмотрѣть: у всѣхъ въ ущельяхъ травы довольно, а у женщины пусто, и она уже начала обижать своихъ сосѣдей. Тогда Бурхын-Бакши подумалъ, что она такимъ образомъ оголодитъ всѣхъ животныхъ, и указалъ, чтобы люди ѣли мясо животныхъ, и изъ переднихъ ногъ сдѣлалъ имъ руки» [Потанин, 1883, с. 272].

Рассматриваемый сюжет развивается и в легенде «Кулунду бее ле јаш балалу келин» («Кобыла с жеребѣнком и женщина с ребѣнком»), в самозаписи, Н. К. Ялатова отмечается, что Кудай в лог пустил женщину с ребенком и кобылу с жеребенком, он хотел определить, кто сколько съест травы: «<...> *Кудай кижинин ачыназын кайкаган. Онын кийнинде айткан: «Кижинин курсагын ѳлѳн этпес. ѳскѳ неме јип турзын, ончо неменен јип турзын, је кирелден ле». Онойып, Кудай кижинин курсагын астаткан* [АКК, 1994, с. 33]. «<...> Кудай удивлен жадности человека. После этого он сказал: «Пищей человека траву нельзя делать. Пусть он ест все, но понемножку». Так, кудай уменьшил пищу для человека».

Этот сюжет зафиксирован также в фольклоре тувинцев. В тексте «Почему человек не ест траву», увидев, как много ест

травы женщина, «<...> Бурган-башкы, срезал человеку голенные суставы обеих ног, прилепил на пятки, [сказав]: “Пусть будет существом, ходящим на двух ногах, нетравоядным, добывающим еду-пропитание самостоятельно, убивающим зверей-птиц и питающимся ими”, – записал ему это в книгу [судеб] и отпустил, оказывается. С тех пор человек стал сам выращивать скот и [так] питаться, оказывается» [МЛПТ 2010, с. 51].

Мотивы, которые мы рассмотрим далее, относятся к теме борьбы человека с голодом. Окультуренные люди невольно задумывались о том, как древний человек научился готовить себе хлеб, где он взял зерно для муки. В религиозной традиции хлеб стал почитаться, и одна из основных целей легенд о хлебе – это воспитание уважения к человеческому труду, добывающему хлеб.

Бог в наказание за небрежное отношение к хлебу, отбирает у людей хлеб, но оставляет немного ради животного (обычно собаки), поэтому сейчас человек выращивает ячмень и другие злаки, они растут на земле. Нами проанализировано 5 текстов с мотивом «доля собаки».

Этиологический сюжет об уменьшении хлебного колоса в наказание за прегрешения людей бытует у многих народов, и в том числе у славянских [Белова, Кабакова 2014, с. 412]. Данная легенда, как отмечают исследователи, не относится к библейским сюжетам [Белова 2004]. Он входит в большую тематическую группу мотивов, отражающих «представление об утраченном изобилии и легкой жизни в начале времѣн» [Березкин 2013, с. 127; Белова, Кабакова 2014, с. 412]. Представления о том, что пшеница произрастала в раю в виде дерева, известно в еврейской и арабской традициях. Причиной уменьшения колоса становится грехопадение Адама и Евы [Там же, с. 412]. Зафиксированные у алтайцев мифы о колосе и собаке, вероятно, являются заимствованными.

Сюжет легенды о том, что Кудай изначально создал человека травоядным, впустил женщину с ребенком в лог, распространен среди многих сибирских народов. Увидев, как после этой женщины ничего не остается в логу, Кудай решил сделать человека, едящим пшеницу. Главная причина того, почему Бог уменьшил колос, – это кара за непосредственное осквернение хлеба (женщина подтерла хлебом или лепешкой зад ребенку): «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» [НПА, 2011, с. 87]. Но после того, как женщина совершила такой поступок, «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» [Там же, с. 89].

В вариантах этой легенды указываются разные причины того, почему Кудай решил забрать зерно у человека. Одной из причин этого был глупый поступок женщины, подтершей хлебом зад своему ребенку. «Раньше на земле у народа было много хлеба. Но случилась же беда. Одна баба, по глупости своей, взяла да лепешкой подтерла детский помет и выбросила на улицу. На эту лепешку накнулись собаки и тут же съели ее. Увидел это Бурхан и рассердился на людей. Он взял весь хлеб земной и поднял его на небо. Тут завyla собака и говорит: «Я не виновата, зачем ты меня обрекаешь на голодную смерть?». Бурхан посмотрел на скулящую собаку и сжалился над ней. Он взял пять колосьев ячменя и дал ей» [Хохолков, 2006, с. 23].

В тексте «Пища, данная Кудаем» («Кудай берген курсак») отмечается, что другой причиной уменьшения ячменного колоса являлась сильная засуха, в этом был виноват человек (*Жаман кызалан болгон. Ол кызаланда кижги бурулу. Онын кийнинде тенгериден Кудай тўшкен. Тўжеле, арбаны апарып жаткан* 'Большая засуха была. В этой засухе человек был виновен. После этого с неба Кудай спустился. Спустившись, он забрал ячмень' [НПА, 2011, с. 86–89]). Собака, воя, выпросила у Кудая зерна. Тот с высоты на землю бросил несколько зёрен. Затем из этих брошенных зёрен выросли другие зёрна.

В тексте «Пища, данная богом» («Кудай берген курсак») особая ценность зерна объяснена в выражении: «Рукой Кудая брошенные зёрна дороже любой другой пищи» (*Кудайдын колынан тўшкен аш неден де баалу*) [НПА, 2011, с. 88, 89]. Далее в тексте объясняется то, почему зерна растут на макушке колоса, а также собака ест шелуху от зерна: «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» [Там же, с. 89]. Почему в алтайской легенде упоминается ячмень? Дело в том, что продукты, изготовленные из его зёрен, в прошлом входили

в основной рацион алтайцев. Из него изготавливали крупу, а также толокно (*талкан*) к чаю.

В легенде «К собаке нельзя плохо относиться» («Ийтти жаман кёрбөс») также акцентируется внимание на то, чтобы человек уважительно относился к собаке, так как она спасла человечество от голода, выпросила у бога несколько зерен [НПА, 2011, с. 413]. Кудай отбирает муку, ссыпавшуюся на землю с неба, или зерна, выращенные человеком из-за того, что ленивая женщина хлебом подтерла зад своего ребенка. Так, в варианте этой легенды, в тексте «Грех ленивой женщины (Жалку эмееннин кинчеге)» говорится не о пшенице, а о муке, ссыпавшейся с неба: «Люди стали многочисленны и им всегда не хватало еды. Кудай посылал им муку с неба. Однажды женщина поленилась найти щепочку, чтобы вытереть зад ребёнка, и вытерла его лепёшкой. Кудай разгневался и перестал давать людям муку. Люди стали питаться растениями, их и сейчас едят» [НПА 2011, с. 412].

Женщина или ребенок неуважительно относится к пище, пачкая ее испражнениями. За это люди (редко: только виновник) наказаны. В сказке «Алтын Кучкаш», опубликованной в «Аносском сборнике», ячменные зерна Кудай дает Алтын Кучкаш (Золотой Птичке), когда она поднялась к нему во время голода. На землю ее послал царь всех птиц Кан-Кереде, чтобы она спросила у божества, чем должны питаться птицы? Алтын Кучкаш видит: вне юрты на земле сушится творог (*арчы*). Она стала клевать, отгребать творог на землю с подстилки и при этом говорила, что этим отгребенным будут питаться подданные хана Кан-Кереде (Кан-Кереде). Вышла из дворца девушка, поймала золотую птичку и принесла своему отцу Кудая. Кудай спросил у птички, взяв ее на руки, зачем она явилась сюда. Птичка объясняет Кудая, что ее послал Кан-Кереде, чтобы донести до него известие о наступлении голода на земле, и все птицы могут умереть. Тогда Кудай дал одно ячменное зерно и наказал: «Отнеси это зерно своему хану, пусть он даст его рабочему человеку, чтобы он засеял им долины и горы. Этим зерном пропитается весь народ» [Никифоров, 1915, с. 192–193].

Таким образом, сюжет легенды о хлебном колосе связан с представлениями людей о былом изобилии и легкой жизни на земле. Причиной утраты этого становится грехопадение человека, а именно дурное отношение к легко добытому хлебу. В алтайских

вариантах легенды указаны две причины: сильная засуха, которую послал бог, обидевшись на людей; и бог решил забрать зерно у людей из-за того, что женщина хлебом вытерла зад своему ребенку.

В космогонических легендах также объясняется происхождение алкоголя – *аракы*, который, согласно мифам, был придуман тремя Курбустанами для того, чтобы избавиться от Эрлика, который «две тысячи лет тому назад на земле Эрлик-бий, Аба появился» и «всё [живое] на Алтае сожрал». «<...> ... Юч-Курбустаны пришли, стали решать... Всё обсудив, затем говорят: “Его [Эрлика] на этой земле ни топор, ни нож не берут. Ничто его не берёт. Напоив *араккой*, Абу надо связать. Свяжав, сжечь”» [НПА 2011, с. 89; текст № 6]. После того, как Эрлика поймали, он подчинился Курбустанам. Тогда те решили, что «живой человек с головой, обтянутой кожей, пусть принадлежит Кудая, а его засохший череп пусть принадлежит Эрлику».

Отдаление человечества от дьявола предвещало наступление светлых времен. Так, в легенде «Изгнание Эрлика» говорится, что дьявол ушел под землю до 1982 года, до этого времени народу будет очень хорошо, а после – человечество может ускорить наступления последнего века: «Тогда было сказано, что теперешний народ так будет [жить]: – Одежда женщин и мужчин одинаковой будет. Там, где прежде стоял скот, бурьян вырастет, там, где раньше народ стоял, полынь вырастет. По дну неба железная птица будет летать. До Москвы будут добираться за то время, за которое доят коров, а до Петербурга – за то время, за которое доят кобылиц. Будет казан, закипающий от солнца, будет коновязь, покрытая серебром» [НПА, 2011, с. 89]. Речь идёт о проявлении признаков приближения конца света.

Появление *аракы* алтайцы возводят ко времени Всемирного потопа, а появление табака – ко времени первотворения. Так, чтобы узнать, чем занимается Ной, Эрлик посылает в его дом в облике мыши свою жену. В этом широко известном эпизоде библейской легенды также присутствует этиологический мотив, объясняющий то, как алтайцы научились готовить *араку* (молочную водку) из кефира. Мышь учит жену человека, строившего ковчег, готовить *араку*, чтобы напоить этим напитком Ноя и узнать его тайну.

Согласно легенде, записанной у кумандинцев, табак сотворило божество в то время, когда была сотворена земля и все остальное: «Черт попросил у бога земли величиной с копну, но бог

ему столько не дал. Он сказал, что даст ему земли столько, сколько занимает места посох. Больше этого не даст. Из того места вышли и разошлись разные насекомые и гады: змеи, лягушки, ящерицы, пауки и другие, так как всех их сотворил черт. Комары (*сеек*) и паики (*маас*), чтобы от них избавиться, бог вынужден был закурить трубку. Комары и пауки не могли вынести табачного дыма, и все улетели. С тех пор стали курить табак» [АИФЛ, Диосеги, Сатлаев, Алексеев, № 35, л. 41–42].

* * *

Итак, анализ фольклорного материала показывает, что алтайцам были известны разные версии легенд, трактующих тему сотворения мира и человека. В них имеются как общие сюжеты, характерные для христианской фольклорной традиции, так и буддийской фольклорной традиции, обе встроены в автохтонную языческую мифологию алтайцев.

В алтайских легендах отразились космогонические сюжеты и мотивы: ныряние за землей; сотворение земли; сотворение рельефа и растительности на земле; сотворение человека; собака охраняет тело человека; осквернение тела человека и оживление человека; пролитый эликсир бессмертия; потерянный рай; свержение дьявола с неба; сотворение дьяволом своего подземного мира, животных и гадюк; состязание 4-х божеств в сотворении земли и человека.

Дуалистические легенды о сотворении земли и человека в фольклоре алтайцев адаптированы к языческой мифологии. Это проявляется в теонимах, присутствующих в текстах: Курбустан (Кудай, Улген) и Эрлик, вместо Адама и Евы – Тёрёнёй и Эдий; Эрлик представлен как хозяин Нижнего мира, ада, кузнец, сковавший земных гадюк и творец некоторых животных, а также зловредных духов. Распространенность мифологического мотива о собаке, охраняющей тело первого человека, у многих народов свидетельствует об архаичности этих легенд. В сюжетике космогонических легенд наряду с божествами важную роль играют животные и птицы. Человек, будучи созданием бога, подвержен влиянию тёмных сил, дьявола, оживившего его тело. Человек, искушенный им, стал грешным и изгнан из рая.

Имя верховного творца в легендах алтайцев имеет варианты: его называют то Улген, то Юч-Курбустан; его именуют нарицательными именами – *кудай*, *дъайачы*, *буркан*. Многообразие

имен божеств свидетельствует не о политеизме, а о разных напластованиях теонимов в мифологии алтайцев. Троичный образ божества Юч-Курбустан у алтайцев отождествляется с образами трех бодхисатв – Майдари (Майтрейи), Шибэгэни (Шакьямуна) и Будды, по буддийской легенде, состязающихся за первенство в управлении миром. Сюжет о состязании нескольких божеств в сотворении мира распространен среди монголов и урянхайцев.

Буддийская версия легенды о сотворении земли и человека в фольклоре южносибирских тюрков существует параллельно с дуалистической легендой о сотворении земли и человека, хотя дуалистическая версия в народной среде встречается чаще, чем буддийская, и преобладает своими сюжетно-мотивными элементами. Буддийские божества в дуалистической легенде выполняют роль культурных героев. В алтайских текстах имена буддийских бодхисатв имеют адаптированную огласовку: Майтрея – Май-Тере, Манджушри – Манды-Шире, Шан-Ди – Шал-Дьиме, Дипанкара – Тепкара (Дьяпкара), Будда – Бодо-Сунку.

Мотивы сюжетов о небесных светилах

Сюжеты и мотивы космогонических легенд и мифов алтайцев типологически схожи с сюжетами и мотивами, распространенными в фольклоре других народов мира. В космогонических мифах алтайцев появление астрономических объектов объясняется с помощью креационистской идеи божественного творения. В алтайской мифологии объектами мифологизации являются планеты и созвездия: Солнце (*Күн*) и Луна (*Ай*), созвездия Большой Медведицы (*Јети Каан*), Плеяд (*Ўлкер*), Ориона (*Ўч Мыйгак*).

По алтайской легенде «О том, как творцы разошлись» (*Јайучылардын башкаланып барганы*) Солнце и Луну сотворило верховное божество Кудай. Между Кудаем и божеством подземного мира Эрликом идет постоянная борьба. Эрлик-бий своею хитростью попросил у Кудая на короткое время Солнце и Луну в свое царство и не думал их возвращать. Кудая пришлось за ними спуститься под землю [НПА, 2011, с. 98–101]. В кумандинской легенде о сотворении земли и человека данный мотив также присутствует. Дьявол, обманув собаку, сотворив ей «шубу», оплевав ее, стал гонять араку. Бог, испив ее, захмелев, уснул, но когда проснулся, увидел, что вокруг темно, в горах нет камней, деревьев. Оказалось, что Солнце и Луну дьявол унес в свой мир. «„Ладно, раз так, – говорит бог, –

хорошо, если ты поймаешь меня за ноги в руки, тогда все будет твое, если ты не сможешь удержать, значит, ты меня обманываешь“. Взят бог (кудай) двух лошадей и пустил их вскачь перед чертом. Черт ловил того, этого и в руках у него не оказалось ни одной. Теперь вот все обратно беру, месяца и солнце» [АИФЛ, Диосеги, Алексеев, № 15, л. 24, 25].

В разных вариантах алтайского мифа о чудовище, поглощающем небесное светило, по-разному дается ответ на вопрос древних людей: из-за чего происходит лунное затмение и почему собаки лают во время затмения. Мифологема «чудовище проглатывает/пожирает Луну» представлена в сюжете: Когда Дьелбеген «пожирает Луну», то Ульген «всякий раз заставляет его исторгнуть ее из себя обратно». Дьелбеген «нападает на звезды и откусывает от них кусочки, а потом выплевывает их на землю» [Радлов, 1989, с. 220].

Чудовище алтайцы называют *Јелбеген* ‘Дьелбеген’, в разных диалектах алтайского языка существуют свои фонетические варианты произношения или написания: Тильбеген, Челбеен (туба, чалк.), Джелбеген, Эльбеген, Ельбеген. Для образа этого мифического чудовища характерно многоголовость: «Когда самого Елбегена охватывает ярость, он становится семиголовым, а когда бывает спокойным – у него одна голова. Вот с таким оборотничеством был Елбеген» [Радлов, 1989, с. 113].

«Джелбегень былъ прежде на земле и поелъ множество людей; месяцъ унесъ его на небо. Теперь Джелбегень сглатываетъ месяцъ: отъ этого бываетъ затмение. При этомъ бьютъ въ железо, стреляютъ, кричатъ: „Аим, гуним салъ!“ (оставь мой месяцъ, мое солнце!). Бьютъ собакъ» [Потанин, 1883, с. 191, текст 34в].

Семиглавый Дельбеген всех поедал; Сартакпай-старик забросил его на Луну вместе с елью, за которую тот держался; Луна согласилась, чтобы полмесяца Дельбеген ее ел, а вторую половину Луна будет есть Дельбегена [Гарф, Кучияк, 1978, с. 182–184].

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, а когда старится, Тильбеген поедает его [Хохолков, 1997, с. 5, 6].

Месяц и Солнце посоветовались, кому из них спуститься на землю за Дьелбегеном, который пожирал все на свете. Когда Месяц спустился, Дьелбеген собирал черемуху, месяц его вместе с черемухой и унес на небо. Затмение Луны бывает оттого, что Дьелбеген дует ей в глаза. Чтобы раскрыть глаза Месяцу и Солнцу, когда бывает затмение Солнца, люди заставляют лаять собак, бьют посуду. Когда Месяц спускался на землю, образовались ледники. Когда сначала Солнце пыталось унести Дьелбегена, местами начались пожары и образовались валуны и сухостой на альпийских лугах. С тех пор земля Алтай стала такой, какая она есть сейчас [НПА, 2011, с. 424].

На лунном диске виден персонаж, держащий какой-то предмет. Предметом в руках чудовища оказывается дерево: черемуха, ива, куст, железный тополь. Причиной того, что Месяцу пришлось спуститься на землю, явилось то, что многоголовое чудовище пожирало людей: «Джельбегень очень губилъ людей. Учъ бурханъ, то есть, три бога, советовались между собою, что делать. Солнце сказало: „Я бы спустилось на землю, но отъ моего жара люди сгорятъ“. Месяць сказалъ: „Отъ жара, пожалуй, сгорятъ, но мой холодъ можетъ быть стерпятъ“. Он спустился и засталъ Джельбегеня евшимъ ягоды на черемухе; месяц схватилъ его вместе съ кустомъ, посадилъ за пазуху и унесъ съ собою на небо. Отъ джелбегенова прожорства уцелело только восемь человекъ; отъ нихъ и расплодилось вновь люди» [Потанин, 1883, с. 190, текст 34а].

В вариантах мифа «Челбеен и месяц» (*Челбеен ле ай*) даны различные трактовки, как Луна забирает чудовище Челбеена в небо, выделяются различные детали: чудовище Дьелбеген уносит на небо черемуху, куст, железный тополь, иву [НПА, 2011, с. 108–115, 421–425]. Чаще всего упоминается черемуха. В мифопоэтической традиции тюркского шаманизма железный тополь – символ древа, соединяющего все три мира: Верхний, Средний, Нижний. Корни железного тополя упираются в Нижний мир, а ветки касаются третьего неба. Железный тополь упоминается в пересказе у Г. Н. Потанина: «Чтобы схватить Дьелбегена, Месяц, говорят, боком спускался. Когда он схватил Дьелбегена, тот схватился за железный тополь (*темир терек*). Месяц его вместе с тополем и поднял» [НПА, 2011, с. 424, вар. 7 текста 20].

В тексте, записанном у тубаларов, иву вырывает сам Дьелбеген и поднимает ее вместе с собой на небо: «Луна, с неба

спустившись, Елбегена у Дьелбер-Таша поймала. Елбеген, чтобы не оторваться от земли, за большую кряжистую иву схватился. Когда луна Елбегена вверх потянула, он иву с корнями из земли вырвал. Когда Луна Елбегена вместе с большой ивой с земли на небо стала поднимать, из его мешочка для огнива тот камень-огниво выпал. С тех пор эту гору Отук-Таш называют. Отук-Таш ниже Дьелбер-Таша на левом берегу Алтын-Кёля на воде стоит. Размер камня-огнива таков: высота – два метра, ширина – полтора метра. <...> На том месте, где Елбеген иву с корнем вырвал, глубокая яма осталась. Эта яма до сих пор у горы Дьелбер-Таш есть» [НПА, 2011, с. 115].

В другом варианте чудовище уносит собой тополь: «Такое чудовище было, людей все пожирал. Один человек, положив своего ребенка в колыбель, ушел. Дьелбеген, своровав этого ребенка, унес. Тот человек своего ребенка искал. Нашел – ребенок в аиле Дьелбегена. Мать своему ребенку подбросила сыра, творога, и он подполз к двери. Люди не могли справиться с ним. Решив, убить Дьелбегена, вскипятили в большом котле воду. Когда он узнал, что они хотят сварить его в котле, сбежал и взобрался на тополь. Луна и Солнце договорились, и Луна на землю спустилась. Спустившись, когда Дьелбеген на тополе сидел, выдернув с земли тополь вместе с ним, на небо унесла. То, что на луне видно, считают Дьелбегеном» [ПМА, Енчинова № 110].

Наряду с сюжетами, рассмотренными нами выше, в несказочной прозе алтайцев, как и у других народов, бытует сюжет о том, как Дьелбеген вместе с собой уносит женщину (девочку-сироту) с коромыслом и ведрами, когда Месяц хватает его [Хохолков, 1997, с. 5, 6].

В сюжете других алтайских мифов появляется этиологический мотив о появлении темных пятен на Луне. «Дьелбеген пожирал все на свете. Месяц, спустившись с Трех Бырканов (Ўч-Быркан), взметнувшись молнией, унес на небо Дьелбегена. Тот унес вместе с собой женщину с коромыслом и ведрами» [НПА, 2011, с. 424, вар. 9 текста 20]. В варианте этого мифа, когда Месяц спустился на землю, в это время Дьелбеген сидел на черемухе, поджидая женщину, которая с ведром в руке, ведя с собой ребенка, шла собирать черемуху. Женщина ушла в другую сторону. А в это время Дьелбегена вместе с черемухой унес Месяц, который спустился на землю краешком, боком [НПА, 2011, с. 424, вар. 8 текста 20].

Сюжеты некоторых мифов о Дьелбегене имеют привязку к реальным топонимам, что привносит в миф достоверность события в прошлом, например: «Дьелбеген жил на Алтын-Туу. На горе Кайрыккан Месяц, перевоплотившись в козла, спустился на землю. Когда Дьелбеген стоял на горе Айаткан, он держался за черемуху. Когда Месяц схватил его, Дьелбеген выдрал из земли черемуху и унес с собой на небо. Места, где ходил Дьелбеген, – это горы Ябогана» [НПА, 2011, с. 423–424].

Таким образом, Дьелбеген является сказочно-мифологическим персонажем, злым духом, демоном, глоталом, обитателем подземного мира, который может наносить вред людям и другим живым существам. В образной характеристике его концепта указывается особенность его внешнего вида: это семиголовое существо, с большими грудями. В сказках эта сущность носит с собой топор. Мифы о Дьелбегене выражают устойчивые мифологемы: «лунное затмение происходит из-за того, что чудовище глотает луну», «Месяц уносит чудовище в небо», «чудовище уносит с собой в небо дерево, девочку», «от выживших людей появились люди на земле».

Созвездие Плеяды обозначается в алтайском языке двумя терминами: Ылкер и Мечин. Как отмечает Е. Е. Ямаева, название Ылкер встречается преимущественно у северных групп алтайцев, у южных алтайцев чаще – монголизм Мечин [Ямаева, 2004, с. 17]. По лингвистическим данным, широко распространенное в большинстве современных тюркских языков «слово *ylker* отражает древнее скотоводческое представление об этом созвездии. Оно образовано от подражательного глагола *ylk-ylk-* ‘сучиваться от испуга, в страхе бежать’, посредством аффикса *-er*, образующего причастие». Возможно, «с точки зрения скотовода-чабана Плеяды ассоциируются со сучившимися от страха стадными животными» [СИГТЯ, 2006, с. 348, 349].

В легендах и мифах о Плеядах объясняется, как образовалось созвездие, а также от чего у коровы раздвоенное копыто: «Корова видит в овраге сияющие звезды; конь предлагает, чтобы он их придавил, так как копыта коровы слабее; но корова сама прыгнула, копыта треснули, звезды через щель улетели на небо, стали Плеядами (Улькер)» [Гарф, Кучияк, 1974, с. 177, 178]. «Созвездие Угер прежде было на земле. Лошадь и корова спорили, кому его раздавить. Корова вперед наступила, Угер сквозь расщелину ее копыта ушел на небо» [Потанин, 1883, с. 203].

В мифах с Плеядами связывают наступление сильных холодов на земле. Причина в том, что на небо вознеслись 6 звезд из 12, поэтому в течение 6 месяцев бывает холодно на земле: «Мечин прежде был на земле. В то время было жарко. Верблюды и корова стали спорить, кому раздавить. Корова сказала: „Я старше!“ – и наступила на Мечина, но он ушел на небо через ее раздвоенное копыто. С тех пор стало холодно» [Потанин, 1883, с. 204].

«В алтайском варианте Мечин также состояло из 12 звезд, летом спускалось на землю; если на болотистое место, лето было ненастным, если на сухое – все выгорало от зноя; Корова и Лошадь заметили Мечин, Корова придавила звезды копытом, но 6 выбрались, вернулись на небо; если бы придавили все 12 звезд, зима не была бы такой холодной» [Каташ, 1978, с. 18, 19].

Плеяды показываются в конце августа. В течение летних месяцев Плеяд не видно на небе, но считалось, что их могли увидеть только невидимые духи. В мифологических текстах рассказывается о том, как возникло Созвездие Плеяд. Так, согласно мифу, «наступление холодов связано с созвездием Улкер (Плеяды), которое управляет погодой и насыщает 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 ее раздвоенного копыта и поднялся на небо, где превратился в созвездие. Считается, что с тех пор зимы стали холодными, а по звездам можно определять погоду» [НПА, 2011, с. 103, 104]. Алтайцы, как и другие народы, противопоставляют корову или быка, животных с холодным дыханием, коню как животному с теплым дыханием. В мифе причастность коровы к раздавливанию Плеяды объяснимо этим представлением.

В двух вариантах этого мифа «Улкер» (*Ўлкер*) и «Орион» (*Мечин*), записанных в конце XX в., делается акцент на количество звезд в созвездии: «Когда Улькер находилась на земле, это была одна звезда. Когда же Улькер, разбив копыта корове, взметнулась в небо, она разбилась на семь звезд» [НПА, 2011, с. 418, вар. 1 текста 14]; «Корова, опередив коня, наступила на Мечин. Мечин сквозь ее копыта взмыл в небо и распался на несколько звезд. С тех пор у коровы копыта раздвоенные» [НПА, 2011, с. 418, вар. 2 текста 14].

В трех мифах алтайцев, известных нам, прослеживаются сюжеты о звездах Большой Медведицы (*Жети Каан*). Каждая из

семи звезд Большой Медведицы – взрослый мужчина. В одном из вариантов алтайского мифа звезды Большой Медведицы (*Јети Каан*) – это семь братьев, сыновья хана, которых Кудай превратил в звезды из-за лени: *Је, ол Јети Каан деген јылдысты. Озо бир коркушту бу јаан бай кижии јети уулду болгон. Ол јети уул бјрси де ишке де барбас, малга да барбас. «Мен – каан! Мен – каан!» – деп отурлаар. Је онын кийнде оны кудай: «Если слер ончоор каан болтон болзоор, јетилегер каан бол турар јерди мен слерге таан берерим» – дейле, тенгериге чыгар салган дежетен озогы јаан улус. ‘Ну, это созвездие Дъети Каан. Прежде у одного очень большого богатого человека семеро сыновей было. Из тех семерых сыновей ни один ни на работу не ходил, ни за скотом не ходил. «Я – каан! Я – каан!» – [так] говоря, сидели. Но после этого им Кудай: «Если все вы хотите быть каанами, то я вам, всем семерым, найду место, где вы будете каанами», – сказав, поднял их на небо, говорили прежде пожилые люди’ [НПА, 2011, с. 102, 103]. В варианте этого текста также осуждается лень семи ханов, которые «не могли даже есть своими руками готовую пищу» [ПМА, Кошева № 390].*

В алтайских текстах (8 ед.) мотив о том, что Плеяды прежде были сыновьями хана, контаминируется с мотивом о краже Плеядами одной звезды у Большой Медведицы. «Джетыгань (Большая Медведица) и Укуръ-Гань (Плеяды) были прежде ханы; у перваго было шесть звезд, у втораго – семь. Они между собою имели споръ, и Джетыгань отобралъ у Укура одну звезду. Ее и теперь видно: это маленькая звезда, которая видна въ томъ месте, где начинается „куйрук“, хвостъ, Джетыгана» [Потанин, 1883, с. 193, текст 35а].

Так, в одном из вариантов этого мифа также отмечается, что в созвездии под названием Плеяды было семь звезд, в Большой Медведице (Улкер) – шесть: «В созвездии под названием Улкер было семь [звезд]. У Дъети Каанов тоже семь. Потом Дъети Кааны выкрали у Улкера одну звезду, сделали ее поваром. Поэтому, когда [созвездие] Улкер движется [вперед], то идет вслед за Дъети Каанами. Не видятся. Когда Улкер идет навстречу, то Дъети Кааны движутся вслед за ним. Навстречу друг другу или рядом не идут. Раньше так рассказывали» [НПА, 2011, с. 103, текст 12; 416, 417].

Количество звезд в созвездиях Большой Медведицы и Плеяды объясняется мотивами о женитьбе и добывании (умыкании)

невесты-звезды: *Јети Каан деп јылдыс озодо алты болгон. Ёкер јети јылдысту болгон эмтир. «Сен јаантайын јети болор, мен алты болтом бо?» – дейле, бир јылдызын уурдап алган. Онон ло бери Ёкер бери келзе, Јети Каан бир јаны јаар барар. ‘Звезд у Дъети Каана прежде шесть было. У Укера семь звезд было, оказывается. «У тебя всегда семь [звезд], у меня шесть?» – [так] сказав, [Дъети Каан] одну звезду выкрал. С тех пор, если Укер сюда идет, Дъети Каан в другую сторону уходит’ [НПА, 2011, с. 102, 103].*

В мифе-сказке о семерых братьях, похитивших дочь Улькера, отмечается: семеро братьев поднимаются на небо; Улькер-Каан соглашается отдать дочь Алтын-солоны тому, кто добудет марала-великана с рогами с семьюдесятью отростками; младший брат получает Алтын-солоны; небесное войско нападает на землю; братья с Алтын-солоны возвращаются на небо, превращаются в семь звезд, рядом с младшим – Алтын-солоны. Улькер пытается зайти с тыла, но они всегда поворачиваются к нему лицом [Гарф, Кучияк, 1978, с. 196–204].

Семеро братьев (звезды Большой Медведицы) бродят по свету, один – Стрелок, другой – Прыгун, Третий – Вор... Они обещают одному каану украсть жену другого, исполняют обещание; каан оставляет им трон; братья правят народом, затевают бесконечные войны; за это Сотворитель превращает их в семь звезд; они и здесь воюют со звездами; тогда он приковывает их к Золотому Колу (полярная Звезда). В другом варианте мифа: семь каанов натворили много зла, желают покончить с собой, прыгают со скалы, превращаются в звезды [Никифоров, 1915, с. 89, 90]. Вариант мифа: семеро сыновей богача бездельничают, считают себя каанами; *Кудай* наказал их, превратив в созвездие; вариант: Созвездие Семи Каанов украли одну из Плеяд, поэтому движется только следом, чтобы Плеяды не обнаружили пропажу» [Там же, с. 90].

Тюрки, основным занятием которых была охота, связывали происхождение созвездия Ориона с охотой на маралух. Алтайцы Орион называют *Ўч Мыйгак*. Согласно мифам других тюркских народов, объектами охоты являются три архара (*üç arqar*) ‘Орион’; каз. *üç arqar* ‘Пояс Ориона’. Другие тюркские названия связаны с оседлым образом жизни тюрков: каз. *tarazy, ülken tarazy* ‘Большие весы’, *put tarazy* ‘Пудовые весы’, *musulman tarazy* ‘Мусульманские весы’; чув. *kěvente s’ältar* ‘коромысло звезды’ [СИГТЯ, 2006, с. 348].

С этим созвездием связаны мифы об охотнике Кёгюдее, который погнался за маралухами на небо. Этого охотника монголы и тюрки называют одинаково: кирг. – Кокотэй, тув. – Когудей, тел. – Когольдей, хал. – Хоходэй, ойрат-калм. – Кёкөдө, бур. – Хухэдэй [Дугаров, 2011, с. 60, 61], что буквально означает ‘Небесный Стрелок’. Первая часть имени – Хухэдэй – морфологически распадается на две части: корень *хухэ* ‘небо’ и аффикс – *дэй(-дай)* (‘имеющий отношение к чему-нибудь, обладающий каким-либо свойством’). В самом эпитете Хухэдэй закодировано понятие неба, имеющее и цветовую символику: *хухэ* – синий, небесный. Вторая часть имени – *мэргэн* – означает «меткий, стрелок» [Там же, с. 60].

В текстах легенды имя главного героя также варьируется: его называют Кёгюдей Мерген (*Көгүдей Мерген*), Кёгютей (*Көгүдей*), Кугульдей-Матыр, Когольдей, Канджигей, Мерген. Имя Когюдей-Мерген встречается и в героическом сказании «Маадай-Кара», финал которого завершается тем, что главный герой – Когюдей-Мерген, победив все силы зла, не умирает, а становится звездой [Маадай-Кара, 1973, с. 195, 196].

Согласно мифам алтайцев, три самых ярких звезды Ориона (*Ўч Мыйгак*) – это три маралухи, которые, спасаясь от охотника по имени Кёгютей (*Көгүдей Мерген*), вознеслись на небо. Сам охотник, истреблявший животных, пустил в них стрелы и тоже поднялся в небо. Преследуя трех маралух в небе, он вместе с ними и своими тремя собаками превратился в одну из звезд созвездия Орион (тексты № 16, 17, к вар. 17 указаны 9 текстов) [НПА, 2011, с. 106, 107].

В тексте Г. Н. Потанина имя героя – Кугульдей-Матыр: «Кугульдей-Матыр гнал на коне трех маралух; они поднялись на небо; он оставил лошадь на востоке (большая звезда), выстрелил два раза; одна из стрел-звезд белая, другая красная, окровавленная, пронзившая маралуху; сам Кугульдей-Матыр тоже виден на небе» [Потанин, 1883, с. 204, № 38а].

В алтайском тексте с Орионом связана легенда об охотнике, который гнался на коне с собакой за маралухами со стрелой и луком в руках; перед охотой и во время нее охотник смотрел на Ориона, особенно на звезду, которая обозначала стрелу, и угощал ее чаем [Дьяконова, 1976, с. 285].

В разных вариантах этого мифа акцент сделан на толкование расположения звезд в созвездии Ориона. Особое внимание уделено

месторасположению звезды, в которую превратилась стрела, пущенная охотником вслед маралухе. В одних вариантах алтайского мифа указываются две стрелы, в других – одна.

«Быль на свете сирота (ускюзь), который быль очень ловкий стрелокъ (мергенъ). Ни одинъ зверь отъ него не уходилъ. Много зверей такимъ образомъ онъ пригубилъ; люди спросили его: „Ты по божьему повелению истребляешь зверей, или по своей воле?“ Мергенъ отвечалъ: „Что мне богъ! я кого хочу, того и стреляю“. После этого онъ поехалъ на охоту, встретилъ Учъ мыйгака, не могъ догнать; лошадь устала, собакъ распустилъ; Учъ мыйгакъ поднялся на небо, за нимъ поднялся и стрелокъ, и его конь, и собаки. Все они теперь видны въ виде звездъ; тутъ же есть и его окровавленная стрела» [Потанин, 1883, с. 204, 205, текст 38в; НПА, 2011, с. 419, вар. 4 текста 16].

Безжалостное отношение к животным выражено в прямой речи персонажа, который грозит, что не оставит ни одну маралуху: «Когольдей-богатырь охотился за моралухами (мыйгакъ); разъ онъ сказалъ: „Выбью всехъ, ни одного не оставлю!“ За это богъ проклялъ его. Три „мыйгака“ стали звездами въ небе; четвертая звезда Ориона – самъ Когольдей багатуръ; пятая – лошадь его; шестая – стрела; седьмая – собака» [Потанин, 1883, с. 204, текст 38в; НПА, 2011, с. 419, вар. 3 текста 16].

Мифы об охотнике Кёгюдее несут в себе дидактику: безжалостное истребление животных охотниками наказуемо. Так, в мифе божество наказывает охотника в то время, когда он погнался за последней маралухой, оставшейся с двумя детенышами. Куда испытывает Кёгюдея, сотворив трех маралух, но охотник проявил жестокость по отношению к беззащитным животным. Вариативным элементом сюжета является количество собак у богатыря: то он охотится с одной собакой, то – с тремя. Так, в следующем варианте у охотника три собаки.

В алтайском тексте, опубликованном Н. Я. Никифоровым, отмечается: «Жил богатырь Канджигей, который хотел перестрелять всех зверей на земле. И он перебил почти всех зверей, осталась только одна маралуха со своими двумя детенышами. Он погнался за ней. С ним были три собаки: одна большая и два щенка, годовалый и двухгодовалый. Последний догнал маралуху и стал хватать за задние ноги. Тогда Канджигей спешился, бросил свою лошадь и побежал, как это делают алтайские охотники. На бегу, чтобы облегчить себя,

он сбросил шапку. Наконец выстрелил. Стрела пронзила оленуху и из ее тела вышла окровавленная. Бог проклял Канджигея за то, что он истреблял на земле всех животных, и превратил его в звезду. Теперь на небе видны и охотник, и маралы, превращенные в звезды. Три звезды рядом – это самка марала с двумя телятами; она в середине, телята – по бокам; под нею сам Канджигей, над ней окровавленная стрела (Канду огы). Подле маралух три собаки: щенок приблизился к маралам. Справа от богатыря звезды: которая ближе к нему – его шапка, которая подальше – брошенный его конь» [Никифоров, 1915, с. 214, 215; НПА, 2011, с. 420].

В зафиксированных вариантах мифа почти всегда объясняется расположение звезд в созвездии Ориона, а также та или иная звезда идентифицируется с разными персонажами: «Три звезды пояса – три оленя; под ними три звезды по вертикальной линии – три серые собаки; еще 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 долину Архыта. Ёскюс-Уул гонялся за Тремя маралухами (Ўч Мыйгак)» [Никифоров, 1915, с. 216; НПА, 2011, с. 419].

Согласно мифу «Три маралухи» (*Ўч мыйгак*), зафиксированному нами, Три Мыйгака были небесными существами, нападавшими на землю: *Ўч мыйгак деген неме јерди јуулап турган. Көгүтей деген уул ийдиле сүрүшкен. Ўч мыйгак тенгериге чыгала, ол уул сүрүжип туруп чыккан* [ПМА, Танзаев, № 31]. «Три маралухи завоевали землю. Парень по имени Кёгютей со своей собакой погнался за ними. Три маралухи поднялись на небо, тот парень, за ними погнавшись, поднялся».

Главной чертой Полярной звезды (*Алтын-Казык*) древние тюрки считали ее неподвижность на северной стороне неба для земного наблюдателя по отношению ко всем другим небесным светилам. Эту звезду люди сравнивали с колом, выделяли ее главную особенность – неподвижность. В тюркских языках существуют два названия Полярной звезды: **temir qazyq* ‘железный кол’ и **altyn qazyq* ‘золотой кол’. Первое наименование **temir qazyq* ‘железный кол’ сохранилось в древнетюркских памятниках и северо-западной группе языков, например: в турк., тур., ккалп., ног., каз., кирг., тат. Второе наименование **altyn qazyq* ‘золотой кол’ зафиксировано

в северо-восточном ареале и в некоторых древнетюркских памятниках: каз. диал., кирг. алт., ср-уйг., узб. лит. [СИГТЯ, 2006, с. 342].

По мифологии алтайцев, Полярная звезда является пупом неба и вокруг нее «кружатся» другие звезды: *Алтын-Казык – ол тенгеринин киндиги. Арткан жылдыстар үзе оны айланар. Ол ло Јети Каан, Тойтык Эмеен, Ўч Мыйгак баштагандар, үзе ле. Алтын-Казык – ол Көгүтейдин үч армакчыла уулап буулаган көк-боро эки ады. Тенгериде Секирген деп жылдыс база бар. Ол көрүп-көрүнбес жылдыс.* ‘Алтын-Казык – это пуп неба. Остальные звезды все вокруг него кружатся. Это Дьети Каан, Тойтык Эмеен, Юч Мыйгак, все. Алтын-Казык – это два светло-сивых коня, связанные Кёгютеем тремя веревками. В небе еще звезда Секирген есть. Это звезда, которая редко показывается’ [НПА, 2011, с. 106, 107].

В шаманской мифологии алтайцев соматическая метафора *киндик* ‘пуп’ означает центральное положение Полярной звезды в астральной системе, олицетворяет космическую ось. Путь к божеству Верхнего мира Ульгену лежит через семь или девять препятствий. Этот путь доступен только шаманам-мужчинам во время камлания. Но шаман достигает только пятого препятствия (*Алтын-Казык* ‘Золотой Кол’) и возвращается обратно [Анохин, 1924, с. 9]. Божество живет за месяцем, солнцем, выше звезд небесных.

Алтайцам, как и другим народам, этот персонаж известен из 12-летнего восточного календаря. Дракон сам пожелал стать небожителем. В мифе события происходят после потопа, когда на Алтае из всех животных остались всего 12, которые и вошли в год [НПА, 2011, с. 118–127].

По лингвистическим данным, алт. *ulu*, каз. *ylu*, кар. *uluw*, ккалп. *uluw*, тув. *ulu*, сюг. *ulu/olu/lu* ‘дракон’, сюг. *ulu/olu/lu* – название дракона-громовержца; алт. *ulu*, каз. *ylu* – год дракона [СИГТЯ, 2006, с. 590]. По мнению Э. В. Севортыяна, основа *uluw* в древнеуйгурском обозначается в виде *lon*, *luo* и трактуется как заимствование из китайского *lung* с тем же значением ‘дракон’. Однако в перечисленных выше языках староуйгурские формы китайского заимствования не сохранились. Возможно поэтому *uluw* ~ *ulu* ~ *olu* ~ *lu* связывают с монгольским источником: ср. *luu* (тибет. *klu* ‘змея «демон»’) [ЭСТЯ, 1974, с. 591]. Слово *ulu* встречается

только в переводных древних памятниках, датируемых примерно с VII по XII в. Поэтому ученые предполагают, что слово было заимствовано тюркскими языками посредством монгольских не раньше VII в. [СИГТЯ, 2006, с. 590].

Основным образным признаком этого мифического персонажа в алтайской народной культуре является его крылатость. Зимой он живет высоко на хребтах, а летом – на небе. Как отмечает К. В. Яданова, исполнители при опросе расходятся в описании его внешности: одни считают, что это птица, другие – что в его образе соединены образы животного и птицы, многие затрудняются ответить на этот вопрос [Яданова, 2014, с. 236].

Судя по многочисленным текстам, записанным исследователями-фольклористами у тюрков и монголов, ареал распространения этого мотива находится в буддийском мире. К теленгитам и алтайцам он мог проникнуть через соседей-монголов.

Лу – в мифологии монгольских народов дракон, владыкя водной стихии и громовержец. Гром же – это рев (скрежет зубов) Лу, а молния возникает тогда, когда он быстро свивает и распрямляет свой хвост. Согласно поздним версиям, Лу – лишь ездовое животное громовержца, который ездит на нем летом, а зимой отдает их на хранение лусам; здесь нашел отражение мифологический мотив: дракон, воплощающий грозу и дождь, зимой спит либо под землей, либо на дне водоемов [Неклюдов, 1988а, с. 73]. В мифах грозе причисляется одна из основных функций тэнгри (*тэнгэр*, *тэнгэри*), т. е. неба или небесного бога. Согласно другим мифам, «производителем грозы» является дракон (*луу*, калм. *лу*) [Неклюдов, 2014а, с. 153].

У алтайцев олицетворением грома являются два разных персонажа, имеющие отношение к двум разным культурным традициям – к шаманизму и буддизму: верховное божество Ульген (Кудай, Курбустан, Тенгери) и небесное существо Улу. Аналогичные представления характерны для монгольских народов.

В книге Г. Н. Потанина опубликовано 24 текста о драконе (лу), производящем гром, записанные от монголов и тюрков. Во всех этих текстах отмечается, что дракон живет на небе летом, а зимой лежит на ледниковых вершинах гор. «Громъ производитъ Тердынъ Улы (можно перевести: сынъ неба и небесный драконъ); онъ зимуетъ на землѣ, лѣтомъ поднимается на небо. В долинѣ р. Арѣ-Торхоликъ есть

гора, которая называется „зубы Тердингъ Улы“, тердинг улы тыши (Тува-Урянхайцы)» [Потанин, 1883, с. 140].

«Громъ производитъ Улу, который зимуетъ на тайгахъ (бѣлках), а лѣтомъ поднимается на небо; молнія происходитъ отъ виланія его хвостомъ, громъ его голосъ. Молнія бьетъ въ то дерево, гдѣ скрывается бурундукъ; она огибаеть дерево винтообразно (айландра) и уходитъ въ землю (Тотой, Теленгитка, Чуя). По рассказу информантки Тотой из рода тѣлѣс, на р. Чуя, громъ производитъ Дракон, который зимуетъ на белках (высоко в горах), а летомъ поднимается въ небо» [Там же, с. 141].

В современное время мифы об Улу сохраняются среди теленгитов, которые проживают на самом юге Горного Алтая, почти у границы с Монголией. Тексты о драконе были записаны в Кош-Агачском районе. По представлениям теленгитов, молния происходит от вилания хвостом Дракона, гром – это его голос: *Тенгери кѳркѳресе, улуныг куйругын мнай булгаарда, тенгери кѳркѳрен јат дежет на*. ‘Когда небо гремит, говорят же, что небо гремит, когда улу так вертит хвостом (К. И. Отыкова, с. Ортолык)’ [Яданова, 2014, с. 234].

В алтайском предании о происхождении войлочной юрты – *кийис аль (кийис айыл)* – человек перемещается на Улу в Верхний мир. Зимой охотник падает в расщелину ледника и оказывается на крылатом существе – Улу, который находился там (в одной записи: человек попадает в пещеру, где обитает Улу). Весной Улу уносит охотника в Верхний мир. Охотник на небе впервые видит войлочную юрту. Человек невидим для людей Верхнего мира; к чему ни притронется, все портится: приходят в негодность продукты / заболевают люди. Приводят шамана ламу (нама), тот, посадив охотника на череп коня, спускает его в средний мир. Охотник, вернувшись на землю, рассказывает обо всем людям (показывает часть решетки юрты). Делает войлочную юрту (*кийис айыл*), похожую на ту, которую видел на небе [Яданова, 2014, с. 235].

В сюжете мифов об Улу, записанных нами у теленгитов, повествуется о том, как один человек заблудился на вершине ледниковой горы. Он, схватившись за хвост Улу, поднялся в Верхний мир, где живут такие же люди, но которые не способны видеть человека, пришедшего из Среднего мира. Учув «злого духа», прибывшего из иного мира, люди Верхнего мира позвали лам

(*нама* по-теленгитски), чтобы они совершили обряд изгнания этого «злого духа». Так, человек вновь возвращается в свой мир. Когда он вернулся из Верхнего мира, то обнаружил себя сидящим у своей юрты, схватившись за череп лошади [ПМА, Тадыева, Урелова, А0025, № 214].

Итак, для алтайских мифов о небесных светилах и небесном драконе характерны устойчивые мотивы: «похищенное солнце», «человек (чудовище) на Луне», «семеро звездных братьев» в мифах о звездах Большой Медведицы (*Јети Каан*), «Плеяды и холод» в мифах о Плеядах; «космическая охота» в мифах об Орионе. Некоторые из мифов, помимо объяснения происхождения космических тел, содержат оценочный компонент, с помощью которого порицаются или осуждаются человеческие недостатки и пороки. Таковыми являются мифы о чудовище Дьелбегене на Луне, похищающем непослушных маленьких детей; семерых братьях; лентях, ворах и безжалостных охотниках, истреблявших зверей и превратившихся в Созвездие Плеяды; беспомощности женщины с пятью детьми, которых божество, спасая от Потопа, превратило в звезды Кассиопеи. В основе этих антропоморфных превращений лежит олицетворение космических тел. Затмения объясняются в мифах поглощением чудовищем Луны и Солнца, гром в небе – ревом небесного дракона, а с появлением в небе Плеяд связывали наступление холодов.

В кодировании космонимов в мифе задействован антропоморфный (*Јети Каан*, *Тойтык Эмеген*), зооморфный (*Ўч Мыйгак*, *Мечин*, *Улу*) и артефактный коды (*Алтын-Казык*). Небо является зеркальным отражением Среднего мира: в нем живут люди и животные, пользуются теми же предметами быта, что и люди в Среднем мире.

2.1.3. Легенды о Потопе

Легенды о Всемирном потопе, известные всем больше как библейские, встречаются у многих народов, в том числе у народов Сибири. Первые собиратели алтайского фольклора (В. И. Вербицкий, В. В. Радлов, Н. Ф. Катанов, Н. Я. Никифоров) публиковали весь материал в русском переводе. Тексты, опубликованные на русском языке в трудах В. И. Вербицкого [1893] и Н. Я. Никифорова [1915],

были указаны в качестве вариантов сюжетов, для того чтобы проследить развитие некоторых основных сюжетов и мотивов. В томе «Несказочная проза алтайцев» опубликовано 10 текстов о Потопе, 8 текстов с краткими описаниями содержания сюжета на русском языке вошли как варианты некоторых текстов.

Алтайские тексты о Потопе (*чайык*, *суу калан*), записанные в конце XIX – начале XX в., а также в 80–90-е гг. XX в., по жанру представляют собой легенды, так как они в своей основе сохраняют древние библейские и околобиблейские сюжеты, которые проникли в прошлое ко многим народам в результате распространения христианства. Современные тексты о Потопе больше похожи на короткие топонимические предания, в них лишь упоминается факт о случившемся Потопе в прошлом.

Алтайские легенды о Потопе состоят из следующих основных эпизодов: подготовка Ноя к Потопу, или строительство ковчега; противоборство дьявола с целью уничтожить человеческий род; продолжение Потопа 40 дней; гибель мамонта; отправка птиц с ковчега; прекращение Потопа. События, связанные с Потопом, происходят в горах Алтая: «На Алтае в какой-то долине муж-жена со своими детьми жили. Муж был и трудолюбивым, и умным-мудрым, все умевшим делать человеком был» [НПА, 2011, с. 126, 127]. Адаптация древних сюжетов легенд часто происходит на уровне пространства и времени. Перестройке подвергаются «библейские» топонимы, имена персонажей, наименования флоры.

В алтайских текстах о Потопе присутствует образ мифического синего козла (*көк теке*) с железными рогами, который, учув приближение катастрофы, обежал вокруг земли семь раз [НПА, 2011, с. 116, 117, 428]. Эпитет *көк* ‘синий’ указывает на его происхождение из водной стихии. В легенде отмечается, что это существо в первый раз появилось перед началом Потопа: «<...> *Шайык шыгарда, тебир мүүстиг көк теке чети күн, чети катан чер айландыра, мараан чат чүгүрчүрдир. Чети күн чер силгинен. Чети күн кырлар күйген, чети күн ньанмыр чагтыр. Чер чарылган. Чарыктарын сары суг толгон. Чети күн тоол кирген, мүндүр барган. Чети күн кар түшкен. Ан соондо соок болгон.* ‘<...> Когда Потоп случился, синий козел с железными рогами, бля, за семь дней семь раз вокруг земли обежал. Семь дней земля тряслась. Семь дней горы горели, семь дней ливень шел. Земля раскололась.

Трещины желтой водой наполнялись. Семь дней наполнялись, град шел. Семь дней снег падал. Затем холод был» [НПА, 2011, с. 116, 117].

Согласно другой легенде «Великий Потоп и великий холод» («Улу чайык ла улу соок»), во второй раз козла люди видели перед оледенением: «Сначала земля была охвачена огнем-пламенем. Когда огонь стал потухать, начался Потоп. Это предчувствовал синий козел. Ульген-кудай, догадавшись о приближении Потопа, вместе с сыновьями построил плот. Когда поднялась вода, Ульген и его сыновья взяли на плот разных животных. Семь дней продолжался Потоп. Потом вода стала постепенно опускаться...» [НПА, 2011, с. 428, 429]. Появление синего козла предвещает катастрофы, связанные с водной стихией. Синий цвет выступает эпитетом хтонических существ, злых духов, связанных с Нижним миром.

Займованные библейские сюжеты часто сопровождаются различными локальными сюжетами. В легенде «Потоп» («Чайык») алтайцев, он же старший брат Ульгена (Кудая) – светлого божества, дьявол приходит к жене того человека, строившего ковчег (*капчык*), в облике человека в желтой войлочной шубе – это традиционный образ Эрлика в алтайском фольклоре, он «перекочевал» и в библейский сюжет. Вместо имени Ной употреблены нарицательные имена существительные: *öböğön* ‘муж’, *кижи* ‘человек’, *айылдын ээзи* ‘хозяин юрты’ [НПА, 2011, с. 126–131].

Адаптация займованных сюжетов библейских легенд у тюрков Сибири часто происходила созданием мифов, объясняющих появление некоторых культурных предметов, деление общества на различные родовые группы, кланы. Некоторые важные эпизоды легенд дополняются чисто локальными этиологическими мифами. Так, когда муж 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.

В одной из алтайских легенд Эрлик, для того чтобы узнать, чем занимается муж той женщины, посылает в облике мыши свою жену к жене строившего ковчег. В этом широко известном эпизоде библейской легенды также присутствует локальный этиологический мотив, объясняющий то, как алтайцы научились готовить *араку* (молочную водку) из кефира. Мышь учит женщину готовить *араку*, чтобы напоить этим напитком мужа и узнать его

тайну. Жена села в ковчег лишь тогда, когда муж, рассердившись, сказал: «Чертова жена, зайди в ковчег!» Мышь прошла вместе с ней в ковчег и прогрызла его дно. Кошка же, которая была в ковчеге, поймала ее и съела [НПА, 2011, с. 430–431]. Этот эпизод почти полностью совпадает с эпизодом легенды, зафиксированной у шорцев. В восточнославянских текстах функцию спасителя выполняют животные: кошка, лев, уж или лягушка, которые тем или иным способом спасают продырявленный ковчег [Белова, 2004, с. 267–273].

В легендах о Потопе присутствуют сюжеты о гибели мамонта. В алтайском тексте мамонт называется *јаан ан* букв. ‘большой зверь’, образно-метафорически его также именуют *каан* ‘хан’ [НПА, 2011, с. 118, 119]. Вымирание мамонтов в легендах связано с Потопом, что указывает на реальный факт о временах смены климата на земле, появления повышенной влажности и наступления мерзлоты. Несмотря на то, что мамонты были превосходно приспособлены к условиям арктической природы того времени и густая шерсть защищала их от мороза, они вымерли.

Как уже отмечалось, в некоторых сибирских, в частности в алтайских, текстах сюжет о Потопе контаминируется с сюжетами легенд о первотворении. Это характерная черта некоторых легенд о первотворении. Эпоху «первотворения» и Потоп связывает общая идея о том, что жизнь после Потопа началась заново. Эта идея связана с более глобальной мифологемой кругового развития истории человечества.

В тексте «Великий Потоп и великий холод» (*Улу чайык ла улу соок*) перечисляются разные птицы, которых выпустил Ульген из ковчег: «Ульген сначала выпустил курицу, затем поочередно – глухаря, орла, гуся, ворона и ворону. Птицы не вернулись. Когда вода была на середине гор, выпустили зверей – марала, козюлю, тигра, медведя. Те тоже не вернулись. Сами себе добывали пищу в горах. Ульген стал жить на земле. Затем опять появился синий козел. Ульген вместе с сыновьями поднялся на небо. На этот раз начался сильный холод. Многие животные и птицы погибли. Через семь дней холод пошел на убыль. Синего козла с тех пор не было видно. Так образовалась земля, сначала появился огонь, затем вода и холод. С тех пор на земле бывают пожары и морозы» [НПА, 2011, с. 428, 429].

В тексте «Потоп» (*Шайык*) главный герой из ковчега выпустил сначала курицу, затем гуся и ворона. Курица же замерзла, гусь, поплыв по воде, назад не вернулся. Ворон тоже назад не вернулся, улетел за мясом падали [НПА, 2011, с. 116, 117]. В данном тексте опущен эпизод о голубе, который прилетел обратно в ковчег с веткой маслины в клюве. К основному сюжету примыкает сюжет о сотворении первых людей и собаке, которую Бог создал, чтобы она сторожила этих людей до тех пор, пока он находится в поиске души для них. Эрлик, опередив бога Ульгена, вдыхает свою душу в лежащих людей.

Когда алтайцы рассказывают о Потопе, утверждая достоверность факта, называют конкретную гору, где якобы когда-то люди спасались от Потопа и были найдены останки плота или детской колыбели. Так, в текстах «Священная гора» (*Ыйык*), «Плот на Дьал-Менкю» (*Жал-мөнкүде сал*) и «Священные горы Алтая» (*Алтайдагы байлу кырлар*) [АКК, 1994, с. 367] отражен мотив «Как люди во время Потопа спасались на горе». По рассказам, люди спасались от Потопа на горе Ыйык, расположенной в Кош-Агачском районе, на вершине Семинского перевала на горе Дьал-Менкю. В предании «Священные горы Алтая» повествуется о том, что, когда случился Потоп, люди спасались на горах Алтая. В тексте перечислены названия гор, расположенных в самых разных частях Горного Алтая (возле Улалу – ныне город Горно-Алтайск, у сёл Кулада, Каспа, Ороктой и т. д.). В конце говорится о том, что горы, на которых спасались люди, должны почитаться.

Современные алтайские легенды о Потопе, записанные в последние десятилетия, показывают тенденцию к упрощению сюжета, их уже не назвать легендами, поскольку они больше обладают жанровыми признаками топонимического предания. Эти легенды в сибирской среде в результате длительного существования подвергались трансформациям, которые происходили не только во временном плане, но и в пространственном. Обнаруживаются две группы нарративов: 1) легенды, сохраняющие в своей основе библейские сюжеты; 2) предания, почти не сохранившие библейские сюжеты.

Во многих топонимических преданиях содержатся упоминания о Потопе. Так, люди вспоминают о Потопе, когда рассказывают о какой-либо высокой горе, где якобы во время Потопа спаслись люди

и на их вершинах обнаружены обломки плота. В текстах может быть указан локус (конкретное место события) – определенная гора: «Останки плота-ковчега есть на вершинах Кадрина, на горе Тай-Менкю, так пожилые люди говорили» [НПА, 2011, с. 430, 431]. «В верхней части горы Манчурек на очень высокой вершине, в местности, называемой Эринниг-Ой, молодые люди, которые жили там, мужчина и женщина, соорудили железный плот» [МЛПТ, 2010, с. 47].

Тема Потопа легла в основу некоторых топонимических преданий в современной прозе алтайцев. Зафиксировано много текстов в нескольких районах Горного Алтая с указанием гор, 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, 1994, с. 367]). На горе Дьал-Мёнкю (Жал-Мөнкү), букв. ‘гривистый ледник на вершине горы’ [Молчанова, 1979, с. 176]), согласно тексту «Плот на горе Дьал-Мёнкю» (*Жал-Мөнкүде сал*), во время Потопа спасались люди, и, по предположениям рассказчиков, там лежат остатки плота.

Существование мифов о генеалогии тюркских родов среди алтайцев и других тюркских народов можно объяснить древней легендой о сыновьях Ноя, от которых произошли якобы все народы земли. В некоторых мифах появление отдельных родов у алтайцев возводится к мифическому времени существования библейских персонажей, к Потопу. В генеалогических преданиях алтайцев отмечается, что первопредком тюркских родов – майман, кыпчак, тодош – был Ной: *Озо-озо, озогы өйдө, Алтайда Ноой деп кижилер жаткан. Јер үстүндө агаши-таши бар өйдө, ол тушта чайык чыккан эмтир. Ноой бала-барказыла кожо јаан сал, кайык эткен. Јаан тайгага, Себи бажына, мал-аш чыгарып, анайып тынын алгандар. Ноойлор – ол лор аргаданып, арткан улус. Ол улустан ноой-майман, ноой-кыпчак, ноой-тодош – көп арткан улусты Ноой улусы дежер.* ‘Давным-давно, в давние времена на Алтае жил человек по имени Ной. В то время, когда на земле деревья-камни были, тогда Потоп был, оказывается. Ной со своими детьми-потомками большой плот, весла сделал. На большую гору, на вершину [горы] Себи подняв скот, пищу, так они жизнь сохранили. Нои – это те самые люди, которые, спасшись, остались. От тех людей, оставшихся многих людей считают людьми Ноя: ной-майманы, ной-кыпчаки,

ной-тодоши' [НПА, 2011, с. 132, 133, текст № 32]. В этом тексте речь идет о происхождении самых крупных тюркских племенных союзов: майман (найман), кыпчак, тодош (тардуш), распавшихся в Средневековье и вошедших в состав разных тюркских народов (казахов, кыргызов, узбеков, алтайцев, ногайцев и т. д.).

В тексте «Ковчег» появление прародителей тюркских родов – Чапты и Кыпчак – также связывают с послепотопными временами. От мужчины, спасшегося со своей женой в ковчеге, родились дети. Он дал своим детям имена по названиям частей тела животных. Съевшего потроха [назвали] Чапты, съевшего внутренний жир – Кыпчак' [НПА, 2011, с. 130, 131].

Таким образом, еще одним способом мифологизации рода или племени является возведение истории рода к древности, ко времени библейских персонажей. Легендарный сюжет о Ное, лежащий в основе мифов о происхождении алтайских родов, в своей основе отражает коллективную идею об общем происхождении всех рас и народов.

В легенде о Всемирном Потопе, опубликованной в книге В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы» [1893], наблюдаются значительные изменения благодаря своеобразной трактовке ее важных эпизодов различными фактами из истории алтайцев, когда они находились под влиянием ойротской культуры и ламаизма (буддизма). В легенде главного персонажа Ноя зовут Нама (Лама – священнослужитель в ламаизме). Имена трех его сыновей – Соозун-уул (Парень), Сар-уул (букв. 'желтый-сын'), Балыкса (букв. 'рыбак'). Устойчивым элементом этой библейской легенды является этиологический мотив о происхождении различных рас на земле. Согласно тексту, опубликованному В. И. Вербицким, народы, придерживающиеся язычества и шаманизма, произошли от сына Намы по имени *Balyksa*. Отец его проклял за то, что тот, когда заболел, обращался за помощью к шаману. Других двух сыновей Намы, *Soozun-Uul*, *Sar-Uul*, Бог благословил, чтобы от них произошел благоразумный народ [Вербицкий, 1893, с. 127].

В тексте В. И. Вербицкого подробно описываются эпизоды о подготовке Ноя к Потопу, строительстве ковчега и прекращении Потопа. Ульген велит Наму построить плот из сандалового дерева. Чтобы проверить, закончился ли Потоп, Нама выпускает ворона, соколу, голубя. Голубь прилетел обратно и принес березовую ветку

[Вербицкий, 1893, с. 125, 126]. В тексте адаптация деталей сюжета происходит не только на уровне имен персонажей, топонимики, но и флоры. Часто в заимствованных библейских легендах упоминается растительность, характерная для Сибири.

«<...> После Потопа Балыкса захворалъ и призвалъ къ себе человека, по имени Тянгару, заставивъ его камлатъ. Обоихъ ихъ Эрликъ научилъ: одного призвать кама, а другого – камлатъ. Тогда Ульгэнь сказалъ Балыксе: “ты будь слуга Эрлику, потому что ты не мне приносишь жертву, и после смерти ты пойдешь къ Эрлику”. Тянгара сказалъ въ ответъ Ульгэню: “пожалуй, я и тебе такимъ-же образомъ буду приносить жертву, какъ Эрлику”. Ульгэнь сказалъ ему: “отныне будетъ имя твое Кам. Кто будетъ подражать тебе, тотъ не будетъ иметь богатства на земле”. Другихъ двухъ сыновей Намы, Соозун-уула и Сар-уула, Ульгэн благословилъ и сказалъ: “отъ васъ произойдетъ народъ благоразумный, книжники и пророки, ари и ханы, и Созун-уула я возьму къ себе на небо!” <...>» [Вербицкий, 1893, с. 126, 127].

После Потопа Наму (Ноя) из благодарности и уважения стали звать Яячи (букв. 'Творец, Создатель'). Яйяачы 'Дьайяачы' – одно из имен светлого божества, создателя всего живого на земле. Теоним произошел от глагола *jajia* = 'создавать, творить'. Диалектные варианты: Яйяачы (алт.), Яйучы (телеут.), Дьайучы (кум.), Чайяачы (чал.). В других тюркских языках встречается, например Чайяан (хак.), Айыы (як.). По представлениям чалканцев, телеутов, тубаларов, творцом человека, земли и всего живого и неживого на земле является Дьайяачы (Яйяачы). Этимология слова восходит к монголизму. *jayučai* = 'творец, создатель, предопределятель судьбы (божество)' <монг. *jayuča* = 'предопределяет судьбу; создать' [Рассадин, 2019, с. 143].

В примечании В. И. Вербицкий сделал сноску, что «и донныне бийские и кузнецкие инородцы ежегодно приносят Наме под именем Яик-хана (букв. 'Хан Потопа') в жертву белую овцу, преимущественно весною, на высокой горе. Еще призывают Яик-хана в том случае, если не ведется скотина, ибо инородцы веруют, что умершие их родственники уводят скот с собою в жилище мертвых, откуда Яик-хан, при жертвоприношении ему, отнимает и выгоняет его Потопом» [Вербицкий, 1893, с. 126]. Этим эпизодом также объясняется проведение обряда жертвоприношения шаманами.

Характерный для христианского сознания культ первопродка Ноя прочно вошел в сознание язычников. С древности люди полагали, что потоп как опасность для жизни людей может быть предотвращен, если совершать шаманские обряды жертвоприношения божествам и духам земли. О жертвоприношении духам и божествам свидетельствует алтайское предание, в котором говорится, что, когда Потоп не прекращался, старые люди принесли в жертву семилетнюю рыжую девочку [НПА, 2011, с. 127].

По алтайской версии легенды о Потопе древние люди строили «гору». Поводом для этого послужило то, что люди боялись нового Потопа. О Вавилонской башне в книге В. И. Вербицкого зафиксирован пересказ легенды на русском языке: «По отшествіи Яячі на небо, выросъ лесъ на обращенныхъ къ северу скатахъ горъ – арга; народ размножился и наполниль землю; все говорили, впрочемъ, однимъ языкомъ. Люди, боясь Потопа, вздумали сделать гору. Богу это было неприятно. Онъ посылаетъ сильныя бури, такъ что и людей, и камни сбрасывало сверху горы» [Вербицкий, 1893, с. 127].

В алтайских легендах и преданиях события происходят среди гор, покрытых лесом, тогда как библейские действия происходили в песчаной долине. Рассказчик вместо слова *башня* использовал слово *гора*, видимо, он не нашел в своем лексиконе соответствия первой лексеме. Человек по имени Тянар, в эпизоде выступавший шаманом, является посредником между Богом и людьми, он просит людей прекратить строительство горы. Люди не послушали его, тогда Тянар ушел от них неизвестно куда. По этой причине Бог наказал их, сказав: «Вы не послушали меня и Тянара, коего я послал, за то вы будете говорить разными языками» [Вербицкий, 1893, с. 127]. Данный сюжет объясняет многоязычие, существующее в мире. Появление имени Туанаг в какой-то мере демонстрирует уважительное отношение к правителю, покинувшему своих подданных.

Таким образом, фольклорные произведения с библейскими сюжетами о Потопе могли заимствоваться из фольклора других народов в далеком прошлом. Для легенд о Потопе характерна адаптированность их сюжетов к местному повествовательному фольклору, и некоторые эпизоды этих повествований дополнялись и расширялись за счет национально-культурных элементов,

связанных с категориями пространства, времени, теонимики и других мифологем. Сюжетная основа легенд о Всемирном потопе и Вавилонской башне, зафиксированных у алтайцев, 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 уходит в эпоху «первотворения». Наблюдается и обратная ситуация, когда Потоп соотносится с определенным историческим событием, происходившим в недавнем прошлом. В некоторых повествованиях тема Потопа звучит косвенно, так, по крайней мере, в топонимических преданиях.

2.1.4. Легенды о животных и растениях

Животные имели важное значение в жизни алтайцев, основными занятиями которых были животноводство и охота. Тексты несказочной прозы о животных занимают значительное место в фольклоре алтайцев, не отделяющих себя от природы и ощущающих единение с ней. Как уже отмечалось, тексты несказочной прозы, в которых развивается тема сотворения мира Богом, принято относить к жанру легенды. Религиозные верования послужили основой мифологемы сотворения животных добрым или злым божествами. Легенды о животных продолжают космогоническую тему.

По мифам алтайцев, происхождение разных животных связано с актом сотворения мира и человека Богом (Кудаем, Ульгеном) в соперничестве с дьяволом – Эрликом. Одних животных создало светлое божество Ульген (Кудай), других – божество Нижнего мира Эрлик. С Верхним миром, миром светлых божеств, соотносятся такие птицы и животные, как, например, гусь, лебедь, орел (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. (*Эрлик Кудайга көрүжип, онызы ат, уй, кой жайаарда, ...төөнү, эчкини, сарлыкты жайаган. Онойдо ок (Эрлик) чочконы жайаган. Адаруны Кудай жайаган* [АКК, 1994, с. 349,

350]. ‘Эрлик, подражая Кудая, коня, корову, овцу сотворил, создал верблюда, козу, яка. А также (Эрлик) свинью сотворил. Пчелу Кудай сотворил’).

Образы животных, сотворенных Эрликом, в фольклоре нередко демонизируются. Будучи наделенными демоническими свойствами, они умеют менять облик, превращаться в злого духа или человека. Животные могут наделяться определенными признаками в соответствии с восприятием человеком реальных животных в окружающей среде. Восприятие животных алтайцами преломляется сквозь призму мифологического сознания и подразделяется по тем или иным признакам. Это подчинено религиозному сознанию, которое отличается от логики обыденного сознания.

Алтайские легенды о животных, в которых присутствует идея о сотворении богом живых существ, можно относить к космологическим, так как в них реализуется креационистская идея о сотворении мира и всего живого на земле Творцом. Но не все легенды о животных посвящены этой теме. Далее мы рассмотрим тексты, связанные с дикими и домашними животными.

Разнообразие легенд о диких зверях и птицах в фольклоре обусловлено типом культурно-хозяйственной деятельности алтайцев, занятых не только скотоводством, но и охотой и собирательством. В сюжетах этих произведений наблюдаются разные религиозно-мифологические представления, связанные с шаманизмом, христианством, буддизмом. Некоторые легенды о животных близки к жанру сказки: сюжеты таких текстов акцентируют внимание не на этиологии, а на аллегории, морально-этические качества «героев». Наличие этиологизма придает этим произведениям характер мифа. Происхождение некоторых мифов о диких животных связано с промысловым культом.

В легендах о животных сохранилось мало сюжетов, связанных с народными магическими и тотемистическими представлениями алтайцев, что связано с поздней их фиксацией. В основе сюжетов некоторых легенд лежат мифологические мотивы перевоплощения: антропоморфизм или приписывание свойств человека другим существам – животным или птицам, и, наоборот, зооморфизм или наделение человека свойствами животного.

В легендах алтайцев и других народов Сибири утверждается миф о том, что филин, летучая мышь, медведь прежде были

шаманами, но из-за непослушания были превращены божеством в животных и птиц. Перевоплощения живых существ могут быть объяснены, «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, 2001, с. 335]. Представители животного мира в сознании человека мифологизировались: они наделялись особыми символическими значениями. Некоторые мифологемы, связанные с животными, служат иносказательной проекцией на человека: человек – часть животного мира.

О медведе (*айу*) у народов Сибири существовало много мифов, что обусловлено промысловым культом этого животного в прошлом. Медведь считался человеком и старшим его братом не только у алтайцев, таковым его признают многие народы, они не нарушают табу по отношению к нему. Тексты, объясняющие происхождение медведя от человека, относятся к тотемистическим мифам.

Использование эвфемизмов, связанных с медведем, было характерно для многих народов Сибири. Существовал религиозный запрет называть это животное, связанный с представлениями о том, что медведи могут стать враждебными для человека силами. Кроме того, человек всегда осознавал, что это животное похоже на него самого и даже, возможно, имеет разум. Общеизвестно, что хакасы, шорцы и алтайцы называют медведя иносказательно термином родства – *аба* ‘дядя’, *апуак/апуыйак* ‘старик’.

В мифологической картине мира сибирских тюрков медведь – представитель Нижнего мира, любимое животное Эрлика. Медведя стараются не убивать, так как он – человек подземного мира. За убийство медведя в том мире охотника будет наказывать сам Эрлик-Бий: за убитого животного он тоже лишит его жизни. Чтобы Эрлик-Бий не узнал про убийство медведя, охотники совершают соответствующие обряды, придерживаются запретов. На охоте они не называют вслух свои личные имена. Если охотник добыл медведя, то на ухо ему шепотом говорит: *Ол јерге барзан, мен олтујргем деп айтпа, кайадаг ажып олдујм деп айт* [ПМА, Конунов, № 192].

‘На тот свет уйдешь, не говори, что я тебя убил, скажи, что сам, со скалы упав, умер’. Затем медвежью голову вешают на дерево, оставляют там. В шаманской практике медведя также наделяли глубоким символическим смыслом: из его лап шаманы делали себе помощника, который помогал им совершать ритуал.

По алтайской легенде, Эрлик-Бий послал своего сильного, смелого, умного и справедливого «человека»-медведя для того, чтобы он управлял всеми в лунно-солнечном мире. С медведем, посланным из подземного мира, никто не мог сравниться ни умом, ни силой, поэтому он стал управлять миром, наказывать людей и животных по своему усмотрению. Тогда Кудай сломал ему большой палец и отдал человеку. Сила медведя была в этом пальце. Раньше человек не имел большого пальца, а теперь носит большой палец медведя – своего старшего брата (как алтайцы величают его до настоящего времени) [Потанин, 1883, с. 168].

Мотив о том, что медведь попросил у Бурхана пятый палец, легла в сюжетную основу легенды «О медведе». Бурхан на это отвечает, что тогда даст собаке ружье: «...Медведь в то самое время и пришел к Бурхану (Высшее божество), чтобы тот наделил его пятым пальцем. Но Бурхан предвидел, что Медведь с этим пальцем много наделает бед на земле, поэтому и сказал ему: “Если тебе дать эргек, то ты передавишь всех, несмотря на все это, я, пожалуй, дам тебе эргек. Только тогда и собаке я дам ружье”. Условие Бурхана явно не устраивало Медведя, и он отказался от эргека. И теперь, хотя и имеет Медведь пятый коготь, заменяющий ему большой палец человеческой руки, но он им не пользуется так, как человек. А все потому, что Медведь все еще помнит ответ Бурхана – “дать ружье Собаке”, если тот будет брать что-нибудь в свою ладонь, как человек» [Анохин, 2006, с. 20].

В повествовательной прозе алтайцев, как и у других народов, широко бытовали легенды и мифы о медведе, в которых утверждается, что в это животное превратился человек: «Въ человеческомъ естестве онъ былъ силенъ, но простоватъ и при томъ ель много, такъ что семья оговаривала его. Однажды, разсердившись на упреки семьи, онъ отправился съ веревкою въ лес за дровами, но домой более не приходилъ, а превратился въ зверя. Веревка его и до сихъ поръ виситъ на деревьяхъ...» [Вербицкий, 1893, с. 137].

Мифологический мотив о превращении человека в медведя содержится в текстах у северных и южных алтайцев. Чалканцы

называют медведя *айыг*, *авай*, *мокойок*. Так, в чалканском тексте в медведя превращается парень, надевший шубу, вывернутую на изнанку: *Айуг алында кижжи полтыр. Эки карындаш тьуртап тьадала, ожийтирлер. Улуг карындажы тарынгантъала, тӱрӱдӱнни эвиралкеп, ошоптыр, ошоро-ошоро кеенде, айуг полпартыр. Ол айуг пайсекке парып, кӱдӱрӱ мӱдти 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 пошел, весь мед съел. Люди его за это: «Шесть месяцев пищу не ешь», – так наказали, с тех пор медведь зимой шесть месяцев пищу не ест’ [АФ, 1988, с. 159; НПА, 2011, с. 158, 159].

У кумандинцев это животное также имеет варианты названий: *айу*, *мокай*, *абай*. В кумандинском тексте «Медведь был человеком» («Айыг кижжи болгон») в медведя превратился заблудившийся в лесу человек: «Раньше медведь был человеком. Куда-то шел к семье своей. Ходил, ходил по тайге, заблудился, начал обрастать шерстью, стал медведем» [АИФЛ, Диосеги, Алексеев, № 98].

В тексте, записанном у теленгитов, в медведя превращается сирота, обиженный людьми: *Айу озодо кижиден айрылган. База ла ӱскӱс баланы казыр улус азырап, курсактан-кийимнен коомой тудуп турган болтыр не. Ол жерден салараан не. Барала, казыр ан бол базааран.* ‘Медведь раньше ушел от человека. Опять-таки сироту злые люди растили, его пищей-одеждой плохо обеспечивали, оказывается. Тогда он ушел от них. Уйдя, превратившись в свирепого зверя, стал бродячим’ [НПА, 2011, с. 443]. У алтайцев, как и у других народов, встречаются рассказы, повествующие о женщине, сожительствовавшей с медведем. Эти рассказы сопровождаются песней, которую пела женщина от отчаяния, что ее жилище – берлога, а муж – медведь [НПА, 2011, с. 158, 159, 443].

В алтайском фольклоре в медведя превращается Кудай (Бог), который ходил по земле и присматривался к созданным им зверям. Мотив хождения Бога по земле уточняется сюжетом легенд о возникновении полосок у бурундука (см. ниже Бурундук).

Барсук получил удар по голове, отчего у него появилась залысина. Барсук, пытаясь показать себя в лучшем виде, подвергается насмешкам со стороны лесных зверей. «У зверя панан-панары

было семь сыновей: кара-гула (лев), пар (тигр), айу (медведь), борсук (барсук), бөрү (волк), тўлкү (лиса). Они пошли охотиться. Увидели лежащего марала. Они заспорили: кто первым пойдет на марала. Барсук выскочил и сказал, что он пойдет первым, так как он старше всех годами. Когда он шел, спросил у других братьев, какой у него хвост, глаза. Братья сказали, что у него хвост торчит, а глаза маленькие стали. Тогда он смело стал подходить к маралу. Марал же вскочил и ударил барсука задними копытами по голове и убежал. У барсука содрал кожу на голове. Все звери засмеялись. Лев сказал, досадуя, что тот отпустил марала: *Порсук пойыны калјанын билинбес* 'Барсук сам не знал, что останется лысым'» [Анохин, 2006, с. 20-21].

Образ барсука встречается в разных алтайских легендах. Если в тексте о полосатом бурундуке Бог поощряет его за подсказку, где есть кедровые шишки, то в другом тексте «Барсук и олень» через образ барсука осуждается человеческое хвастовство и объясняется, как появилась залысина у этого животного на лбу.

В тексте «Барсук и олень» (*Морсок ло сыгын*) барсук хвалится перед лисой, что он красивый. Лиса же ставит его на место: мол, хоть и красивый, но зверей ловишь, чтобы прокормить своих детенышей. Встретив оленя, барсук проявляет свою глупость, смеется перед ним, подскочив, схватил оленя за ногу, но тот лягнул его копытом в лоб, из-за этого у барсука на лбу появилось белое пятно [АФ, 1988, с. 162]. Этиологический мотив «как появилась отметина на лбу у барсука» объясняется глупостью этого животного.

Летяга в мифологии алтайских язычников – особенное животное, о котором сложили очень интересные тексты. В алтайской мифологической прозе выявлено 2 версии сюжетов о том, почему божество преследует летягу. Согласно первой версии мифа, распространенной у алтайцев, белка-летяга была небожителем. Ей пришлось бежать 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, Буркан, Ульген. Сюжет о преследовании животного божеством также лежит в основе другого мифа – о бурундуке (*көрүк*).

В одном из вариантов Кан-Джаик бросился за летягой, сошел на землю, но не смог найти: она осталась на земле и стала невидимым

духом – *кёрмёсом*. Когда шаман камлает, то слышит голос с неба к Джаику, что нужно стреножить бабыргана [Потанин, 1883, с. 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, приносят летягу в жертву верховному божеству. Шаман восходит на небо с летягой, при камлании он обязательно должен иметь при себе ее шкуру, привязанную к плащу или бубну. На небесах его схватывают, вяжут и треножат.

В тексте, зафиксированном Г. Н. Потаниным от теленгитского шамана, говорится: «Бобырган прежде жил на небе; он выколупал глаза сыну божию (Кудайдын уулы) Кан-Джаику и бежал на землю. Джаик погнался за бабырганом, спустился на землю, но не мог догнать и найти его, тот спрятался в кедр. Небо бросило в дерево молнию. Оттого молния всегда поражает чернолесье (карагач), но не падает на желтый лес (сарагач). Когда шаман приносит на небо шкуру бабыргана, небо велит стреножить летягу (бобыргань) его, связать ему руки и сковать ноги» [Потанин, 1883, с. 233, 234].

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

В одном из текстов летягой прежде, оказывается, был Тозраш-шаман: «В прежние времена он выколол глаз сыну Кудая. Поэтому Кудай говорит шаманам: “Тозраш-кама железными кандалами спутайте, привяжите к железной коновязи”. Шаманы, поймав его, обращаются к Кудаяю: “На земле, где боярышник растет, шубы не осталось, на земле, где трава растет, рукавов не осталось; благодаря выносливости охотника и ловкости его собаки кое-как поймали”. Его “сдают” Кудаяю (передают в руки Кудая). Тозраш-кам же, вылетая оттуда, снова спускается на землю: он ведь имеет крылья» [НПА, 2011, с. 436].

В варианте этой легенды «Бабырган и цветок колокольчик» («*Бабырган ла күзүни чечек*») бегство летяги от божества объясняется нарушением морально-этических правил: Бабырган

ворует у Ульгена колокольчик, висевший над его дверью. Убежав от него, зверек спрятал колокольчик под деревом. В концовке легенды отмечается, что от звона колокольчика появились красивые цветы, похожие на сами колокольчики. Охотники, когда находят летягу, бережно относятся к ее шкуре. Когда свежую, то оставляют ее глаза и когти вместе со шкурой [НПА, 2011, с. 436].

Мифологический мотив о том, почему гром или божество преследуют бурундука, перекликается с аналогичным мотивом, присутствующим в алтайской легенде о белке-летяге. Если сравнить этиологические мифы алтайцев о бурундуке и белке-летяге со славянскими, то обязательно найдутся сходства в их сюжетике. 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, черта) [Белова, 2004, с. 137].

По сведениям А. В. Анохина, алтайцы верили тому, что, когда на небе раздается гром и сверкает молния, злые духи прячутся по темным местам [Анохин, 1924, с. 27]. Согласно сюжету алтайской легенды, причиной преследования животного является поступок бурундука: он украл у бога корову, за что божий посланник бил его плетью, потому на спине у него остались следы. Преследования небом продолжают и донныне; молния бьет именно в то дерево, под которым скрывается бурундук [Потанин, 1883, с. 181]. В другом тексте «Бурундукъ» отмечается, что из бурундука люди делают чучело для того, чтобы показать божеству, что провинившийся пойман и наказан: «Бурундука алтайцы убивают и бросают, потому что он что-то на небе неприятное сделал, и Тэнгри-буркан прогнал его на землю. Его натыкают на палочку, и, вложив в рот траву, вешают на дерево с западной стороны ствола» [Там же].

Наряду с мифологическим мотивом, построенным на основе сюжета о преследовании божеством зверька, существует мотив, объясняющий то, как появились полосы на спине у бурундука. Желая отблагодарить или наказать небольшого зверька (бурундука, сурка, белку), персонаж делает его полосатым, обычно проведя лапой или рукой по его спине. Божество то преследует провинившихся, то наказывает их. Поводом для наказания является нарушение этических норм поведения, в данном случае жадность барсука: *Кудай көрүп турза: көрүк сүрекей ачынатып, торолоп, кузуктан*

көптөдө көмзөлөп турган эмтир ‘Кудай видит: бурундук слишком жадничает, будто оголодавший, сделал себе запас орехов побольше, оказывается’ [НПА, 2011, с. 160, 161]. Кудай ударил его из-за того, что он слишком жадно заготавливал на зиму кедровые шишки [Там же, с. 162, 163].

Кудай в облике медведя, приблизившись к животному, хотел поговорить с ним. Бурундук собирался вырваться из его лап, медведь промахнулся и исцарапал спину маленького животного. Однако больше Кудай не наказывает бурундука: *Акыр, мыны мынан ары незин кезедер? Тегин де сыртын сыйра тартып ийдим эмеш пе! Анайда ла ыйлап жүрзин!* ‘Ладно, зачем его еще наказывать? И так, кажется, его спину разодрал! Пусть [всю жизнь] так и плачет!’ [НПА, 2011, с. 162, 163]. Таким образом, здесь дан ответ на вопрос, почему бурундук издает крики, будто бы он плачет.

Таким образом, в основе рассмотренных легенд о белке-летяге и бурундуке лежит один и тот же мифологический сюжет о преследовании божеством животного – злого духа, которое провинилось перед ним. Тема божественного возмездия, по сути являющаяся одной из серьезных в этике любых религий, раскрывается в фольклоре через языческие, шаманские представления о животных. Изначально такие мифы отражали языческие представления о борьбе двух начал: темного и светлого. Гром олицетворяет Создателя, а летяга, сурок, бурундук – темные силы, который нарушили порядок бытия в природе, установленный Создателем.

Культы животных и представление о божестве в облике животного, или зоолатрия, известная у многих народов, оказали влияние на формирование и развитие мировых религий. Зоолатрия (от *Зоо...* и греч. *latréia* – служение, культ) – совокупность обрядов и верований, связанных с религиозным почитанием животных. Истоки зоолатрии в значительной мере связаны с тотемизмом [БСЭ, 1972, с. 582]. В числе разных форм религии (земледельческих культов плодородия, культов предков и др.) на формирование и развитие мировых религий оказали влияние и культы животных. Они прослеживаются в пережиточных представлениях о богах в образах животных [Соколова, 1972, с. 157]. Достаточно в качестве примера привести тот факт, что Зевс, владыка Олимпа, являлся своим возлюбленным земным женщинам в образах быка, лебедя,

превращался в голубя, орла. Посвящение лошадей богам (*ай ыйыктаар*), характерное для тюрков Сибири, также обусловлено этими представлениями.

Самостоятельность культа священных животных объясняется тем, что «на определенной стадии развития религиозных представлений животное теряет всякую связь с божеством, почитается уже само по себе и не всегда в сознании людей живут мотивы, оправдывающие это почитание» [Там же, с. 178].

Сурки (*тарбаган*) – довольно распространенные обитатели алтайских гор. Свои норы они покидают только весной. Сурки питаются корнями, листьями и травой. Во время еды сурок стоит на задних лапах, а в передних держит пищу. Осенью сурки впадают в спячку, заранее набив свои норы запасами еды, которые им пригодятся, когда они ненадолго проснутся. В мифах о сурке наблюдается антропоморфизация образа животного.

В тексте «Тарбагань», записанном Г. Н. Потаниным от теленгитки по имени Тотой, на сурка рассердился Буркан. Буркан отрубил сурку большой палец, бросил его к Буркану Нижнего мира и проклял: «Пусть же тебя бьют, стреляют и едят голодные люди, пусть ловят звери, клюют птицы» [Потанин, 1883, с. 180; текст 6е]. Причина гнева божества в этой версии не указывается, вероятнее всего, сурок совершил какой-то проступок. Такая интерпретация сближает миф о сурке с мифами о «наказанных животных»: летяге, летучей мыши, бурундуке.

Согласно сюжету алтайской легенды, сурок раньше тоже был человеком. В сурка превратился охотник или стрелок, 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, огромная птица Кан-Кереде.

В одном из текстов, записанном исследователем, происхождение сурка связывают со стрелком, который стрелял в Орла (Кан-Кереде). Сурку большой палец отрезает птица Кан-Герей, которой он подстрелил крыло: «Тарбаган (сурок) был человеком и бесстрашным стрелком. Он никого не пропускал, не исключая и сильных зверей, и подстрелил крыло у птицы Кан Герей. За это Кан Герей отрубил ему палец, закопал его в землю и сказал: “Пусть тебе никто спуска не дает, пусть тебя бедные люди едят, птицы и звери таскают!”» [Потанин, 1883, с. 179, 6б].

В современных алтайских вариантах легенды, опубликованных в томе «Несказочная проза алтайцев», охотник превращается в животное после того, как он промахнулся, выстрелив в коршуна [НПА, 2011, с. 440–442]. Так, в тексте «Сурок» («Тарбаган») говорится, что сурок в прежние времена человеком был. Он был очень умелый охотник, стрелок. Когда над дымоходом его аила пролетал коршун, он из своего лука выстрелил в коршуна, но промахнулся, задел кончик его хвоста. Со стыда он отрубил свой большой палец [руки] и под землю прыгнул. Так, поэтому, когда сурок попадает в ловушку, он ее снимает своими лапами. А в силки он попадает. «Вот такое животное, это животное сурок. Когда он себе готовит нору, в норе бывает щель, выбивающаяся из глины, я своими глазами видел, как он эту щель мокрой глиной замазывал. Кто его приучил этой глиной в норе [щель] замазывать? Очень хорошо замазывает. Чтобы в нору сурка вода не попадала, он ход в сторону роет. Его пять пальцев точно такие, как у человека» [НПА, 2011, с. 440, 441]. Конечности у этого животного пятипалые, на передних конечностях первый палец рудиментарный. Возможно, поэтому некоторые рассказчики у сурка отмечают четыре пальца.

В другом тексте объясняется, почему у сурка нет большого пальца. «Однажды сурок и коршун устроили соревнование. Коршун решил проверить меткость сурка. Когда коршун вылетит в небо, сурок должен стрелять в него из ружья. Соревнование началось. Когда сурок выстрелил в коршуна, взлетевшего в небо, попал лишь в его хвост, раздвоив его. Теперь, когда смотришь на хвост коршуна, он у него раздвоен. Сурок со стыда отрубил свой большой палец и ушел под землю. Когда смотришь на лапу сурка, у нее большого пальца нет. Хвост коршуна раздвоен. Сурок от стыда отрубил палец; действительно, у сурка нет большого пальца» [НПА, 2011, с. 441]. Придание этому животному имени позволяет рассказчику отождествить животное с человеком. В тексте стрелка называют по имени Каракёс. Он, промахнувшись в выстреле в коршуна, проклинает себя превратиться в одного из «глухого» земли: «Сурок – это же человек. Сурок – батыр по имени Каракёс. Когда [сурок] стрелял в одного коршуна, остался ни с чем, прострелив ему только хвост. Остался ни с чем, прострелив только хвост, и, сказав: “Когда не хватило сил застрелить одного коршуна, стану одним из слепых под землей”, – отрубил большой палец и прыгнул под землю» [НПА, 2011, с. 441]. Образно и иносказательно алтайцы называют мелких

зверьков, которые обитают глубоко в земле, в норах, «глухими», т. е. неслышащими того, что происходит на земле. *Тарбаан Каракёс теп паатыр теди не. Каракёс теп паатыр телгеенди аткан туру. Телгенди адарда, куйрыгына жара тийген. Анан ну: «Жангыс телгенге куч жетпес полсом, мен жердин алдында тир сокордын пүрүси полорым» – тейле, бу ла эргегин кезе чаалан, жердөөн киререн. Анан телгеннин куйругы айры пол калан* [ПМА, Отыкова, № 5]. ‘Сурком был богатырь по имени Каракёс, говорили. Богатырь Каракёс в коршуна стрелял, оказывается. Выстрелил в коршуна, попал в его хвост. Потом: «Раз не смог справиться с одним коршуном, я стану одним из глухих, живущих под землей», – так сказав, этот свой большой палец отрезал, в землю вошел. Так, хвост у коршуна стал раздвоенным’.

Отсутствие подробных деталей мифа «обедняет» сюжет. Так, в следующем тексте нет эпизода о стрельбе охотника из лука: *Озодо кижги болгон. Кижинингу ул балазы барган, ачынган ба, айса кандый. Жерге барып, ичеен казып, анда журтап, онон ары көптөгөн. Тырмакту, жаан бармагы жок, иштен ле жүрүп жогол калан* [ПМА, Манзыров, № 540]. ‘В давнем прошлом жил один человек. Сын этого человека ушел, то ли был обижен, то ли что. Уйдя от родителей, на земле вырыл себе берлогу, там живя, дальше стал плодиться. У него нет большого пальца с когтем, трудясь, потерял’.

Сюжет о шамане, превращенном в летучую мышь, формирует самостоятельный мифологический мотив «шаман превращен божеством в летучую мышь». О летучей мышь известны два сюжета. В одном подробно повествуется о том, как и почему Создатель (Джаячи-хан) проклял шамана и превратил его в Летучую мышь (Джарканат, *Ларканат*). Причиной тому оказалось то, что шаман, совершив обряд жертвоприношения Эрлику, не смог добиться того, чтобы больной 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 черных лысых (кальджан) коней, 9 черных быков и 9 черных 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, с. 169, 170]. В приведенном тексте, видимо, изначальный миф был подвергнут трансформации, поскольку в нем наблюдаются некоторые признаки сказки.

В этиологических концовках легенд летучая мышь отказывается идти на собрание птиц и зверей, не соглашается платить подать; птицам говорит, что она не птица, а зверям говорит, что она не зверь [Потанин, 1883, с. 169; АНС, 2002, с. 398]. Летучая мышь отказывается платить дань сборщику дани (*темичи*), который пришел по приказу орла и льва – царей птиц и зверей. Концовка текста 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» [АНС, 2002, с. 93]. В варианте этого мифа «летучая мышь была шаманом; надеясь остаться независимой, она отказывается платить дань льву и орлу – царям всех животных, лев проклинает ее, чтобы она стала похожей на птицу, орел – чтобы она стала похожей на зверя. С тех пор она так и осталась ни птицей, ни зверем» [Там же, с. 398, 399].

В другом тексте «Летучая мышь» (Тьарганат) сюжет развивается на основе мотива пересчета героем некоторых объектов в природе вместо того, чтобы по велению божества (или царя зверей) пойти на собрание, устроенное им. Создатель (Тьайашы) трижды приглашает птиц на собрание, летучая мышь не приходит. Наконец он пришел и предстал перед Тьайашы и проявляет свою сметливость. На вопрос Тьайашы: «Что тяжелее: камень или рыба?» 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 Тьайашы вызвал летучую мышь на собрание зверей. Она не пришла. На сей раз она была занята подсчетом мужчин и женщин. По ее подсчетам оказалось, что последних больше, так как она причислила к женщинам слабых мужчин, ум которых подобен женскому. Тьайачы за такие дерзкие ответы проклял летучую

мышь: «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, с. 159–161].

В легенде «Ярганат» летучая мышь не идет на сход животных, который устроил Кудай. Основным в тексте является мифологический мотив о решении Кудая о главном над всеми животными: «В давнее время был сход животных. На этот сход не явился один только *ярганат* (летучая мышь). Он обманул посланного, сказав ему, будто не может прийти потому, что держит скалу. На сходе решили, чтобы человек стал властелином земли; он может диких зверей убивать, а домашних выращивать. После этого решения мыйгак шла со схода вверх по реке. Выходит из реки таймень и спрашивает: “Какое решение вырешили?” Мыйгак отвечает: “Так вырешили, что моя и твоя головы вместе должны вариться в котле”. Так человек и стал властелином над всеми животными (*кудачи*)» [Никифоров, 1915, с. 205].

В тексте «Обида марала» («Ан тарынганы») осуждается обидчивость марала: он плачет по любому поводу, в результате чего у него под глазами появляются отметины. Причины проявления эмоций у марала разные: недооценка его физических или внутренних качеств. Так, согласно сюжету, звери решили избрать своего зайсана. Бурый марал опоздал на собрание и, когда медведь спросил причину опоздания, дерзко ответил: «Куда россомаха добиралась семь дней, я примчался за один день». Звери пристыдили его так, что марал очень обиделся. В концовке содержится этиологизм: почему у марала есть отметины под глазами. Говорится, что «от горячих слез кожа под глазами потрескалась, образовались две впадины. Он без желанья и силы поплелся обратно. С той поры потомки бурого марала рождаются с отметинами обиды предков под глазами» [АНС, 2002, с. 77].

По другой версии сюжета, Кудай собрал всех животных, чтобы определить всем дышащим живым существам жизнь. Лишь рыба с круглой головой (налим) не пришла. Марал, узнав о своей жизни-судьбе, возвращался домой. Повстречавшаяся ему в пути рыба спросила: «Ум-хитрость кому дали?» Марал ответил, что ум дали человеку (букв. *айры бутка* ‘двуногому’). Рыба с круглой головой убеждает марала, что теперь их жизни грозит опасность от человека, он может, выследив их, «сварить в котле». «Услышав

это, марал призадумался, что рыба правду сказала. Марал плакал, два глаза из четырех у него от слез высохли. Здесь у него такая вот впадина от глаз есть, у этого марала» [НПА, 2011, с. 141–143].

Косуля (*элик*) – небольшой и изящный представитель семейства оленевых. Небольшое тело косули одето в буро-оранжевую шкурку и держится на коротких стройных ножках с острыми небольшими копытцами. Хвост у косули есть, но он настолько мал, что его никто никогда не видел: он полностью скрыт под густым мехом, зато под хвостом располагается большое ярко-белое пятно, необходимое косулям для отвлечения внимания хищников. Голову самцов украшает пара небольших рожек с несколькими ответвлениями и бугорками, самки комолые, т. е. рогов не имеют. Осенью самцы сбрасывают рога, и отличить их от самок становится сложнее. В тексте легенды присутствует мифологический мотив, объясняющий то, откуда у косули сзади белые пятна. Согласно его сюжету, косуля была животным, которое человек должен был кормить. Однажды хозяин ее подоил, она, брыкнув, лягнула, опрокинув ведро с молоком. Хозяин, рассердившись на животное, прогнал ее, оставшееся молоко выплеснул вслед ей, с тех пор у этой косули зад белым стал [НПА, 2011, с. 158, 159].

Во многих легендах и мифах о домашних животных, которые имеют какие-либо изъяны внешности или необычные повадки, выражается какая-либо дидактическая мысль. Это типичный прием в фольклорных текстах: с помощью отрицательных зооморфных образов утверждается та или иная назидательная идея.

В мифологической прозе алтайцев бинарные оппозиции составляют по признаку «животное с теплым – холодным дыханием»: *ат* – *уй* ‘лошадь – корова’, *кой* – *эчки* ‘овца – коза’. Эти признаки связаны с представлениями об отношении этих существ к Верхнему или Нижнему миру как «созданий» светлого или темного божества. По мифологии алтайцев, корова, как и верблюд, относится к животным, созданным Эрликом, и противопоставляется лошади – животному, созданному божеством Верхнего мира. В отличие от лошади – животного с теплым дыханием, корова имеет холодное дыхание, поэтому ее называют *соок тумчукту мал* ‘животное с холодным носом’.

Уй айдар дийт: «Өлөтөн болзо, тобрагын чапчыыр эдим», – деп. Онын учун эчки ле уйды Эрлик-бийдин малы деп айдын турганы ол деген. Уйы жок алтай кижси качан да жүрбес. Оны соок

тумчукту мал деп айдыжар... [АКК, 1994, с. 348] ‘Корова говорит, говорят: «Если помрет, то засыплю землей ее [могилу]», – мол. Поэтому козу и корову считают животными Эрлик-бия, так говорят. Без коровы алтаец не живет. Его называют животным с холодным носом, говорят’.

Корова как персонаж этиологических легенд алтайцев присутствует в двух текстах, объясняющих то, почему у коровы нос холодный и в желудке много складок. Ответ на вопрос, почему у коровы нос холодный, дан в тексте «*Уй ла ат*» (‘Корова и лошадь’). Корова, увидев нечто блестящее в реке, стала первой топтать ногой Мечин (Плеяд), от которого сильно веяло холодом [НПА, 2011, с. 105].

Сюжеты этих произведений построены на основе противопоставления коровы лошади как животному, созданному небесным божеством. *Уй-мал соок тумчукту мал деп тран эмтир оны. Уй-мал киши сүстебес, турбай калбас. Уй малды мўнген киши, жыгылса, бертинер неме. Учурь жаман* [ПМА, Отыкова, № 5]. ‘О корове говорят, что она животное с холодным носом. Корова-скотина человека не бодает, но и стоять не будет. Если кто на корову сядет верхом, упадет, покалечится. Плохая примета’.

В тексте «Наша книга» в желудке у коровы сравниваются с рунами, которыми пользовались тюрки в давнем прошлом, а множество складок – с книгой. Под книгой имеется в виду *будак бичик* – букв. «сучковатое письмо», или руническое письмо, существовавшее в прошлом у многих народов.

Азыйда алтай улус ончозы бичикчи болгон эмтир. Бир катап эр улус жууга барган, артып калган уй улус, бала-барка да айылда отурган. Бу кату ла күүч өйлөрдө уй бичикти уурдап жип койгон... Эмди уйды сойып, ичи-кардын арчып ийзегер, бистин көп кыптарлу бичигис көрүнип келер. Керек десе сүлтер танмалары да арчылбаган, көрүнип турар. Бисте, алтайларда, алдында «будак-бичик» деп бичик болгон дежет, онон бисте «ойрот-бичик» болгон дежер. ‘В древности алтайцы все были грамотными, оказывается. Однажды мужчины на войну отправились, оставшиеся женщины, дети-потомки в *аилах* сидели. В эти тяжелые и трудные годы корова тайком книгу съела... Теперь, когда, забив корову, ее кишки-желудок очистите, то нашу многоскладчатую книгу увидите. Даже знаки, похожие на тамги, еще не стерлись, видны. У нас, у алтайцев,

говорят, раньше была книга, называемая «*будак-бичик*», после этого у нас «ойротская книга» была’ [НПА, 2011, с. 176, 177, текст 66].

Согласно другому тексту, руникой делали записи на бересте: «Один кам написал на бересте грамоту и повесил сушить. Тут корова вместе с травой сжевала ее. С тех пор у алтайцев нет грамоты» [МАЭ, ф.11, д. 79].

Исчезновение традиции рунического письма на бересте объясняют двумя причинами: 1) мужчины отправились на войну; 2) берестяную грамоту вместе с травой сжевала корова. Писать руникой было делом мужским. Высекать буквы на скалах, каменных балбалах – дело сложное, поэтому этим могли заниматься только мужчины. В условиях кочевого быта берестяные грамоты не так легко было бы сохранить, они могли легко затеряться.

В легенде о книге и грамоте говорится: «Давным-давно у народа нашего были большие книги, ясные, как солнце. Наш древний народ хранил их в кожаных суммах с золотыми замками. Однажды кочевали наши предки в широкой долине. В те дни прошли дожди, вздулись сердитые реки, пересекшие путь. Вода переливалась через спины лошадей, наполнила сумы. Намокли книги, слежались листы. Старики повесили хранилище мудрости на дерево, но прибежала белая корова и изжевала книги» [Каташ, 1978, с. 89].

Корову сотворило божество Верхнего мира Кудай. По легенде «Почки коровы» (*Уйдын бөөрөгү*) Кудай создал тело человека, затем корову сотворил. Оказалось, что у коровы отсутствуют «почки» (эвфемизм, обозначающий половой орган самца). Тогда Кудай, взяв у каждого животного по части, слепил почки корове. С почек человека тоже взял. Этим объясняется, почему человек не ест коровьи почки [АКК, 1994, с. 343]. В другом тексте вместо коровы без почек остается верблюд.

Созданные дьяволом животные оказываются с изъянами. Кудай доделывает их облик: он дает им шерсть, пищу, почки. Мотив «доделывания животного» присутствует в мифе «О верблюде». Согласно сюжету данного текста, все звери делили *бөөрөк* «почки» (эвфемизм, обозначающий половой орган животного-самца). Верблюду достались маленькие «почки», тогда он, обидевшись, убежал, Кудай же бросил орган вслед за ним, тот прилепился сзади. Барану и другим животным достался большой *бөөрөк* [Яданова, 2013а, с. 169].

Причиной потери рога лошадыю является то, что она бодалась с оленем: *Сыгын ла ат сүсүшкен не, мүүси сын калан. Сыгын ла ат көрүшпес неме теди не* [ПМА, Кошева, № 013]. ‘Марал и конь бодались, рога сломались (у коня). Марал и конь с тех пор ненавидят друг друга, так говорили’. *Осо ат мүүстү болгон. Сыгын ла ат сүсүшеле, мүүси сын калан. Сыгынла экү сүсүшкен, ат... Сыгын ла ат көрүшпес неме деди не* [ПМА, Отыкова, № 5]. ‘Прежде лошадь была с рогами. Марал и лошадь бодались, [лошадь] рога сломала. С маралом вдвоём бодались, лошадь... Марал и лошадь ненавидят друг друга, говорят’.

В культуре алтайцев, как и других кочевых народов, конь играл важную роль. В жанрах сказочной прозы о нем говорится мало. Образ коня как фольклорного персонажа лучше раскрыт на материале эпоса. Почитание коня объясняется его важной ролью в истории, культуре, хозяйственном укладе тюркских и монгольских народов [Потапов, 1977; Липец, 1988]. Кроме этого, по мифологии алтайцев, конь – животное, созданное в Верхнем мире. Верблюд – это животное, созданное Эрликом и посланное им на землю. На Алтае мифы о верблюде были записаны в основном у теленгитов [Яданова, 2006, с. 98–100], что, видимо, связано с местом обитания этого животного: верблюдов держат только в Кош-Агачском районе. Согласно тексту «Лошадь и верблюд» (*Ат ла төдө*), верблюда наподобие коня создал Эрлик, но верблюд получился с изъянами. Его внешность совершенствует уже Кудай, он дает ему шерсть, чтобы животное не замерзло зимой [АКК, 1994, с. 350].

Миф о верблюде также опубликован на русском языке: «Сотворил Бурхан всех зверей и стал ими любоваться. Увидел это Эрлик, и стало ему до боли обидно, что Бурхан такие чудеса творит. Тогда Эрлик решил тоже творить таких же животных. Он замесил глину, расправил свою длинную бороду и начал лепить из глины лошадь. Лепил, лепил и сделал шею больше, чем надо. Видит, что его лепка не походит на шею лошади. Эрлик взял да согнул ее. А когда лепил туловище, то большим пальцем руки рванул на спину. На спине осталась ложбинка. Потом вдохнул в нее душу, но получилось не лошадь, а верблюд» [Легенды и мифы..., 2006, с. 22].

В тексте «Раньше у верблюда были рога как у марала» отмечается, что раньше у верблюда рога были как у марала, и хвост как у лошади; верблюд одолжил рога и хвост маралу и лошади для

того, чтобы они сходили на свадьбу; но они не вернули; поэтому верблюд, когда пьет, все время оглядывается – не идут ли возвращать [Яданова, 2013а, с. 169].

В тексте «Где мои рога, грива-хвост?» («*Мүүзим, жал-куйругым кайда?*»), опубл.: [Акулова, 2003, с. 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 ждет, когда ему вернут рога, стройные ноги и хвост» [НПА, 2011, с. 445].

Овца – животное, созданное светлым божеством Кудаем. Эрлик пытается сотворить овцу, но у него получается кабан (свинья). *Кудай кижини азыранзын деп, кой жайаган. Эрлик-бий ого өткөнижип, база мал жайаган, же онын жайаганы чочко болуп калган* [АКК, 1994, с. 349]. ‘Кудай, чтобы человек кормился, овцу сотворил. Эрлик-бий, подражая ему, тоже сотворил животное, но созданное им оказалось свиньей’. Образ этого чистого животного противопоставляется нечистому животному – кабану или свинье. Овце приписывают такие качества, как робость, кротость, безобидность, пассивность, терпеливость, невинность, мягкость, жертвенность.

В основе следующего текста лежит этиологический мотив, который дает объяснение тому, почему «у овцы под двумя глазами есть впадины»: «Раньше у овцы было четыре глаза; овца плакала из-за того, что человек, заколов ее, употреблял в пищу. Так сильно плакала, что два глаза из четырех высохли; под глазами остались отверстия от двух глаз» [Яданова, 2013а, с. 77]. Известен и другой сюжет: овца стала плакать, переживать из-за того, что, когда она переходила через реку, она наступила на голову рыбы. Так плакала, что ее два глаза иссохли [Яданова, 2006, с. 98, 2013а, с. 167].

Козу, как и верблюда, свинью, сотворил Эрлик. Он хотел сотворить овцу, но у него получилась коза. Этиологический мотив «Коза – животное, созданное Эрликом». В тексте «Коза» (*Эчки*) дано подробное описание сотворения физического облика этого домашнего животного Эрликом: «*Эрлик-Бий кой жайаарга сананган, же оны жайаганы эчки болуп калган. Сагалду, мүүстү, түк жок. Эчки кудайдан жайнап, сураган түк берзин деп. Кудай эчкиге таакы берген. Анайып, эчки кижиге тузалу мал боло берген*» [АКК, 1994, с. 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».

Собака в космологии древних народов занимала важное место. Отношение различных тюркских народов к собаке было неоднозначным и зависело от времени, региона, верований и других причин. Собаки могли быть объектами неприятия и презрения или же религиозных культов. Некоторые тюркские роды считали, что их предок произошел от собаки. Так, предком майманов (фонетическая передача этнонима найман на алтайском языке) считается собака, поскольку в голодное время он зарезал и съел свою собаку [АКК, 1994, с. 190]. Мифологизировано происхождение рода майман от черной собаки с желтыми надбровными точками (*кѳстѳктѳ*). Собака считается прародителем кара-майманов, предок кара-майман обещает возродиться в будущем из головы черной собаки с желтыми (белыми) надбровными точками [Ямаева, 2007, с. 83].

Собака была любимым животным Быркана, но она совершила плохой поступок, из-за этого Быркан ее прогнал с неба. Однажды все животные, собравшись, стали размышлять над тем, кому быть их хозяином. Они решили, что их хозяином может стать человек. Все животные дали человеку из своего характера-норова понемногу: заяц – трусоватость, лиса – хитрость, соловей – умение петь, косуля – ласковость, кошка – чистоту-опрятность. Только собака ничего не дала. Она хотела, чтобы верность и правдивость оставались при ней, и стала верным другом человеку. У человека есть всякий нрав, у некоторых людей в дружбе нет верности [Акулова, 2003, с. 178].

Собака выступает спасителем людей от голода, она выпросила у Бога несколько зерен, и с тех пор человек в благодарность кормит ее из руки: *Ийт айдар дежсет: «Кижининг балдары кѳп лѳ болзын, кѳлынанг курсак келижер»*. «Собака говорит: «Пусть у человека детей много будет, из руки его пища достанется», – говорят» [НПА, 2011, с. 87, 88].

В отличие от кошки, которая пожелала быть рядом с человеком вместо его собственного ребенка, собака весьма дружелюбна к своему хозяину, кроме того, у нее язык «целебный»: *«Алтай улус ийт азыраар. Ийт айдар: «Ўрен-барказы кѳп болзо кайдат, кѳлыбудун јалап, курсагын блаап јип јѳрерим, балдарын јалаарым»*. *Онын учун бистинг улус ийтти кандый да болзо, азырап јат. Кискеге бу ажанар айагын улус качан да бербес, ол јаман, быјар деер, јескинин*

јат. А ийтти улус сѳѳп јат. Ийттинг тили эм деер. Ийттен бир де байланбас. Кандый бир јаан шырка болзо, ѳнѳтийин ийтке јаладын јат, ол шыркалу јерди. Онон шырка јазылып јат» [АКК, 1994, с. 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, намеренно собаке дают полизать, это место с ранкой. Тогда ранка быстро заживет». В алтайских текстах собака представляется как благородное животное, друг человека, поэтому она достойна кормления с рук человека.

Некоторые алтайцы держат кошку в доме лишь по одной причине: она приносит пользу – ловит мышей. Люди по отношению к этому домашнему животному не проявляют своих чувств, так как, по представлениям алтайцев, кошка не должна занимать важного места в жизни человека.

Таким образом, в основе многих легенд и мифов о животных лежит мифологема сотворения животных добрым и злым божеествами (Кудаем, Ульгеном в соперничестве с Эрликом). Животными Эрлика считаются медведь, соболев, кабарга, коза, верблюд, корова.

Этиологические мотивы алтайских легенд о животных описывают то, каким внешним обликом наделило божеество тех или иных животных, например: почему у бурундука на спине полосы, у барсука на лбу залысина, у зайца уши черные, у марала под глазами отметины, у косули сзади белые пятна; почему летяга во время грозы прячется под деревом; почему сурки уходят в норы и т. д.

В легендах и мифах алтайцев мифологема грешных животных реализуется в эпизодах сюжетов, как Бог (Кудай) после сотворения спустился на землю, чтобы понаблюдать, как живут его птицы и звери, довольны ли они своей жизнью. Божеество наказывает тех животных, которые нарушили его предписание, порядок в мироустройстве. В результате наказания за преступление или поощрения за достойный поступок появились некоторые изменения во внешнем облике или повадках животного. Через образы животных осуждаются различные недостатки человека: через образ барсука – хвастовство; образ медведя, попросившего пятый палец, – грубая сила, отсутствие ума; образ бурундука – воровство.

В мифологических сюжетах о животных прослеживается антропоморфизм образов, они повествуют о превращениях человека в животное. В медведя превращается заблудившийся в лесу человек; в сурка – охотник, выстреливший в любимую птицу Кудая (бога) – ласточку (в разных вариантах мифа – в коршуна, орла); в летучую мышь – шаман, не вылечивший сына божества; в летягу – божество, нечаянно пнувшее в глаз сына божества (или своровавшее у божества колокольчик); в бурундука – укравший у божества корову; в зайца – дочь божества, которая становится почитаемым идиолом у алтайцев.

Животные и птицы, по мифологическим представлениям алтайцев, бывают «чистыми» (святыми, добрыми) и «нечистыми» (дьявольскими, проклинающими, злыми). К «нечистым» относятся птицы хищные и вредоносные (*кускун* ‘ворон’, *каргаа* ‘ворона’, *сангыскан* ‘сорока’, *уку* ‘сова’, филин), к «чистым» – *күүле* ‘голубь’, *күүк* ‘кукушка’, *шонкор* ‘сокол’. Так, кумандинцы относили к чистым птицам ласточку (*карлагаиш*), голубя (*күүле*), перепелку (*пöдне*), коростеля (*тартал*), рябчика (*сынма*), тетерева (*куртук*) – они все предназначены людям для еды [АИФЛ, Диосеги, Сатлаев, Алексеев, № 37, л. 44].

Оппозиция «чистый» – «нечистый» касается не всех птиц, некоторые из них никак не вовлечены в данное противопоставление. Эта оппозиция возникает на основе тех произведений, легенд и мифов, которые связаны с мифологемой сотворения мира и человека.

Птицы выступают культурными героями, демиургами, добытчиками огня. Гуси и утки, олицетворения всех начал в мире, добывали ил со дна океана и таким образом сотворили землю. Наблюдение за птицами, ныряющими в воду, у человека породило фантазию о том, что именно они достали землю со дна океана. Отождествление птиц с божествами, безусловно, можно объяснить тем, что они, в отличие от всех представителей живых существ на земле, обладают способностью летать высоко над землей. Они стали символом и олицетворением бога-творца, особенно такая ассоциация связывалась с птицами с белыми оперениями.

Рябчик является самым мелким представителем тетеревиных. В лесу его сложно спутать с другими тетеревиными птицами, от которых он отличается не только небольшой величиной, но и достаточно узнаваемым окрасом. Несмотря на пестрое, «рябое»

оперение, от которого птица и получила свое русское название, уже с небольшого расстояния рябчик кажется однотонным, серо-рыжеватым. Рябчик – птица оседлая, обитающая на земле. Поскольку рябчик, как и все тетеревиные, в основном питается растительностью, то летом часто обитает в густых зарослях травы, а зимой зарывается в снег, чтобы перезимовать, провести холодное время или спрятаться от хищников, от которых он сильно страдает круглый год.

Миф о рябчике известен многим народам, он встречается и у северных групп алтайцев (*сымда* – алт., *сынма* – куманд., *сынма*, *шонош* – чалк.). Внешние особенности и повадки этой птицы отразились в несказочной прозе.

В двух вариантах этой легенды, записанных у кумандинцев и чалканцев, божество падает с коня, на котором он ехал по лесу. В кумандинском тексте говорится: «Дьайачи (букв. Создатель) сотворил всех птиц. Рябчик (по-кумандински *сынма*. – 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» [АИФЛ, Диосеги, Сатлаев, Алексеев, № 134, л. 168, 169].

В чалканском тексте «Шонош» исходным мотивом является задумка Бога осмотреть свой мир, 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» [ЛСА, 1994, с. 63, 64]. Далее сюжет мифа «Шонош» контаминируется с сюжетом, где рябчик, не явившись на собрание, устроенное Кудаем (Дьайачи), пересчитывает все живое на земле. Этот мотив встретился нам в мифе о летучей мышь (см. выше). Божество вызывает на сход всех птиц, но летучая мышь не является. Отказавшись прийти на

собрание, она оказывается не в числе птиц и не в числе зверей. Если в мифе о летучей мышке божество в наказание создает ее ни птицей, ни зверем, то в мифе о рябчике божество в наказание уменьшает эту птицу: «Привели рябчика. Разгневавшийся Бог спрашивает у рябчика: “Почему заставляешь людей три дня ждать? Почему не являешься, когда созывают всех? Что ты делал, чем занимался?” Рябчик сказал, что считал, чтобы узнать чего больше на земле: в первый день камней или рыб, во второй день – звезд или кочек, в третий день – мужчин или женщин. Богу не понравилось то, что рябчик при подсчете к женщинам причислил мужчин, которые живут по мнению женщин. Бог задумался. Он подумал, значит и он, слушаясь свою мать, соглашаясь убить рябчика, сам попадет в число женщин. Подумал и сам вынес решение: рябчика не убивать, но сделать его меньше размером, размах крыльев уменьшить, чтоб при взлете было меньше шума. Бог белое мясо рябчика разделил всем зверям и птицам. У любого зверя и птицы есть кусочек белого мяса рябчика. Мясо рябчика не взяла себе сова. Рябчик взлетел, от него раздался слабый шум, и он почувствовал свой легкий вес. С тех пор считается, что рябчик хоть и маленький, но сумел провести бога, он оказался умней его. Сова не взяла мясо рябчика, зато сохранила бесшумный, легкий полет» [ЛСА, 1994, с. 63, 64].

В алтайской легенде дергач подсказывает, как добыть огонь. Кроме того, этаптицанемоглавзлететь, идет потраве и ругает журавля: «Длинноногий, тонкошей, лысоголовый, большеголовый». Дергач ушел. «А что же говорит дергач?» – сказали птицы и послали за дергачом сову. Сова прилетела и прислушалась, дергач, сидя, сам собой разговаривает: «Зря тараторит, огонь-то добыть не умеет, не знает твердость камня, не знает твердость железа, только надо мной господин, теперь вот поясницу вывихнул». Услышала это сова, вернулась и птицам рассказала, они, взяв самое твердое железо, самый твердый камень, ударили друг о друга, появился огонь. С тех пор научились добывать огонь. Собравшиеся там птицы присудили журавлю: «Каждый раз при перелете в теплые края журавль за то, что дергачу вывихнул поясницу, обязан, посадив себе на спину дергача, увозить, из теплых краев точно так же должен обратно привозить». С тех пор журавль возит дергача (в другом мифе – коростеля) [АФ, 1988, с. 174–176].

Мифологический мотив «почему у дергача спина с горбинкой» (*тарталды пели кайрыл парган*) в чалканской легенде «Журавль»

(«Турна») связан с сюжетом о собрании птиц. Кудай собирал всех зверей, птиц, чтобы обсудить, как добыть огонь. Дергач явился на собрание последним, журавль, заносчиво сделав ему замечание, так пнул дергача по спине, что у того поясница вывихнулась [АФ, 1988, с. 156; НПА, 2011, с. 145].

Журавль был зайсаном. На любой зов его, все звери и птицы собирались. За то, что он понапрасну тревожит лесных жителей, коростель возмутился и предложил журавлю, оставить свой пост. Журавль рассердился, своими длинными ногами с острыми когтями пнул коростеля (дергача). 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 [ЛСА, 1994, с. 59]. В рассмотренном тексте вместо филина, указанного в мотиве, переизбирают журавля. Пострадавшим оказывается коростель, в варианте этого мифа пострадавший – дергач. Здесь осуждается заносчивость журавля, являвшегося зайсаном.

Божество награждает (редко – наказывает) живущую у воды птицу, определяя ее нынешний облик (хохолок, клюв, окраска перьев, голос). Так, в чалканском тексте летяга и филин поспорили: чей голос лучше. Филин выиграл, его голос оказался лучше.

Летяга пошла к Дьайачы (Творцу). Дьайачы сказал: «Я, когда создавал птиц, всем 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 твое 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, с. 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 издает голоса”» [ЛСА, 1994, с. 63, 64]. Этиологизм этого мифа заключается в объяснении, почему летягу не слышно после первого грома. По представлениям алтайцев, первый гром – это голос Создателя (Дьайачы), после него наступает лето и Дьайачы отдыхает, его нельзя беспокоить. Поэтому, как считают алтайцы, летяга рано уходит в нору [ПМА, Манзыров, № 540].

В легендах объясняется то, как птицы научились петь. В фольклоре алтайцев имеются тексты о соловье, синице, вальдшнепе, коростеле. Коростель, или дергач, – перелетная птица из семейства пастушковых. О коростеле (*талтар* – алт., *тартый куш* – куманд.) существуют мифы, как коростель научилась издавать звуки «тарт-тарт» [НПА, 2011, с. 450, 451], и сказки-мифа «Коростель» («Талтар») [АНС, 2002, с. 82–87]. В основе мифа-сказки о коростеле лежит сюжет о перекочевке Ай-каана на летнее стойбище. В пути кобылица из стада застряла в болоте, коростель решил помочь слугам выгнать животное. В концовке мифа-сказки присутствует этиологический мотив о том, почему коростель кричит: «Тарт-тарт!»: «С того дня коростель, напуганный Ай-Кааном, будто помогает вытянуть кобылицу из болот: – За голову та-рт, за ноги тарт, та-рт, та-рт, та-рт, та-рт! – постоянно так кричит, оказывается!» [АНС, 2002, с. 86].

В других версиях этого мифа спор идет между жаворонком и перепелкой (*малан-келен/кырлан* ‘жаворонок’ – алт., куманд., чалк. *бөднө* ‘перепелка’ (*пөднө* – чалк., *пөдөнө* – куманд.)). «Жаворонок и перепелка поспорили о том, кто утром раньше встанет. Жаворонок, проснувшись раньше и услышав, какие звуки вокруг издаются, научился их издавать. Перепелка проспала. Когда она проснулась, люди из болота вытаскивали теленка и кричали: «Тарт-тарт!» Она и научилась издавать эти звуки» [НПА, 2011, с. 450, 451, вар. 1 текста 59].

В чалканском тексте звуки «*тарт-тарт*» научилась издавать птица дергач (в народе так называют коростеля). Коростель, или дергач, в чалканском языке – *тартал*: «Соловей, чибис и дергач, чтобы научиться языку, отправились в город. Идут, [слышат –] заржал жеребенок: “Ии-го-го”. Чибис услышал это и начал подражать, с тех пор эта птица стала петь “Ии-го-го” и стала называться чибисом. Дергач и соловей пошли дальше. Видят: корова жует висящую рубаху. Один человек, увидев это, стал кричать дергачу: “*Тарт, тарт!*” (“Тяни, тяни!”). Услышал это дергач и стал повторять “*тарт-тарт*”, и с тех пор стал петь “*тарт-тарт-тарт*”. Соловей сказал: “Я такому языку не буду учиться, я буду учиться красноречивому языку”, – и пошел дальше. Дошел до города, народу много, о чем только не говорят, даже ночью не спят, ходят, разговаривают, оказывается. Соловей, пока слушал эти разговоры, стал красноречивым, поэтому голос соловья очень красивый»

[НПА, 2011, с. 451, вар. 4 текста 59]. Наименования птиц, издающих звук «тарт-тарт», в этих текстах варьируются. Какая птица на самом деле издает такие звуки?

Кудай наказывает, проклиная кедровку (*тарал*) за ее повадки: она небрежно шелкала и разбрасывала кедровые шишки (см. миф о бурундуке и кедровке). Эта птица относится к семейству врановых. Окраска оперения кедровки позволяет ей практически полностью сливаться с окружающей средой – таежными зарослями. Это не очень крупные птицы, несмотря на свою скрытность, они часто бывают уязвимы перед хищниками. Полет у кедровки тяжелый, крылья жесткие. Поэтому ей нужен отдых даже после небольшого перелета.

Кудай наказал ее за это, и теперь, когда кедровка шелкает кедровые орехи, она вечно голодная и жалобно кричит: «*тырык-тырык!*» Приведем цитату из текста «Бурундук и кедровка», где Кудай проклиная кедровку: «*Көрмөстө, сенде, тишке келгедий эт жок болзын, торологон бойы торо ло жүрзин, калактап ла жүрзин!*» – *деп шыпшап салды. Ол өйдөн бери тарал мөштөрдөги кузукты «тырык-тырык!» – деп ачынып, калактап жүрген эмтир.* ‘«У тебя, кёрмёса, чтобы не было мяса, чтобы зубами ухватить, сама голодная, вечно голодной ходи, вечно кричи!» – так заговорил. С той поры кедровка орехи с кедра с жалобным криком «тырык-тырык!» обиженно [бросает], оказывается» [НПА, 2011, с. 162, 163].

Согласно другому сюжету, кедровка не стала женой павлина – *алтын тонус* из-за того, что она украли у божества Кудая выращенные им кедровые шишки. За это Кудай проклял кедровку: «Раз ворует, пусть даже ты и красивая, быть тебе худой, раз не даешь плодам созреть, питайся семенами» [АНС, 2002, с. 73].

В соловья превратилась женщина, которая копала кандык (растение, лат. *Erythrōnium sibiricum*) и сокрушалась о том, что мало кандыка. В своей песне эта птица все время поет о своей работе [АФ, 1988, с. 157]. Через образ женщины, выражающей недовольство тем, что она добывает себе на пропитание, и превращающейся в соловья, осуждается человеческая жадность.

Бог, создав дятла (*томуртка*), не определил, чем он будет питаться. Дятел пошел к богу узнать, чем ему питаться и как жить. Дьайачы подсказал, как дятлу своей хитростью добывать себе пропитание: «...Ты садись на дерево, цепляйся когтями за кору,

держишь в вертикальном положении, долби клювом дерево и, как увидишь под корой насекомых или червей, кричи: “Эй, люди, сегодня свадьба, Кара-Каан свою дочь замуж выдает, надевайте бобровые шапки, шубы с собольевыми воротниками, выходите на праздник”. Как выглянут насекомые и черви из своих норок, вытаскивай их и питайся. Так будешь жить» [ЛСА, 1994, с. 67]. Здесь Кара-Каан – выдуманный сказочный персонаж-хан.

У вальдшнепа существует два наименования: *токлокжаак* – букв. ‘твёрдая щека’ и *тенгеринин текези* – букв. ‘небесный козёл’. Судя по описанию этой птицы, речь идет о вальдшнепе (другие названия: или крехтун, или сломка, или боровой кулик (устар.)). Именно вальдшнеп кладет 4 светло-серых или охристых яйца с бурыми и серыми пятнами. На лету вальдшнеп испускает своеобразные, слышные на расстоянии 200–260 м крики. Если пути двух, а иногда и трех, самцов встретятся, то они вступают в воздухе в короткую схватку. Чалканцы и кумандинцы называют вальдшнепа или кулика (бекаса), *корумжык*.

Самка вальдшнепа высиживает по 4 птенца в год, но не всегда удаётся птице сберечь своих птенцов от разных хищников: лис, змей. Пение вальдшнепа грустное, эмоциональный тон грусти и отчаяния передается в звуках, издаваемых им [НПА, 2011, с. 166–169].

В тексте «Вальдшнеп» (*Токлокжаак*) звукоподражательные слова иногда варьируются. В следующем примере пение вальдшнепа звучит по-другому: «– *Тын кайрал! Тын кайрал!* (букв. “Душу жаль! Душу жаль!”) Затем снова в небо взмывает» [НПА, 2011, с. 449].

В чалканском тексте кулик причитает, говоря те же слова, но кричит «кр-рр!»: *Кырлан пала ас теп эс үжүп шыгала, товон өдө түштыт: «Ташка түшсе, пудым кайрылзын, муска түшсе, танам тайрылзын, пөднөнин пөрүкке толо, тарталнын таарга толо, корымжыктын коргышка толо, менде ле тьылдын төрт, тьылдын төрт, «кр-рр» – теп, төвөн түштыт.* ‘Бекас (кулик), сокрушаясь, что у него мало детей, взлетел вверх и оттуда падает вниз со словами: «Если упаду на камень, пусть нога вывихнется, если упаду на лед, пусть нос разобьется, у перепелки детей полная шапка, у дергача – полный мешок, у вальдшнепа – полный котел, только у меня в году четыре, в году четыре, «кр-рр». Так, причитая, падает вниз. Затем, сказав: «Жизнь свою жаль, жизнь свою жаль», направляется ввысь’.

Сюжет о раскрашивании птиц или животных присутствует в алтайской легенде «Золотой павлин» («Алтын тонус») сороку выдали замуж за золотого павлина, тот, желая будущую жену красиво разодеть, приделал ей два своих пера. Крылья ее в нескольких местах заперил [АНС, 2002, с. 75]. 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 сунул голову снегиря в огонь, голова снегиря стала красной, а у филина глаза так и остались круглыми и глубокими [АФ, 1988, с. 158, 159]. Филин проявляет свою агрессивность по отношению к снегирю.

Персонаж превращается в кукушку. Это происходит так быстро, что одна нога остается необутой или одна коса незаплетенной. Поэтому у кукушки ноги или крылья разные. В диалектах алтайского языка: *күүк* – алт., *күкек* – куманд., *көкөк*, *көдөк* – чалк. Кукушка – эта перелетная птица, одна из самых мифологизированных орнитоморфных образов с явно выраженной женской символикой. Главными персонажами алтайских легенд выступают обиженные дети или обездоленные сироты.

«Жили брат с сестрой без отца и матери. Две сироты. Питались, чем могли. Однажды брат пошел добывать им пропитание, и в местности Дьюс-Тыт он погиб. У брата была жена. Она обижала девушку. Когда девушка, обернувшись кукушкой, полетела к дымоходу, сноха стащила с одной ее ноги обувь. Из-за этого теперь у кукушки одна нога желтая, другая – красная. Вылетев через дымоход, она отыскала тело брата в местности под названием Дьюс-Тыт. С тех пор она поет: “Дью-тыт! Как сёёк! Дью-тыт! Как сёёк!” (“Засохшая лиственница! Сухая кость! Засохшая лиственница! Сухая кость!”)» [НПА, 2011, с. 446].

В основе анализируемого мотива лежит морально-этический императив, осуждающий проявление жестокости по отношению к сиротам, который существовал в традиционном алтайском обществе. Тема взаимоотношения родителей и детей также отразилась в легендах и мифах о кукушке. В них в образной форме иллюстрируется то, насколько важна роль матери в воспитании детей. Негативное отношение к детям со стороны матери или к матери со стороны детей может привести к тому, что пострадает кто-то один.

В кукушку превращается девочка, к которой плохо относилась мать: «Кукушка сначала была девочкой. Ее мать относилась к ней плохо. Дочь обиделась и, сказав, что превратится в кукушку, стала кукушкой и улетела через дымоход. Мать попыталась поймать ее: схватила ее за ногу, в руках остался один чулок. Чулок красного цвета. С тех пор у кукушки одна нога красная, другая белая» [Вербицкий, 1893, с. 165; НПА, 2011, с. 447].

Двое подростков или молодых людей ищут друг друга, перекликаются (или один из них зовет другого): девушка – пропавшего (умершего) брата или жену брата; брат – сестру или брата; один из них или оба превращаются в птиц.

Двое – брат и сестра прислуживали у богачей. Брат летит на поиски пищи в долину и умирает, не найдя пищи. Сестра его, оставшись в доме мачехи, не выдержав жестокого обращения хозяйки, превратилась в кукушку и улетела через дымоход. «В руке [хозяйки] одна обувка осталась. Ноги птицы разными стали: одна нога красная, другая желтая. Когда она брата искать прилетела – он под высохшим деревом мертвый лежал, его кости лежали. Только его засохший череп и глазницы остались. Увидев кости брата, кукушка 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, с. 164].

В кукушку превращается женщина-мать пятерых мальчиков (в другом варианте одной непослушной девочки), которые не принесли воды ей, когда она больная лежала в постели: «У одной женщины было пятеро детей, пять мальчиков. Однажды она заболела. Когда она попросила своих мальчиков принести воды, они не принесли. Сама она не могла встать. Наконец самый младший ее сын, взяв котелок, побежал за водой. Но когда он вернулся, матери дома не оказалось. Пока он ходил за водой, оказывается, его мать, обернувшись кукушкой, улетела из дома. Мальчик остался стоять на месте, держа в руках котелок. У нее одна нога была в желтом чулке, поэтому у кукушки одна нога желтая, другая – красная» [АИФЛ, Диосеги, Сатлаев, Алексеев, № 86, л. 139].

В тексте «Почему кукушка перестала выкармливать своих птенцов?» объясняется поведение птицы, бросающей своих птенцов. Причиной этому оказывается то, что кукушка, отговариваясь тем, что хочет высидеть птенцов, не пришла на большой праздник

птиц, устроенный Кудаем, поэтому божество прокляло ее за этот проступок так, чтобы она не выкармливала своих птенцов [НПА, 2011, с. 165, 167].

В варианте этого мифологического сюжета также речь идет о собрании птиц и женщине, которая не явилась на собрание, так как у нее был грудной ребенок. Люди прокляли эту женщину, отобрав у нее ребенка. Кудаю это сильно не понравилось, тогда он проклял всех: вместе с этой женщиной он всех превратил в птиц, проклял так, чтобы они на природе пели, распевали. С тех пор человек по имени Кююк (букв. ‘Кукушка’) по проклятию людей имеет обыкновение голосисто петь на природе весной и до середины лета, по проклятию Кудая остался птицей – так бывает. Остальные люди тоже, как и кукушка, остались по обыкновению петь на природе [НПА, 2011, с. 447].

Как видим, в легендах и мифах в образной форме осуждается слушание персонажа, звучит тема божественного возмездия за неповиновение и нарушение порядка, установленного божеством. По поверьям алтайцев, как и русских, кукушка, поющая возле дома, – к смерти или к несчастью.

Борьба с холодом и голодом – одна из важнейших проблем человечества. О том, как добывали огонь, люди сочинили множество легенд и мифов. В мифологиях разных народов добытчиками огня выступают птицы: ласточка, дятел, журавль. Птицы участвуют в сотворении земли, добывании огня для людей, т. е. выполняет функцию культурного героя.

У глухаря красные глаза оттого, что он плакал, когда все птицы улетели в теплые края, а он остался один [Легенды и мифы..., 2006, с. 17–18]. В другом тексте «Глухарь» («Шай»): глухарь (*шай*) пошел 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, с. 164]. Чалканцы называют эту птицу *шьай*, алтайцы – *чай*, кумандинцы – *селей*, *шай*.

В другом тексте «Почему глухарь зимует здесь?» объясняется почему местом обитания глухаря являются алтайские горы. 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» [ЛСА, 1994, с. 62; АФ, 1988, с. 164].

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

Ворон (*каргаа*) – птица, сотворенная божеством, была послана им за эликсиром бессмертия для человека. В легендах о сотворении земли и человека, в Верхнем мире Юч-Курбустан добыл воду и отправил ворона доставить ее народу. Но ворон по пути соблазнился падалью (в которую перевоплотился Эрлик-бий) и пролил воду, отчего появились вечнозеленые деревья [НПА, 2011, с. 410]. В другом варианте легенды также говорится, что на поиски эликсира Юч-Курбустан отправляет ворона. Ворон летел, набрав в «клюв воды, но, увидев по пути падаль, каркнул. Вода пролилась, брызги упали на деревья – на кедр, ель, можжевельник, ставшие после этого вечнозелеными» [НПА, 2011, с. 85].

Поскольку мы уже рассматривали данный мотив с сюжетом о сотворении земли и человека, здесь лишь отметим, что это мифологизированная птица, у которой подчеркиваются демонические черты: черный окрас, злое карканье, выклевание глаз своей жертвы. Ворон, как и в русском фольклоре, представляется вещей птицей. Считается, что вороны криком предвещают горе. Эта птица имеет черную окраску, поэтому противопоставляется птицам с белым окрасом так же, как злое, нечистое – добрым, кротким и святым. Данное представление отразилось, помимо легенд о сотворении земли и человека, в поговорках о людях, опасных, злобных, приносящих беду или просто вызывающих тревогу: *Кускун кускуннын кӧзин ойбойтон, / Кижси кижсинин кӧзин ойтон* ‘Ворон ворону глаза не выклюет, / Человек человеку глаза выколет’. Аллегорический образ вороны (*карга*) распространяется и на хвастливого задиру, болтуна и сплетника: *Карга-танма картылдап: «Карчаганы мен тептим», – деди* ‘Проклятая ворона, каркая: «Ястреба я долбанула», – сказала’.

Таким образом, этиологические мифы в легендах о птицах утверждают идею создания богом мира и всего живого на земле. Бог, сотворив птиц, определив им голоса, внешний вид и повадки, наказывает тех, кто каким-либо образом ослушался, нарушил его предписание, порядок. Через художественные образы птиц

утверждается идея мирового порядка, установленного богом свыше. Наряду с предписательной функцией мифы выполняют и аксиологическую: во многих текстах несказочной прозы осуждаются человеческие пороки, поступки, в частности: непослушание старшим, жадность, хвастовство, задиристость, грубость, пьянство. Особое внимание уделяется теме сиротства, утверждению предписания не обижать бедных детей-сирот. Мифологема превращения человека в птицу, обычно сироты, обиженного людьми, возможно, имеет иносказательное значение «уйти в иной мир».

В мифологической картине мира алтайцев прослеживается деление на «чистых» и «нечистых» птиц. К «нечистым» отнесены птицы, имеющие способность кликать беду, проклинать человека за содеянное им зло, нанесенный природе ущерб. «Чистые» птицы, какими являются ласточка, дергач и т. д., являются помощниками бога в устройении мира, они добывают для людей огонь, спасают ковчег Ноя во время потопа.

Тема добывания огня является составной частью этиологических легенд о сотворении мира, а также формирует самостоятельные тексты. Добытчиками огня являются перелетные птицы, а также божество Верхнего мира – Кудай (Ульген). Первый огонь получен трением или высеканием; некий персонаж дарит огонь или показывает, как его получать, учит готовить еду на огне; огонь получен от молнии. В мифе, записанном и опубликованном В. В. Радловым, подсказчиком, как добыть огонь, оказывается божество Ульген, которое представляется в образе старика с длинной бородой. Он подсказал, как высечь огонь путем трения камня о камень [Образцы..., 1866, с. 123; НПА, 2011, с. 142, 143].

Тема об изобретении огня характерна и для сюжета о том, как птицы собрались и решают, как добыть огонь. Они спросили у божества, но он не знал. Одна маленькая птичка сказала: «Если потереть камень о железо – огонь появится». Дьбайчи, взяв камень, потер [им] о железо, огонь засверкал. С тех пор эту птицу называют Отык шакыш (букв. “Огонь высекающая”) [НПА, 2011, с. 435]. В тексте не указано наименование этой маленькой птицы, подсказавшей божеству, как добыть огонь. В концовке объясняется, почему эту птичку, которая высиживает птенцов кукушки, называли *отык шакыш* – букв. «огонь высекающая».

В чалканском тексте роль персонажа, подсказывающего, как добыть огонь, выполняет дергач: «Кудай создал все, но не знал, как добыть огонь. Потом, собрав всех зверей, всех птиц, которых он сам создал, спросил: “Кто умеет добывать огонь?” Далее сюжет о добывании Кудаем огня для людей контаминирует с этиологическим сюжетом о том, почему у дергача вывихнута поясница [АФ, 1988, с. 174–176; НПА, 2011, с. 145]. В радловском тексте то, как достать огонь для человека, подсказывает Ульгену лягушка. Она говорит ему, что огонь появится, если камни, потеряв друг о друга, поднести к сухой траве [НПА, 2011, с. 74, 75].

Алтайцы пользовались народным календарем, в основе которого лежит 12-летний животный цикл. 12-летний цикл состоит из наименований животных: мышь (*чычкан*), корова (*уй*), тигр (*бар*), заяц (*койон*), дракон (*улу*), змея (*жылан*), лошадь (*ат*), овца (*кой*), обезьяна (*мечин*), курица (*такаа*), собака (*ийт*), кабан (*какай*). Образы животных выступают своеобразным мифологическим кодом, на основе которого сложился календарь, их наименования использованы в номинациях 12-летнего цикла. Наименования некоторых животных дали названия месяцев, например: *сыгын ай* ‘месяц оленя’ – сентябрь, *кочкор ай* ‘месяц горного барана’ – февраль. Язык задействовал зооморфный код культуры в номинациях концепта времени.

По мифологии алтайцев, происхождение 12-летнего животного цикла связано с мотивом сотворения земли и человека, речь идет о событиях, происходивших после Потопа. Календарь был создан Кудаем после потопа: «На Алтае произошел потоп, погибли звери и птицы... от зверей осталось только 12 животных, которые потом вошли в 12-летний цикл, ...весь Алтай был усеян костями погибших птиц и зверей, некуда было потник положить» [НПА, 2011, с. 218, текст № 25].

После Потопа Кудай собрал животных, обладающих волшебной силой, поделил их на четыре группы, чтобы некоторых из них отправить на небо: «Разделитесь на четыре группы. Всем нельзя жить на Алтае. Некоторые из вас станут “небожителями” *дьайучы*. Другие станут их “противниками” *ойтү болор*». Далее по общему согласию и решению самих животных каждый из них избрал то место, где ему удобно жить. На небо ушли жить *Мечин* ‘Обезьяна’, *Уулу* ‘Дракон’, *Бар* ‘Тигр’, т. е. те животные, которые

не обитают на Алтае. *Мечин* зимой живет на небе – здесь имеется в виду созвездие Плеяды, летом – на земле, в холодных источниках. *Уулу* также летом живет на земле, зимой – на небе. *Бар* сказал о себе: «Я хочу, подобно человеку, держа свое весло, плыть по морю, держа свою плетку, ездить по тайге, но жить буду на небе», т. е. *бар* может ходить по морю, земле и летать по воздуху. Остальные животные, которые вошли в 12-летний календарь, по собственному желанию остались жить на земле. Трое животных – *чычкан* «мышь», *койон* «заяц», *дьылан* «змея» – остались дикими. Остальные – *уй* «корова», *ат* «лошадь», *кой* «овца», *такаа* «курица», *ийт* «собака», *какай* «кабан» – стали домашними. Характеристика каждого животного, вошедшего в год, косвенно указывает на характер каждого из 12 годов, названных в честь 12 животных.

В тексте «Когда на земле был потоп» (*Жердин үстінде жайык болордо*) божество определяло судьбу животных, решало также вопрос о том, быть им смертными или бессмертными. Дьайучи спросил у животных: «Половина из вас хочет быть бессмертными или вы все хотите быть смертными?», тогда мышь возразила, что «если умирать, то надо всем умирать. Если жить, то надо всем быть живыми» [НПА, 2011, с. 123]. Тогда божество напомнило мыши о том, что она прогрызла дно ковчега, когда до окончания потопа оставалось 4 дня: «<...> До сорока дней осталось четыре дня. “Берегите плот!” – так я говорил, “умирать – так всем умирать!” – [так] сказав, ты прогрызла дно плота. Ты, мышь, чуть было всех животных не потопила. Мышь, соскочив, сказала: “Зачем мне, перегрызшей дно лодки, когда земля была морем, стремиться в небо?” Тогда мышь, не сказав, куда пойдет, побежав в сторону, юркнула в землю» [НПА, 2011, с. 123].

Мифологический мотив о мыши, вошедшей в 12-летний животный календарь, распространен среди тюркских и монгольских народов, а также среди китайцев. В фольклоре других народов представлен сюжет о том, кто из животных первым увидит солнце. В алтайских текстах больше внимания уделяется тому, как мышь вошла в год, поэтому мотив мы обозначим так же: «Как мышь вошла в год» (*Чычкан жылга киргени*).

Цикл начинается годом мыши. Это маленькое существо вошло в календарь благодаря своей хитрости. Мышь участвует в состязании животных: кто первым на рассвете увидит солнце. Мышь вступает

в спор с верблюдом и выигрывает пари. Это животное начинает 12-летний цикл, а завершает его кабан, проигравший состязания, устроенные за «вхождение животных в год», и в конце концов его поставили в конец цикла [АКК, 1994, с. 54].

В тексте «Как мышь вошла в год» (*Чычкан жылга киргени*) отсутствует этиологическая концовка о включении мыши в год, есть сюжет о споре верблюда с мышью [АНС, 2002, с. 399]. Мышь попросила Дьылчы (букв. ‘распорядителя годом’) принять ее в год; тот послал ее ко Льву; она попросила ее не убивать, пригодится; когда Лев попал в железный капкан, Мышь перегрызла ремень; Лев послал ее к Верблюду; Верблюд предложил устроить состязание, кто завтра первым увидит солнце; Мышь забралась ему в ухо, увидела первой; Дьылчы ввел Мышь в год, а Верблюда вывел [Там же, с. 93–95].

Мышь и верблюд спорят, кто получит 12-й месяц; мышь сидит на горбу медведя, но смотрит на запад, видит лучи на горах; с тех пор есть год мыши [Гарф, Кучияк, 1978, с. 46–48]. У чалканцев есть сюжет о том, как кабарга и лось заспорили, кто раньше увидит восход солнца. Кабарга легла лицом к западу, а лось – к востоку. Кабарга увидела восход раньше [АФ, 1988, с. 165, 166].

Бурундук (ласка, пищуха, лиса) спорит с другим персонажем-животным (медведем, лосем, пумой, змеей), должны ли быть свет и тепло либо тьма и холод. Лиса предложила, чтобы в году было 12 месяцев, в месяце – 30 дней. Все звери собрались, только ласка (*токтонок*) не пришла. На собрании обсуждали то, какими должны быть год и месяцы, сколько в них дней. Медведь предложил сто лет считать одним годом, в году сто месяцев будет, в месяце – сто дней. Лиса не согласилась и предложила: «Пусть в году 12 месяцев, а месяце 30 дней будет». Все звери согласились [МАЭ, ф. 11, д. 106].

В легенде «О ласке – токтонок» животные спорят о том, насколько долго должны длиться год, зима, ночь или иные периоды времени, должны ли холод и тьма сменяться теплом и светом. Звери устроили собрание, чтобы установить продолжительность года, месяца, дня. Медведь предлагает год длиною сто лет, в году сто месяцев, в месяце сто дней; все замолкают. Маленький зверек ласка предложила сделать в году 12 месяцев, а в месяце 30 дней, и все согласились с ее мудрым предложением: «Ласка, как оказалось, все слышала. Она просто немного опоздала на собрание. И вот,

выбираясь из кучи зверей, она уже возбужденно заговорила: “Так дело не пойдет! Уж слишком долгим будет год, в сто лет. Ведь ни один зверь не сможет прожить свой век! Не лучше ли сделать в году двенадцать месяцев, а в месяце тридцать дней” <...> Наконец-то установили они счет времени. Теперь каждый из них сможет считать свои годы, месяцы и дни, которые предложила на собрании ласка (токтонок)» [Легенды и мифы..., 2006, с. 26].

В другом сюжете лиса помешала медведю правильно пропеть слова благопожелания. Медведь пел: чтобы летних дней было больше, зимних дней – меньше. Когда лиса вспугнула медведя, он забыл, о чем просил. Лиса его обманула, подсказав неправильные слова: чтобы лето было жарким, ночь – короткой, день – долгим пусть будет... Создатель календаря рассердился на медведя и сказал ему: «Зимой будешь спать и только летом будешь ходить» [Тюхтенева, 2009, с. 71].

В годовом цикле различаются четыре сезона: весна, лето, осень, зима. Новый год отмечали с наступлением весны. Месяцы года в народе имели свои названия, отразившие приметы данного сезона или характер сопутствующих ему работ. У алтайцев названия месяцев отличаются характерными особенностями. В их основе лежат названия животных, наименования сезонов, обозначения, связанные с производственными процессами.

Мифы о змеях составляют отдельную тему в легендах алтайцев. В мифологическом сознании любого народа змея (*жылан*) – это воплощение отрицательного начала, хтоническое существо, имеющее отношение к потустороннему миру. Змею, как и некоторых других существ, сотворило божество подземного мира Эрлик. «...Эрлик вновь раскатал глину и стал лепить рыбу. Но как он не старался, у него не получалась настоящая форма тонкой. Крутил он свое творение и никак у него не походило на рыбу. Тогда он со злостью вдохнул душу и вместо рыбы поползла змея, играя чешуей» [Легенды и мифы..., 2006, с. 22, 23].

Змея в космогонических мифах о сотворении мира и человека предстает искусителем первых людей, из-за чего они были изгнаны из рая [НПА, 2011, с. 52, 53]. Когда Кудай проклял змея, тот стал кёрмёсом, т. е. невидимым злым духом, и человек с тех пор ненавидел его. Мифический змей был крылатым, хвостатым и даже имел голос, чтобы петь: «...*жылан жараи болгон. Кӧргӧн лӧ неме*

жажыдар. Канатту, кайзыракту, муусту, куйрукту. Ого коштой кожондозо, уни де жараи. ‘...змеи был красивым. Всякий, кто увидит его, приласкает. Был он крылатым, чешуйчатым, рогатым, с хвостом. К тому же, если пел, то и голос его был красив’» [НПА, 2011, с. 121].

По известной в мировом фольклоре легенде о потопе, змея закрыла своим телом дыру в ковчеге, так она спасла всех людей и животных. Но теперь у змеи тело вечно холодное [Акулова, 2003, с. 188].

Змея, создание божества Эрлика, вместе с другими животными вошла в 12-летний календарь алтайцев. Змея состязается с лошадыю: кто первым друг друга уничтожит. Если лошадь первой копытом задавит змею, то змея погибнет, если змея лошадь первой ужалит, то лошадь погибнет [АКК, 1994, с. 53].

Растительный мир в сказочной прозе алтайцев отражен в меньшей степени, чем животный. Мифологическую трактовку получают лишь некоторые деревья и кустарники, которые применялись в ритуальной и лечебной практике. Мифологизация растений является важной составляющей сказочной прозы алтайцев. По их воззрениям, существует дух-хозяин дерева – *агаишын ээзи*. Алтайцы признавали за деревьями способность дышать, думать, разговаривать, ходить друг к другу в гости, испытывать боль, плакать, понимать язык людей. Запрещалось рубить деревья, особенно молодые (*жаш агаиш* ‘молодое дерево’).

Существуют и поверья, связанные с деревьями. Так, если человек во сне видит упавшее дерево, то это является приметой того, что умрет близкий родственник. *Кижиги туйи јеринде агаиш кессе, јурт јерде кижиги олор. Төрөгөн дө кижиги божоордон маат јок.* ‘Если человек во сне своем рубит дерево, то в селе человек умрет. Им может быть и родственник’ [Ойроткина, 2022, с. 450].

Многие алтайские роды свое происхождение связывают с тем или иным растением, которое для них является священным. Каждый род почитает свое тотемное дерево или кустарник. А. А. Ачимова, изучавшая роль растений в обычаях и традициях алтайцев, отмечает, что своим тотемным деревом березу считали роды комдош, кыпчак, иркит, сойон; жимолость – тодош, иркит; можжевельник – кёбёк, алмат, тёлёлёс, тонгжаан; сосну – оргончы, тёлёлёс, кёбёк, сагал, дьябак, кюзен; барбарис – тёлёлёс; тополь –

тёлёлёс, ара, дьетитас, кергил, иркит, дьярык, модор, мундус, чагат, чапты; калину – комдош, тубалары (палан, тас, кара кобурчы) [Ачимова, 2012, с. 20, 21]. В текстах легенд и преданий алтайцев также встречаются сведения о почитаемых растениях: тотемным деревом у кюзенов, оргончы, тёлёсов была сосна (*карагаи*), у саалов – лиственница (*тыт*), у иркитов – рябина (*беле*) [НПА, 2011, с. 487]. Береза (*кайын*) считается священным деревом некоторых алтайских родов: очы, тодош, кёбёк, кыпчак, комдош [Там же, с. 258].

Дуалистическое мировосприятие также легло в основу мифологемы деления растений на две категории: хорошие и плохие, белые и черные, светлые и темные. В легенде сотворения земли говорится, что божество бросило вечную душу (живую воду) на деревья – появились вечнозеленые деревья. Быркан-кудай из Верхнего мира создал кедр, а Абы-быркан из Нижнего мира, подражая ему, – ель. Абы-быркан создал колючки (желтые и красные), кёрмёса, а верхний быркан – крыжовник. Верхний быркан создал коня, овцу, Абы-быркан – верблюда, корову [НПА, 2011, с. 410, вар. 3 текста 3].

Особое место в культуре алтайцев занимают почитаемые растения: можжевельник, береза, сосна сибирская. Им приписывается магическая сила, способная защищать от злых духов. В качестве оберегов от нечистой силы используются колючие кустарники: шиповник, барбарис, мордовник, крыжовник. Итак, рассмотрим мотивы, связанные с деревьями, наиболее значимые в культуре алтайцев.

Арчын ‘можжевельник’ – вечнозеленый кустарник, которому приписываются очистительные и целебные свойства. Ветки можжевельника используются в ритуальных действиях с целью освобождения от нечисти, злых духов. Согласно легендам о сотворении земли и человека, можжевельник, как и другие вечнозеленые деревья, обрел «силу» быть круглым год зеленым после того, как ворон, летевший с живой водой для оживления созданных Кудаем людей, пролил ее, увидев падаль.

Можжевельник образно отождествляют со слезами Ульгена. Почти в каждой алтайской семье круглый год бережно хранятся веточки можжевельника. Но, чтобы сорвать их, человек должен соблюдать определенные правила и нормы поведения. За можжевельником отправляются в новолуние. Как правило,

его срывает мужчина, в семье которого в течение года не было покойников. Вначале на кустарник повязывают новые белые ленты (*жалама*), кропят молоком, просят у хозяина тайги разрешения и только после этого собирают веточки можжевельника. С одного куста берут много веточек, чтобы впоследствии растение не засохло. Можжевельник нельзя срывать с корнем, не ломают его у основания, а берут, отделяя каждую веточку от основного ствола. В местах произрастания можжевельника человек ведет себя спокойно, с почтением. Алтайцы верят, что этот кустарник обладает особой очистительной и целебной силой, поэтому любой ритуал, обряд не обходится без него, веточкой растения окуривают больного человека, очищают жилище, очаг. Пастухи, чабаны во время сезонных перекочевков окуривают можжевельником жилые и хозяйственные постройки.

Можжевельник – тотемное для алтайских родов алмат, тёлёс, кёбёк, тонгжан растение. Представители рода кёбёк его называют *Бай энем* ‘Священная моя мать’. По преданию, они потеряли ребенка. Долго искали и, наконец, обнаружили под можжевельником. Он защитил ребенка от холода и голода: тот питался шишкоягодами можжевельника, пил утреннюю росу, скопившуюся у растения, спал под его кроной. В знак признательности люди из рода кёбёк благословили почитать можжевельник до тех пор, пока весь род не исчезнет [Ачимова, 2012, с. 6].

Вечнозеленое дерево, *мõш* ‘кедр’, как и можжевельник, сотворено светлым божеством. В алтайских текстах акцент делается на то, почему кедр круглый год зеленый. Кедр, как и другие деревья, стал вечнозеленым после того, как на него ворон выплеснул живую воду, добытую им по просьбе Кудая для оживления созданных первых людей [НПА, 2011, с. 410].

В другой легенде «Как образовалось земля-мох» говорится: «*Эмди Ыч-Курбустан ар-бүткен жайады: мõш агаиты, арчын агаиты. Эмди Эрлик-аба мõшкõ тўнгейлеп эткени чибидолуп калды, арчынга тўнгейлеп эткени кырчын болуп калды*». ‘Теперь Юч-Курбустаны сотворили природу: кедр-дерево, можжевельник. То, что Эрлик-аба сотворил похожим на кедр, елью стало, то, что сотворил похожим на можжевельник, *кырчыном* стало’ [НПА, 2011, с. 84, 85].

По представлениям алтайцев, ель создало божество Нижнего мира – Эрлик. Это дерево в разных диалектах алтайского языка

называют по-разному. Чтобы оживить первых людей, ворон летел, набрав в клюв воды, но, увидев по пути падаль, каркнул. Вода пролилась, брызги упали на деревья – кедр, ель, можжевельник, которые после этого стали вечнозелеными [НПА, 2011, с. 410]. Ель считается родовым тотемным деревом сёёков чус, кёбёк, сагал [Ачимова, 2012, с. 14, 15]. По примете, если ель опускает свои ветви вниз, то будет ненастье [АКК, 1994, с. 311]. ‘Ель-дерево тоже предсказывает о том, что будет долгое ненастье. Если его ветви опускаются вниз до земли, висят, то, несомненно, будет ненастье. Если стоит ненастье, то в течение всего времени ветви ели так и висят. Когда вверх приподнимутся, то снова прояснится’.

Деревья «получили» какие-либо свои свойства у Творца. Алтайцы верили, что «Жайачы, создав мир, решил понаблюдать, какую пользу могут приносить людям созданные им животные и растения. Пошел дождь. Жайачы пошел, встал под березу. У нее листья густые, дождь не проливает, человек может под ее кроной спастись от дождя. Он березу благословил: “Пусть на тебе белое платье из бересты, пусть листья твои весной распускаются рано, а осенью позже всех деревьев опадают”» [ЛСА, 1994, с. 77].

Согласно мифологии алтайцев, верховное божество сотворило березу, а глава Нижнего мира – осину. Алтайцы повязывают жертвенные ленточки светлым божествам не на все деревья, а главным образом на березу или лиственницу; к ели, пихте и кедру не подвязывают, так как они имеют «темные листья, хвою» (*кара бўрлү агаи*).

Образ березы как священного дерева изображали на шаманских бубнах, упоминали в шаманских мистериях. С березовой ветвью в руках шаманы (иногда и просто старики) обращались к божествам и духам при жертвоприношениях. В системе народных верований алтайцев существовало поверье о небесной Бай-кайынг (Сакральной березе). Из березы сооружали жертвенники, вырезали рукоять, колотушку шаманского бубна, ритуальную посуду и утварь. Для этих целей выбирали чистую березу, без повреждений, растущую на восточном склоне, вдали от жилья, к которой не приближался скот, не прикасалась рука человека. Новый шаман обычно начинал камлать без бубна. На первых порах вместо бубна использовал пучок березовых веток. Иногда некоторые с таким пучком березовых веток шаманили всю жизнь. Считалось, что веточка березы, положенная на таган во время сильной грозы, защитит жилье от удара молнии.

При переходе через бурные реки, высокие горные перевалы, посещениях *аржан суу* (священных целебных источников) жители Алтая на березу повязывают ленточки – *жалама* или *кыйра*.

Береза почиталась многими алтайскими родами, а также использовалась в различных обрядах жизненного цикла. Береза – тотемное дерево родов *иркит*, *кыпчак*, *камдош*, *чапты*, *алмат*, *майман*, *коболы*, *кыпчак*.

Алтайский род ёлюп (*өлүп*), почитающий березу, произошел, по преданию, недавно. «Во времена господства ойратов Буктуш после одного из сражений нашел в поле ребенка, оставленного в колыбели, которая стояла в расщелине березы. От коры березы к ней была проведена трубочка, по которой капал сок. Мальчик питался березовым соком. Буктуш взял с собой мальчика и сказал про него: “Найденный на земле Терлик, имевший матерью три молодые березки”. Дав мальчику имя Терлик, зайсан, глава рода, назвал его именем *Өлүп*» [Потапов, 1953; Ачимова, 2012, с. 9].

Аспак (алт.), *шабыр* (тел., кум.), *щабыр*, *ансак* (чал.) ‘осина, или тополь трясущийся’ также относится к категории «темных» деревьев, созданных божеством подземного мира Эрликом. Это тотемное дерево у родов кергил, иркит, дьарык, модор, мундус, чапты, тубаларов. Осина растет в составе хвойных, лиственных и смешанных лесов. Отрицательным свойством этого дерева считается то, что оно способно забирать энергию из человека.

В легенде объясняется то, почему у осины раньше всех деревьев опадают листья. Согласно легенде северных алтайцев, божество Верхнего мира (*Жайачы*) во время проливного дождя встал под крону осины. Листья осины пропускают дождь, поэтому *Жайачы* весь вымок. Он проклял осину, чтобы у нее позже всех деревьев распускались листья, а осенью – раньше всех деревьев опали листья [ЛСА, 1994, с. 77].

По представлениям кумандинцев, в густом осиновом лесу обитают духи умерших людей, это место становится обиталищем *турлаг*. В местах обитания таких духов листва на деревьях опадает осенью позднее. Спаситься от духов можно, положив осиновый прут через дорогу [Сатлаев, 1974; Ачимова, 2012, с. 17].

По преданию алтайцев, в давние времена один человек хотел повеситься на дереве, но ни одно из деревьев, произрастающих на Алтае, не дало на это свое согласие, кроме осины. Осину не

применяли для изготовления обечайки шаманского бубна. Если во сне приснится осина, то это плохой знак. Даже охотники во время охоты на медведя никогда не использовали осину, считая, что медведь недолюбливает это дерево, делаясь от него раздражительным [Ачимова, 2012, с. 16].

Пихта сибирская (*гойгон* (а-к., тел.), *шүве* – *шүвү* – *шүве* – *чүве* (чал.), *шибее* – *шүве* (кум.), *щиве* – *чүве* (туб.), *самырсын* (каз.)) – тотемное дерево рода *ара*. Дерево до 30 м высотой, с гладкой темно-серой корой и узкопирамидальной кроной. Листья одиночные, линейные, плоские. Растет в составе кедровых, еловых, лиственничных, смешанных лесов и редколесьях, иногда образует чистые насаждения [Ачимова, 2012, с. 17].

В мифологии алтайцев *гойгон* ‘пихта’ – «нечистое» дерево, созданное божеством подземного мира Эрликом. Существует миф, в котором говорится, что, когда Ульген создал кедр, Эрлик хотел сделать то же самое, но получилась пихта. Во многих алтайских сказаниях говорится, что на месте поселения поверженных противников богатыря вырастает пихтовый лес [Казагачева, 2002, с. 252]. Видимо, это объясняется той традицией, согласно которой в могилу вместе с гробом кладут ветки пихты. Это дерево высасывает положительную жизненную энергию, поэтому алтайцы не сажают его возле своих домов. По поверью, это может быть угрозой разорения или опустения семьи или рода.

Пихта в разных сферах жизнедеятельности особо популярна у северных алтайцев. По их легенде, «во время дождя *Дьайачы* встал под крону пихты. Под пихтой сухо, крона большая, дождь не протекает, ветер не продувает. Дьайачы благословил пихту: “Будь круглый год зеленой, зимой будь шалашом для охотников, летом служи местом для пристанища работников. Все твои подруги и друзья тоже пусть будут круглый год зелеными”. Теперь друзья пихты – хвойные деревья зимой и летом зеленые» [ЛСА, 1994, с. 77].

* * *

Таким образом, в легендах и мифах о животных особо выделяется группа этиологических мотивов, объясняющих особенности внешнего вида и повадок тех или иных представителей флоры и фауны. Этиологические мотивы дают ответы на следующие вопросы: «лошадь была с рогами, но так как она отдала свои рога

корове, теперь она безрогая», «марал стал безрогим из-за того, что он бодался с конем», «овца заплакала свои глаза, и у нее остались отметины под глазами»; «марал заплакал свои глаза, и у него появились отметины под глазами»; «белые пятна у косули», «заячьи уши черные из-за того, что бог почернил их, чтобы он стал заметен зимой», «бурундук полосатый, так как он был жадным и его исполосовал медведь/бог», «в летучую мышь превратился шаман». В этиологических легендах объясняются повадки и необычный внешний облик птиц: почему коростель горбатый, у филина глаза круглые и глубокие, у глухаря глаза красные, отчего филин охотится ночью, а не днем, как они научились петь или почему ведут себя таким образом, почему рябчик был огромным, почему у кукушки разные ноги, почему кукушка перестала кормить своих птенцов; почему кедровка все время оглядывается, отчего глаза глухаря или тетерева красные; почему глухарь не улетает в теплые края и зимует в горах Алтая, «почему кулик (или сыч) все время кричит у реки». Мифологема деления животных «чистых» и «нечистых» отражает представление алтайцев о дуализме мира как объекта, созданного Богом, противопоставленного миру дьявола. Данная мифологема определяет содержание почти всех концептов животных.

Поскольку животные ближе всех остальных к человеку, то их образы послужили для выражения различных аллегорий, осуждения или утверждения тех или иных морально-этических, нравственных императивов общества. Отрицательную коннотацию имеет ворон, проливший «живую» воду на деревья, которые стали из-за этого вечнозелеными; положительной коннотацией обладают образы ласточки, дятла, журавля, дергача, которые исполняли роль добытчиков огня. Через образы некоторых животных осуждаются человеческие черты характера. Так, обидчивый нрав человека показан через образы марала и овцы, которые плачут, потерпев неудачу. Человеческая доверчивость и наивность переданы в образе верблюда, одолжившего свой хвост лошади, а рога и стройные ноги – маралу. Скупость и жадность осуждается через образ старухи, превратившейся в соловья, и образы кедровки и бурундука, запасавших на зиму кедровые шишки в большом количестве. Человеческие бахвальство и жестокость осуждаются в образах искусного стрелка, превратившегося в сурка, и журавля, который, воспользовавшись своим социальным положением, нанес увечье дергачу. Ослушание

и нарушение социального порядка, установленного божеством (Кудаем, зайсаном), приводит к наказанию животных персонажей: летучей мыши, летяги, бурундука, кукушки, рябчика, журавля. Так, рябчика Бог наказывает за то, что, по одной версии, он неосторожно напугал его, когда тот ехал на лошади по лесу, по другой версии, рябчик не пришел на собрание, устроенное божеством. В сюжетах легенд о кукушке отразилась тема взаимоотношения родителей и детей. В них утверждается важная роль матери в воспитании своих детей. Негативное отношение к детям со стороны матери или к матери со стороны детей может привести к тому, что пострадает какая-то одна из сторон. В кукушку превращается девочка, к которой плохо относилась мать, а также мать, за которой дети не ухаживали, когда она болела. Главными персонажами мифа о кукушке также выступают обиженные дети или обездоленные сироты. Смысл этих произведений заключается в поучении, что детей, а тем более сирот, нельзя обижать.

С помощью превращения человека в животное или птицу объясняется переход из одного состояния в другое, в результате чего человек избавляется от какого-либо своего негативного качества, порока. В связи с этим выделяется группа мифологических мотивов, отражающих превращение человека в животное (божества – в земную тварь): «дочь божества превращается в зайчика, затем ставшего идиолом», «обиженный сирота, 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)». Миф о дочери божества, которая превратилась в зайчика, объясняет появление идолов, являющихся покровителями дома и семьи.

Происхождение некоторых предметов, имеющие важное культурное значение объясняют тем или иным мифом. Появление музыкальных инструментов объясняется мотивом встречи человека с духами-хозяевами гор, а исчезновение письменности – мифом о корове, сжевавшей книгу. Основу 12-летнего календаря составили животные: корова, лошадь, овца, курица, собака, кабан, заяц, змея,

мышь, обезьяна, тигр, дракон. В споре о том, сколько дней должно быть в году и одном месяце, участвуют медведь – воплощение физической силы, лиса – олицетворение хитрости. Мифологическое объяснение также получили алкоголь и табак, которые появились еще во время первотворения мира и Потопа.

2.2. Сюжетно-тематический состав эсхатологических пророчеств

В фольклоре алтайцев существуют эсхатологические повествования, характеризующиеся как мифы, пророчества. По жанру одни из них могут быть выражены в форме рассказов, а другие – в форме стихов.

Эсхатологические (от др.-греч. «последний») мифы – это повествования о предстоящем конце света. Если этиологические космогонические мифы повествуют о событиях, связанных с сотворением мира в прошлом, то эсхатологические мифы содержат пророчества о будущем конце мира. Главной темой эсхатологических текстов является жизнь человека на земле, ее начало и конец. Если начало бытия трактуется как творение Бога, то конец бытия, мира – как уничтожение этого творения дьяволом. Эсхатологические мифологические повествования представляют время циклическим: эсхатологическое будущее, приводящее человечество к космическому хаосу, сменяется временем первотворения. После конца света и гибели грешников наступает время первотворения земли заново. Ожидание надвигающейся космической катастрофы, Страшный суд, оскудение и уничтожение природы на земле являются основными мифологемами этих текстов.

Е. М. Мелетинский считал, что «эсхатологические мифы по своей структуре и своим сюжетам явно восходят к космологическим, только действие вниз развивается в противоположном направлении» [Мелетинский, 2006, с. 172]. Космогонические, как и эсхатологические, мифы интерпретируют идею сотворения мира и его существование вплоть до его разрушения. Основная идея мифов – бытие мира имеет начало и конец. Легенды, как предания и мифологические рассказы о Потопе и конце света, относятся к мифологическим текстам. Легенды и предания о Потопе обращены в прошлое, а мифологические рассказы – в будущее. Для всех этих

произведений характерна идея о возрождении и обновлении мира после мировых катаклизмов. Как мы уже отмечали, в легендах о Потопе утверждается мысль о возрождении мира и жизни на земле после Потопа заново.

Разрушение мира происходит из-за стихийных бедствий (*калан*, *айгул*), вызванных огнем, землетрясением, водой или ураганами. Заимствованное слово *калан* (см. от *kalp* [санскр. *kalpa*] мифический период времени [ДТС, 1969, с. 289], обозначающее в космологии буддизма период существования Вселенной, уже свидетельствует о влиянии идей колеса времени на представления о времени у алтайцев и других тюрко-монгольских народов. По мнению буддистов, каждая кальпа, или период существования Вселенной (равный «повороту колеса времени»), в конце разрушается и все начинается сначала. Причина мирового цикла – грехи живых существ [Канаева, 1992]. Идея конца мира отражена во всех религиозных священных текстах, в Библии и Коране. Она зародилась как опыт всего человечества, полученный в прошлом. Эсхатологические мифы содержатся в алтайских легендах о Потопе.

В современном религиоведении существует мнение, что Всемирный Потоп, описанный в книге Бытие, – реальный исторический факт. Несмотря на то, что легендарный Потоп произошел много тысяч лет тому назад и точная дата его неизвестна, в истории народов он стал сюжетобразующей темой в фольклоре. Всемирный Потоп – широко распространенный в мифологии народов мира рассказ о широкомасштабном наводнении, которое якобы стало причиной гибели людей. В соответствии с этим рассказом Бог насылает на людей Потоп в наказание за неверие, нарушение законов, убийство животных и т. п., без указания причины [Топоров, 1988, с. 324]. Потоп осмысливается как божественное возмездие за нравственное падение человечества.

Поэтические тексты о предстоящем конце света – *калганчы чак* – у алтайцев фиксировались во второй половине XIX в. и в конце 80-х гг. XX в. В книге В. В. Радлова опубликовано 2 текста: «Tälänät kījilärdīn sōzūbīlä» («По слову теленгитов»), «Altaī kījilärdīn sōzūbīlä» («По слову алтайцев») [Образцы..., 1866, с. 167–170]. Сюда вошли материалы, собранные миссионером В. И. Вербицким; переводчиком выступал алтайский священник В. П. Чевалков. В сборнике «Алтай кеп-куучындар» опубликовано

5 текстов, записанных от разных информантов [АКК, 1994, с. 337–344]. Тексты были записаны от пожилых людей, хорошо знающих традиции и фольклор алтайцев. Одним из рассказчиков был известный сказитель Алексей Григорьевич Калкин (1925–1998 гг.) [Там же, с. 342–344], живший в с. Паспарты Улаганского района, где до 30-х гг. XX в. существовали православные церкви. Пожилые теленгиты до сих пор вспоминают разные истории, связанные с крещением, строительством церквей в этих краях. В исторических преданиях есть сведения о том, что пророчества о конце света делал человек по имени Боор из рода майман, который, согласно преданиям, побывал в плену у китайцев, хорошо знал китайский и монгольский языки, общался с ламами, устраивал коллективные моления и рассказывал о кончине мира [Там же, с. 342].

Эсхатологические настроения у алтайцев особенно ярко проявились в религиозном движении бурханистов в начале XX в., настроенных на возрождение алтайской «белой» веры и находившихся в ожидании мессии, Ойрот-хана, который якобы обещал вернуться и возродить былое могущество Ойротского ханства и его подданных, что упоминается в исторических песнях и преданиях. Устраиваемые алтайцами моления должны были объединить их перед натиском казачьего войска и насаждением русской православной веры. В эсхатологических пророчествах об этом также говорится: «Ойрот-Каан свой черный народ, носящий черные кожаные пояса, / Отделив, к себе заберет. / Свой черноволосый народ / По четырем косичкам на темени узнав, / Свой черноглазый народ / По ресницам узнав, / К себе уведет» (перевод – Н. О.) [АКК, 1994, с. 344].

Алтайские эсхатологические повествования о предстоящем конце мира не содержат никаких сюжетов, их суть сводится к некоторым темам и мотивам, и построены силлабическим аллитерационным стихом, который характерен для стихосложения древнетюркской поэзии. Из-за стихотворной формы эти тексты напоминают жанр духовных стихов.

В настоящее время эсхатологические пророчества в поэтической форме почти не бытуют в народной среде, но краткие эсхатологические рассказы можно еще услышать. Активизация этого жанра наблюдалась в 2012 г., когда верующие на Алтае ожидали конца света. Как отмечает Е. В. Енчинов эсхатологические

рассказы и толки о конце света среди населения не раз возникали как депрессивный импульс в ответ «на распространение в средствах массовой информации о деструктивных событиях, боязни экологических, стихийных бедствий, вызванных отступлением от традиционных ценностей». О конце света коренные жители также заговорили в 90-е гг. XX в., когда археологи увезли из могильника Ак-Алаха мумифицированное тело молодой скифской женщины. Среди общественности поднялась волна негодования после ее увоза за пределы республики с требованием возвратить ее домой и перезахоронить [Енчинов, 2016, с. 156]. Наши полевые фольклорные записи также подтверждают современное бытование эсхатологических рассказов среди современных алтайцев.

Выделяются разные признаки наступления кончины мира. Одним из таких признаков будут являться следы коня Бога (Кудая), сошедшего на землю. Так, в топонимическом предании о местности Сары-Арт говорится: «За верховьями Чуи есть местность под названием Сары-Арт. Между реками Нонон Пыратты, Улан Пыратты. На это место сам Кудай с неба на коне спустился. “Смотрите за следами копыт моего коня! – сказал он. – Если следы моего коня будут хорошо видны, то последний век нескоро наступит, если следы моего коня исчезнут, то считайте, что наступил последний век!”» [АКК, 1994, с. 366]. Мотивы богоявления и мессианства тесно связаны с темой эсхатологических повествований о конце света.

В последний век, называемый по-алтайски *калганчы чак*, человечество живет в высокоцивилизованном обществе, наступает время технического прогресса, по небу летают железные птицы, по земле бегают железные быки, люди общаются между собой по проволоке. *Калганчы чак кälärdä, täñäri tämür полын калар, jär jäc полын калар...* [Образцы..., 1866, с. 167]. ‘Когда последний век наступит, небо станет железным, земля станет медной’; *Јер үстүле темир жүгүрер, / Тенгери түбиле темир учар...* [АКК, 1994, с. 339]. ‘По земле железо будет бегать, / По дну неба железо будет летать...’.

Зооморфные образы железных животных и птиц, обозначающих транспорт, являются типичными метафорами эсхатологии не только алтайцев, но и многих других народов [Бессонов, 2014, с. 145, 150]. Еще в начале XX в. люди понимали, что технический прогресс неизбежен, и образы железных птиц и животных связывали с тем или иным видом техники. Железным

конем без дыхания возле дома называют автомобиль (*тыныжы жок темир ат*), а синим быком без дыхания в океане или море – корабль. *Айыл ортодо тыныжы жок кёк бука огурып, мантап турар, / Кёк тенгистен кёк буказы огурып келер* [АКК, 1994, с. 342]. ‘Среди юрт синий бык без дыхания, ревя, будет бегать, / Из Синего океана синий бык, ревя, придет’. В высокоразвитом обществе люди между собой общаются по «конскому волосу» (*аттын кылындый эмikle куучындажар* [АКК, 1994, с. 338] ‘по проволоке, как конский волос, будут разговаривать’) или по «тонкой паутине» (*жөргөмөштин уусула*). Конский волос – это проводной телефон, а паутина – компьютер и интернет.

Для народных эсхатологических рассказов XIX–XX вв. было характерно изображение мира, опутанного проводами (телеграф), «железом» (железные дороги) и «огненными колесницами» (поезда). В русских эсхатологических рассказах с паутиной отождествляются разные технические нововведения сменяющихся эпох: сначала железные дороги и телеграф, позже компьютер и интернет [Бессонов, 2014, с. 138–143]. Образы ниток, проволоки, опутывающих весь мир, возникли в середине XIX в. с появлением телеграфа и радио [Там же, с. 143].

«Техногенному буму» предшествуют заметные катаклизмы в природе, которые приведут к изменению климатических условий жизни на земле. Произойдут наводнения и засухи; там, где были озера, останется один песок, земля перестанет быть плодородной, станет железной: *Јас – јас болбос, / Кыжы – кыш болбос, / Күзи – күс болбос. / Андый ой, күн слерге келижер – / Оны үзе көрөрөр!* [НПА, 2011, с. 134, 135]. ‘Весна не будет весной, / Зима не будет зимой, / Осень не будет осенью. / Такое время, [такие] дни вам достанутся – / Все это увидите!’ В результате катастрофической ситуации погибнет растительность, а насекомые (типа саранчи) будут поедать растения: *Калык јон нузулар, / кара курт канат табынар, / кара көзүнө кан чабылар* [Образцы..., 1866, с. 168]. ‘Государства разрушатся, / у черных червей крылья окрепнут, / черные глаза их кровью нальются’. Образ червей с крыльями напоминают саранчу из Апокалипсиса.

В эпоху перед эсхатологической катастрофой народом правит русский царь Темир-Чагаан-каан (букв. ‘Железный-Белый-хан’). Текст был записан в 1977 г., в то время образ русского правителя

легко можно было воссоздать на основе реальных прототипов. Признаком эсхатологического времени в период его правления является расцвет торговли: *Тосток сары арба бөүдөр, ичип турза, коолы жок болор. / Алты пуд арбаны алты күнге жишер. / Темир-Чагаан эткен ажында 17 жүзүн аш болор. / Ол ашта картап деп курсакты / Карын јакшы курсак деп јип отураар. / Азыраган 400 малында карыш сөбөмдү какай деп мал болор. / Карын јакшы мал деп азырап отураар...* [АКК, 1994, с. 342]. ‘Выпуклый желтый ячмень вырастет, будете есть – вкуса не будет. / Шесть пудов ячменя за шесть дней съедите. / У Темир-Чагана 17 разной пищи будет. / Среди этой пищи картошку, / Самой хорошей пищей считая, будете есть. / Среди выращиваемых 400 видов животных свиная будет величиной с пядь, / Ее очень хорошим скотом считая, будете выращивать...’. Для предков алтайцев в условиях кочевого хозяйства разведение свиной было не совсем удобным занятием. Кроме того, это животное считалось нечистым, и его мясо в пищу не употреблялось.

Во время правления этого мифического правителя общество живет в материальном достатке, но люди и их имущество будут у него на счету (*чотко тартар каан болор ‘царь счет вести будет’*), в обращении будут денежные купюры «с изображением крота»: *Кара момон акча болор, / Боро момон акча болор* [АКК, 1994, с. 342]. ‘С черным кротом деньги будут, / С серым кротом деньги будут’. Образное выражение *кара момон акча ‘с черным кротом деньги’* у народа вызывало ассоциацию с купюрами американского доллара с изображениями президентов.

Мотив утраты ценности золота, этого драгоценного металла, в эсхатологических текстах служит утверждению ценности самой человеческой жизни во время вселенской катастрофы, голода, засухи, войны: *Ат пажынча алтын / Ајакту ашка турбас, / Ајак алдынан алтын чыбар, / Аны алар кижі јок полор* [Образцы..., 1866, с. 167]. ‘Золото с конскую голову / Чашки зерна не будет стоить, / Под ногами золото будет валяться, / Чтобы его взять – человека не найдется’.

Перед концом света актуальной становится проблема человеческой нравственности. Поколение людей, живущее в это «чудесное» время, пожилыми людьми названо *кал үйе ‘поколение жестоких’*. Характерным признаком этого времени является нарушение нравственных устоев семьи, несоблюдение народных

обычаев и традиций, отсутствие уважения между людьми. В выражении «*Кайын-келин билишпес, кал улус болор* ‘Не знающими родства, дерзкими людьми будут’» (букв. ‘не знающими свекра-невестку, дерзкими люди будут’) речь идет о родственных отношениях, которые будут забыты. В прошлом у алтайцев обычай избегания свекра строго регулировал отношения между полами в семье, женщиной и мужчиной, старшим и младшим: *Кайа көрүшпес кал үйе болор. / Эр жанында эки мылтык турар, / Агалу-ийиндү адыжар. / Эпиши жанында эки күн турар, / Эжелү-сыйынду блаажар* [АКК, 1994, с. 339]. ‘Будет поколение, не оглядывающих назад, / На мужской стороне два ружья (наготове) будут висеть, / Брат с братом будут перестреливаться, / На женской половине два солнца будут, / Сестра с сестрой будут друг у друга [вещи] отбирать (т. е. драться)’; *Аба палазын таныбас, / Пала абазын таныбас, / Пабыр паика чыбар* [Образцы..., 1866, с. 167]. ‘Отец свое дитя не признает, / Дитя своего отца не признает, / Крича на него, на голову сядет’.

В текстах также говорится о поведении людей в обществе: для них будет свойственна жестокость по отношению к друг к другу. *Көлдө канча кире курт өскөн, / Андый улус болор. / Ээрен курт болуп эдин жишпип, / Кара курт болуп канын ичишпип, / Бой-бойына кыйгастажып, / Кыжырантыжып жүрер ой* [НПА, 2011, с. 138, 139]. ‘Сколько червей в озере появится – / Столько народу будет. / Как земляные черви, мясо друг друга поедать, / Как черные черви, кровь друг друга выпивать, / Друг с другом не ладить, / Друг с другом вздорить время придет’.

В пророчествах алтайцев утверждается мифологема наступления конца мира в результате борьбы Бога и дьявола. В алтайской традиции с дьяволом, или антихристом, отождествляется Эрлик из шаманской мифологии. В тексте Радлова «Калџанчы Чак» («Последний век») отмечается, что, после того как богатыри-сыновья Эрлика, Караш и Керей, выйдут на поверхность земли, против них начнут войну богатыри Верхнего мира: Мангды-Шире и Май-Тере. От пролитой крови Май-Тере на земле начнется вселенский пожар, это и будет знамением конца света: *Онын кинндä Арликтин пәттырлары / Карашыла Кәрәи / jär үстүнө чыбарлар, / jär үстүнө чыкканда / Үгөнүн пәттырлары / Мангды Ширәбилә Май Тәрә / аларбыла жүлажарџа / тәнгәридән тәжөрлөр. / Май Тәрәнин канынан / jär отко калар. / Каланчы чак андә полор* [Образцы...,

1866, с. 170]. ‘После этого богатыри Эрлика, / Караш и Керей, / На поверхность земли выйдут. / Когда они выйдут на поверхность земли, / богатыри Ульгена, / Мангды Шире и Май Тере, / с ними воевать / с неба спустятся. / Из-за крови Май Тере / земля пожаром будет охвачена. / Последний век таким будет’.

С одной стороны, в основе повествования о конце света лежит идея борьбы светлого и темного начал, характерная для всех религий, в том числе и для манихейской. С другой стороны, ожидание мессий будущего, Майтреи (Май-Тере), Манджуши (Мангды-Шире) и Ойрота-Каана, подтверждает проникновение в религиозное сознание алтайцев догматики буддизма. Если в буддизме спасение и возрождение человечества связывались с грядущим пришествием Будды Будущего – бодхисатвы Майтреи, то в христианстве – с приходом Иисуса Христа, Спасителя всего человечества, который в определенный момент вмешается в его историю для наказания грешников.

В эсхатологическом тексте, опубликованном В. В. Радловым, дано предсказание о том, что из-под земли выйдут девять всадников, которые начнут войну: *Тәнгис түбүндө тобус жүрдән үзүләр, / тобус жүрдән үзүлзә, / тобус курчулү кайрчак чыбар, / тобус тәмир аттү кижә анан чыбар. / Анын әкүзү паичы полор... / алдындаџы колдоры кылыштү полор, / арт куирубү үлдүлү полор, / аџашка табарза аџашты әндәр, тындүџа табәрза тындүдү әндәр. / Албатты жонџо амыр жок полор, / Айџа, күнџа жаркын жок полор, / Аџаш тазылынан кодорылар. / Адазы палазынан айрылар, / өлөн үзүлөр, / үрөнү түбөнөр. / Анә әркәзйнән айрылар, / әрї жок калар* [Образцы..., 1866, с. 167, 169]. ‘Дно мирового океана в девяти местах разверзнется, / Когда в девяти местах разверзнется, / Оттуда ящик с девятью замками выйдет, / Из него девять всадников на железных конях выйдут. / Двое из них правители будут... / В руках у них мечи будут, / Сзади с саблями будут, / Дерево попадется – дерево порубят, / Живое существо попадется – его искалечат. / Народам-племенам покоя не будет, / От луны, солнца света не будет, / Деревья с корнями упадут, / Отцы без детей своих останутся, / Трава перестанет расти, / Семена иссякнут. / Матери без ласковых детей останутся, / Без мужей останутся’. Под девятью всадниками, скорее всего, подразумевались девять сыновей Эрлика. Образы всадников с мечами сопоставимы с образами всадников в Апокалипсисе, и они имеют, конечно же, библейскую

этиологию, что подтверждается также образами всадников в русских эсхатологических повествованиях [Бессонов, 2014, с. 150].

Во время эсхатологической войны вода станет непригодной для питья, будет пролито много крови, реки с кровью потекут. Мотив превращения воды в кровь, отмеченный и в Апокалипсисе («Третий Ангел вылил чашу свою в реки и источники вод: и сделалась кровь» [Откровение 16: 4]), присутствует в алтайских текстах: *Калык јон пузулар, / кара курт канат табынар, / кара көзүнө кан чабылар, / кара су канбыла абар...* [Образцы..., 1866, с. 168]. ‘Государства разрушатся, / у черного червя крылья окрепнут, / его черные глаза кровью нальются, / чистые реки с кровью потекут...’.

В эсхатологических пророчествах алтайцев дана катастрофическая картина вселенского пожара, который начнется в результате борьбы Эрлика и Кудая. Согласно апокалипсической идее, мир должен очиститься от зла: *Кал үйе болуп барган кийинде, / Тенгеринен изү сангытла јанмыр јаар, / Јердин үсти көрнө болуп күйе берер, / Агын јаткан суун, агын јада соолып калар, / Айланып јаткан тенгизин бортылдап кайнаар. / Онон арткан неме – артар, / Артпаган неме – артпас* [НПА, 2011, с. 136, 137]. ‘Когда поколение дерзких придет, / С неба горячая сера дождем польется, / Землю пламя охватит, / Текущие реки на месте начнут испаряться, / Океан вокруг земли забурлит. / Что останется после этого – то и останется, / Что не останется – то не останется’. Кипящая сера, льющаяся с неба, как дождь, – один из ярких библейских образов конца света.

В этих текстах, наряду с темой уничтожения природы, содержится мотив физической деградации человечества. Поколение, которое будет жить в последнем веке, будут называть поколением серых, дети будут рождаться физически слабыми [НПА, 2011, с. 138, 139]. Человек будет проживать очень короткую жизнь, его рост будет не больше локтя: «Настанет, наконец, время, когда они будут жить всего 7 лет и уже через день после рождения будут способны работать. Ростом они будут не больше локтя, а лошади будут величиной с зайца. Эти образы присутствуют и в алтайских текстах, наряду с другими: *Кижн арышча болор, эргекче эр болор, эр тискини кыска болор* ‘Человек с рожь будет, мужчина с большой палец будет, повод седла коротким будет’» [АКК, 1994, с. 340].

Таким образом, главной темой эсхатологических пророчеств-мифов является жизнь на земле, ее начало и конец. Если начало

бытия трактуется как творение бога, то конец бытия, мира – как уничтожение этого творения дьяволом. Эсхатологические мифы представляют время циклическим: эсхатологическое будущее, приводящее человечество к космическому хаосу, сменяется временем первотворения. Выделенные в эсхатологических текстах алтайцев сюжеты находят сходства с библейскими мотивами, а также с сюжетами русских эсхатологических рассказов. Алтайские и русские эсхатологические тексты сближает не только язык их повествования, схожие поэтические образы и метафоры, но и идейно-религиозная составляющая.

2.3. Сюжетно-тематический состав мифологических рассказов алтайцев

Живой интерес к необычному и необъяснимому породил в народе жанр мифологического рассказа, который в фольклористике принято называть быличками и бывальщинами. По-алтайски рассказчики называют их *коркымчылу куучындар* ‘страшные рассказы’. Мифологические рассказы, былички, бывальщины, народные устные рассказы повествуют о встречах человека с разнообразными сверхъестественными существами, с людьми, обладающими сверхъестественными способностями, с таинственными, неподдающимися объяснению явлениями в природе, в жизни. В основу таких повествований легли различные языческие воззрения и поверья, дополненные художественным вымыслом.

С точки зрения фольклориста Е. Е. Левкиевской, мифологический текст должен обладать следующими признаками: включать сведения о демонологических явлениях, содержать установку на достоверность, реализовать эту мифологическую информацию в виде одной из ситуационных (или семантических) моделей и являться текстом речевого жанра [Левкиевская, 2006, с. 150]. По мнению Н. А. Криничной, «в основе становления мифологических рассказов лежит и развитая сеть анимистических верований, отчасти уже утративших тотемистические признаки, хотя до конца так и не преодолевших их. С анимистическими верованиями тесно связаны представления о жизненной силе, или душе, и ее вместилищах, о возможности инкарнации и

реинкарнации, о смерти как предпосылке к новому рождению и о рождении как акте воскресения, о двойнике человека, или его духе-хранителе, душе, и, наконец, представления о духах стихий, животных, растений, предметов» [Криничная, 2001, с. 8]. Факторы, формирующие мифологические рассказы, бывают разные: это «влияние представлений о взаимопроницаемости двух миров, “того”, параллельного, откуда являются духи-“хозяева”, и “этого”, населенного людьми, которым также при определенных условиях удается преодолеть границы иного мира и даже возвратиться из него; космогонические воззрения, не случайно явление некоторых духов-“хозяев”, активизация ведунов и чародеев обусловлены определенными фазами луны, положением созвездий, стимулированы тем или иным солнцеворотом; верования, связанные с календарными праздниками, изначально языческими, затем в своем большинстве христианизированными; становление мифологической прозы происходит в контексте разнообразных обрядов и обычаев» [Там же, с. 8, 9].

Установка на достоверность, правдивость повествования в мифологических рассказах проявляется своеобразно: несмотря на фантастичность содержания, сюжетное повествование подчинено конкретности изображения реального мира, что в итоге создает местный (локальный) колорит. В качестве «участников», или «очевидцев», происшествия выступают либо сам рассказчик («со мной такое было»), либо его родственники, близкие или знакомые ему люди. Называются их имена, фамилии, указывается, где они живут, приводятся факты их биографии.

В составе несказочной прозы фольклористы выделяют жанры былички (мемората), бывальщины (фабулатов) и мифологического рассказа. К быличкам относятся рассказы – воспоминания о событиях, участником или очевидцем которых был рассказчик. Как правило, по сюжету былички посвящены встречам людей с духами – объектами верований. Быличка определяется как «устный рассказ-меморат о якобы имевших место сверхъестественных явлениях: встрече, драматичном столкновении самого рассказчика или знакомого ему человека» с мифологическими персонажами [Восточнославянский фольклор, 1993, с. 26]. По определению Н. А. Криничной, «былички – это мемораты, основанные на личных впечатлениях самого рассказчика от встречи со сверхъестественным

существом» [Криничная, 2001, с. 11]. Главная задача былички заключается в том, чтобы доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование.

В силу своей жанровой специфики (повествование о сверхъестественном; использование традиционного круга мотивов, сюжетов, персонажей; опора на личный опыт рассказчика; установка на достоверность повествования; кодификация бытового поведения) быличка сближается с таким жанром, как *бывальщина*, не теряя при этом своей уникальности. Гораздо чаще рассказчик передает информацию не как непосредственный участник, он лишь пересказывает то, что будто бы видел кто-то из его родных или знакомых, такой тип повествования принято называть *бывальщиной*. Бывальщина отличается от былички только перспективой изложения. Бывальщина – это рассказ – фабулат, следовательно, повествование предполагает изложение в 3-м лице.

Отличительным признаком былички является установка на реальность описываемых событий. Как и бывальщина, быличка описывает повторяющиеся события, которые могут случиться и со слушателями. В отличие от легенды и предания, быличка и бывальщина не объясняют некую реалию, а предостерегают или просто повествуют о сверхъестественном случае.

Исследователи считают, что в быличках повествование относится к настоящему или недавно прошедшему времени. В быличке речь идет об определенном человеке и событие рассказчиком привязано к конкретному месту [Новик, 1986, с. 39–40].

Тематически мифологические рассказы (былички и бывальщины), алтайцев повествуют о сверхъестественных существах, в которых люди верят: это антропоморфные духи-хозяева природных объектов (гор, рек, озер, источников) и демонологические сущности, связанные с подземным миром, а также духи предков, не покинувшие жилище после смерти.

Мифологические рассказы алтайцев подразделяются на несколько сюжетно-тематических групп:

- мифологические рассказы о духах-хозяевах природы (*ээзи*);
- мифологические рассказы о злых духах (о *кёрмёсах*, *тургаке*, *алмысах*);
- мифологические рассказы о домашних духах, «обитателях» жилища (о *дъайыке*, *сюне*);

– мифологические рассказы о необычных явлениях в природе (о шаманской лиственнице, камнях).

Жанровыми признаками мифологического рассказа являются тема повествования – о сверхъестественном существе, а также установка на достоверность, характерная и для жанра мифа.

Мифологические рассказы алтайцев отличаются динамикой развития действия, живостью, эмоциональностью изложения, содержат индивидуальные особенности разговорной речи рассказчика. Они небольшие по объему. Содержание каждого из них составляет почти всегда один эпизод – описание какого-то конкретного «случая» или «явления», поразившего «очевидца» (в быличке), либо несколько эпизодов, оформившихся в фабульное – сюжетно-связное повествование (в бывальщине). Как произведения фольклора мифологические рассказы имеют свою художественную форму, свой круг тем и сюжетов. Изначально важнейшие функции мифологического рассказа сводились к тому, чтобы установить неписанные этические нормы, правила поведения человека в окружающем его мире (в лесу, в поле, в доме, во взаимоотношениях с другими людьми, в семье, в обществе), таким образом предостеречь человека от необдуманного поступка или беды.

2.3.1. Мифологические рассказы о духах-хозяевах

По мифологическим воззрениям алтайцев, каждая гора, река, озеро, болото имеют своего духа-хозяина – *ээзи*. Духи по принадлежности к тому или иному природному объекту обозначаются как *жердин ээзи* ‘дух земли’, *таг / туу ээзи* ‘дух горы’, *суу / суг ээзи* ‘дух реки, озера’ и т. д. Они могут «покровительствовать» людям при соблюдении в отношении них определенных правил, а люди посвящают им соответствующие обряды.

Верования алтайцев, зародившиеся в рамках анимизма и шаманизма, развивались естественным, историческим путем из ранних форм религиозных представлений, связанных с олицетворением окружающей природы и ее стихийных сил. Олицетворение природы было закономерным и универсальным явлением у племен и народов всех континентов, благодаря которому и создавалось множество богов, духов, сверхъестественных существ. Духи-хозяева гор, источников, рек, озер также требуют к себе внимания и почитания.

Земля (*Жер*) имеет своего духа-хозяина – *жердин ээзи*, который может иметь антропоморфный или зооморфный вид. Дух-хозяин земли, местности, может появляться в облике пожилого человека. Старец в белых одеждах – персонаж, характерный для тюрко-монгольской мифологии в целом: калмыки его называют Цахан өвгн, монголы – Цагаан өвгөн; буряты – Сагаан үбгэн. У монгольских народов он хранитель жизни и долголетия, один из символов плодородия и благоденствия в буддийском пантеоне. Миф о белом старце известен в фольклоре алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев. Если белый старец встретит путника, может обмениваться с ним трубкой. В рассказе «Хозяин земли» («*Жердин ээзи*») говорится, что знаменитому охотнику на охоте встретился хозяин земли в облике человека в белой одежде, на белом коне. Он сказал охотнику, что надо охотиться в меру, а тот охотился безмерно. После этого охотник стал замечать, что в его ловушку звери больше не попадают. С тех пор он перестал охотиться и занялся земледелием [НПА, 2011, с. 456].

Земле-матери приписывается способность дышать, подавать голос, ее образно называют *Кёёркий-Бараан* (букв. ‘Милая-Темная’, или Матушка-Темная). *Жер-бараан* ‘земля-мгла’ от *бараан* ‘тёмный’ (< совр. монг. *баран* – ‘тёмного цвета, тёмный, смуглый’, ‘тень’). Земля-мать составляет пару с Небом, которого еще называют Кайраканом. Когда Земля-мать подаст голос, в старину алтайцы Алтаю кропили молоком, маслом-курутом, талканом, маслом, перловым супом, бульоном угощали [АКК, 1994, с. 294].

В мифологических рассказах о духе-хозяине земли повествуется о том, как человек получает благосклонность от духа-хозяина горы, который помогает добыть зверя, и одновременно наказывает тех, кто чрезмерно жесток по отношению к животным. О человеке, получившем наказание от духа-хозяина земли, говорят: *жердин каразы алган улус* ‘люди, проклятые чернотой земли’ (букв. ‘люди, получившие черноту земли’).

Во многих мифологических рассказах человек рассказывает о том, как он контактировал с этими духами: они играют вместе в игры, человек по их «подсказке» учится исполнять кай, играть на музыкальном инструменте, а сами духи гор очень любят слушать песни, сказки [НПА, 2011, с. 456, 457].

В несказочной прозе алтайцев также встречаются мифологические рассказы и былички о духе-хозяине озера

– синем быке (*көк бука*). Синий бык, как и синий козел, относятся к категории духов стихии воды: моря, океана, которые символизируют предвестников стихийного бедствия, катастрофы, войны. Это мифическое существо связано с подземным миром. В мифологическом рассказе отмечается, что, когда он, на земле ничего не оставляя, все поедая, дух-хозяин земли привязал его. Человек по имени Исаак однажды в выходной день, возвращаясь домой, тоже видел, как як-бык, преградив ему путь, высунув свой язык, стоял. Вернувшись домой, он об этом рассказал. Затем этот человек умер [НПА, 2011, с. 230, 231]. В фольклорном сознании многих людей синий бык является предвестником неблагоприятных событий в жизни человека. Человек, видевший быка, умирал, т. е. бык предзнаменовал несчастье, смерть.

В другом тексте «Священные горы» (*«Ыйыктар»*), в котором повествуется о том, что, когда дух-хозяин озера, сивый бык, «проснулся» от спячки, тогда началась война. Дух-хозяин озера был встревожен «стрельбой гор», предвещавшей войну (имеется в виду Великая Отечественная война [НПА, 2011, с. 202, 203]. Мифологические представления о стрельбищах гор считаются очень древними, они характерны и для мифологий других народов.

Некоторые рассказчики слышали его рёв осенью. Такое явление вполне объяснимо, поскольку, когда вода в озере промерзает поздней осенью, стоит ветреная погода, могут быть слышны различные звуки, гул: *«Көлдин пукасы деп неме күс полсо, огур жадар кошту. Көлдин ээзи теп айдар оны. Көлдин түбинде кошту пука полуп огур жадар неме ол. – Кажы көл анай огуртран? – Ол туку Кара-Ташта көлдөр огурарар. Күс полсо, тонголо... Кара-Таш теп јердин көлдөри, суу тонсо ло, келип огургылай баргылар, пыкалары»* [ПМА, Отыкова, № 5]. 'Бык озера, когда осень наступит, ревет сильно. Хозяином озера его называют. На дне озера бык очень сильно ревет. – В каком озере так ревет? – Вот там, в Кара-Таше озера ревут. Когда осень приходит, замерзнет... Озера в Кара-Таше, когда вода замерзнет, начинают издавать рев, быки'.

В центре повествования мифологических рассказов и быличек о духах-хозяевах святых источников-*аржанов* находятся сюжеты и темы о том, как они приходят к посетителям в их снах. Сон может предвещать результат лечения на источнике. Ночью, после принятия водных процедур, человеку может присниться сам

дух-хозяин источника. Так, в мифе «Хозяйка *аржана*» («Аржаннын ээзи») охотник, преследуя раненого марала, встречает духа-хозяйку целебного источника. Охотник увидел, как вылечился марал в целебной воде. Он, как и марал, искупался в воде, выпил ее и стал здоровым. Охотник увидел хозяйку источника, которая была молодой девушкой. Она велела охотнику сообщить людям о целебных свойствах источника и рассказать им, как вести себя на *аржане* [НПА, 2011, с. 458]. Если хозяйка *аржана* видится человеку в виде черной змеи, то это значит, что исцеления человека от *аржана* не будет. Согласно поверью, у источников змей не должно быть, но если они показываются, то это предвещает беду [НПА, 2011, с. 458].

В сюжетах многих мифологических рассказов и быличек о встрече человека с духами-хозяевами источников-*аржанов* содержится морально-этический компонент: они повествуют о каком-нибудь случае, связанном с нарушением обряда, проведенным у источника, или с совершением неправильного поступка. В традиционной культуре алтайцев существуют определенные правила поведения при посещении целебного источника. Для того, чтобы не разгневать духа-хозяина (или духа-хозяйку) *аржана* и не навлечь на себя беду, их следует придерживаться. Так, в одном из текстов хозяин *аржана* наказал русскую женщину за то, что она после умывания в *аржане* поднялась на вершину горы и сорвала цветы [Там же].

В быличке «Дух-хозяйка Катунь» («*Кадыннын ээзи*») говорится о том, что один мальчик, стоя на берегу Катунь, бросил камень в женщину в белом платке, «проплывавшую» на красном ковре вниз по реке. После этого случая, по одной версии, этот мальчик заболел и умер, по другой – сильно заболел. Рассказчик видит причину несчастья в том, что мальчик навлек на себя беду, так как он бросил камень в духа-хозяйку Катунь. Люди верят, что появление этого духа реки предвещает беду и даже смерть. По мнению рассказчика, появление духа-хозяйки реки Катунь стало предвестником войны, начавшейся через три года. Через три года произошла революция и началась Гражданская война [НПА, 2011, с. 459]. В другом тексте духа-хозяйку реки – женщину в белом кафтане (*чегедек*) – видели сидящей на берегу реки Катунь, под ней лежал красный коврик. Она отправилась вниз по реке на красном ковре [Там же, с. 459].

Дух-хозяин реки или родника проявляет свои эмоции недовольства поведением человека: он сердится из-за загрязнения воды. *Сууны боорчытпас, сууга жүзүн-жүүр неме салбас (порошок, самын, жүзүн-жүүрди агын сууга саларга жарабас, суунын ээзине жарабас, суу тартып ийер, сууна жана берер); анчадала тонмок, кичинек, жерден чыгып жаткан кара сууларга анайдарга жарабас.* ‘Реку нельзя загрязнять, в воду нельзя пускать всякое (порошок, мыло), всякое нельзя пускать в быстротечные реки, духу-хозяину не понравится, река унесет, река уйдет; особенно такое нельзя делать у родников, которые из-под земли выходят’ [АКК, 1994, с. 304].

Таким образом, в алтайских быличках и бывальщинах отражены мифологические представления человека о том, что появление духов-хозяев рек или озера предвещают негативные события для человека, видевшего его, или для всего общества. Алтайцы представляли духов-хозяев рек антропоморфными, в образе женщины или девушки, а духов-хозяев озер – зооморфными, в обличье синего быка.

Мотив о стрельбищах духов-хозяев гор лежит в основе сюжетов о том, как рассказчик или кто-то другой видел/слышал, что «стреляют» горы (*ыйыктар*); эти «выстрелы» являются предвестниками будущих войн, природных катаклизмов [НПА, 2011, с. 461]. Стрельба гор является приметой неблагоприятных событий в жизни людей, например войны. По рассказу информанта, перестреливаются духи-хозяева гор [ПМА, № 21; Манзырова, № 437; ПМА, Кошева, № 380].

По рассказу информанта Кошевой, когда от горы Киленг-Кайа (букв. ‘Гладкая Скала’), грохоча, падали камни, много людей ушло на войну. Существует примета: если маленький камень падает, маленький ребенок умирает, средний падает, человек среднего возраста, большой камень падает, то взрослый человек умирает [ПМА, Кошева, №380].

В религиозной этике обязательно проведение охотниками обряда поклонения и угощения духов-хозяев горы с целью удачной охоты. Несоблюдение этических норм на горе могло вызвать гнев у духов-хозяев, которые могли забрать душу человека. Охотник не совершает обряд в случае, если в его семье в этом году кто-то из родственников умер, он должен участвовать в обрядах, совершаемых в созидательных целях. Если ритуал не совершается

из-за неподготовленности к обряду, то советуют в качестве жертвоприношения класть хотя бы монеты [ПМА, №30; Манзырова, № 466].

По мифологическим представлениям алтайцев, гора представляется местом обитания духов женского и мужского пола, поэтому основным мотивом некоторых повествований является возраст духов-хозяев гор. По рассказам наших информантов, духами-хозяевами гор могут являться как пожилые, так и молодые, их возраст бывает разный. По нашим наблюдениям, авторами этих мифологических рассказов становятся люди, которые живут у той или иной почитаемой горы, участвуют в обрядах поклонения духам-хозяевам гор. Так, по рассказу известного на Алтае шамана Г. В. Челтуева, гора Ирбистю является родовой горой алтайских кыпчаков. Как шаман он проводит некоторые свои обряды на этой горе. По его представлениям, духи гор бывают разного возраста, и некоторые из них пытаются найти контакт с духами-помощниками шамана и поговорить с ним: «*Ўч-Көлдиг, бу Ирбистүниг, жаан аржаандардын, жердин-өзөктөрдин ээлери андый... башка-башка. Жаан, жетен жаштузы да болор, одус та жаштын ичинде болор, он үч, он төрт тө жашту жаш кыс балдар болор, башка-башка. Ээ жок неме жок. Бу Элдү-Кемнинг жетен жаштын ичинде, коршту жаан кижги. Жааны коршту эр кижги, жетен жаштын ичинде. «Сен андап келген бе?» – деп сураган. «Жок, мен андап келбем. Мен мал-ажым жайладаларга келгем деп тургам». Анан ла жалтанкалам. Катужер»* [ПМА, Челтуев, № 65]. ‘Хозяева Юч-Кёля, этого Ирбистю, больших *аржанов*, долин такие разные. Большие семидесятилетние бывают, в тридцатилетнем возрасте бывают, девочками тринадцати-четыренадцати лет бывают, разные. Без духа-хозяина ничего нет. [Дух-хозяин] этого Элдю-Кема – большой человек, в семидесятилетнем возрасте. Очень большой мужчина, в семидесятилетнем возрасте. «Ты на охоту пришел?» – так спросил. «Нет, я не на охоту прибыл. Я скот свой собрать пришел. С тех пор я побаиваюсь. Труднодоступное место’.

На вопрос «Есть ли духи?» наша информантка утверждала, что духов в настоящее время видят шаманы: *Жердин ээси алдында полтуртан. Ол настыра улуска көрүнбей жат. Неме көрөр киши көржат. Пайа андап, тийиндеп жүрсе, көрүнжат, неме көртөн кишее. Бастыра улуска ол көрүнбей жат... Алдында менен дедушкам андап партуртан. Ол Кабак-тайгага, чачы усуун үй киши деп турды...*

[ПМА, Сартакова, № 93]. ‘Духи земли раньше были. Они не всем показываются. Их видит человек, который способен видеть. Когда на охоту ездят, на белок поохотиться ездят, показываются человеку, способному видеть. Всем людям они не показываются. Раньше мой муж охотиться ездил в Кабак-тайгу. Длинноволосая женщина, говорил он, ее дух-хозяйка’.

Таким образом, мифологические рассказы о духах-хозяевах земли основаны на наблюдениях человека за природой. Встречу с духами-хозяевами человек объясняет тем, что они вступают в контакт с человеком в его видениях или во сне. Они могут донести до человека какую-либо весть о событии, которое случилось или произойдет в скором будущем. От духов природных объектов, например святых источников, при проведении специального ритуала, зависит его здоровье и счастье.

2.3.2. Мифологические рассказы о злых духах

В мифологии алтайцев и других тюркских народов наименования существ, имеющих отношение к Нижнему миру, составляют мифонимический подкласс демонимов. В алтайском языке и фольклоре (эпосе, сказках, легендах, мифологических рассказах, преданиях и т. д.) встречаются следующие наименования демонимов: *алмыс, тургак, түүнек, кёрмёс, жеткер, шулмус, жеек, аза, јутпа, јелбис, бук, монус, шилемир, көлчин*.

Демонология по своей сути выступает стержнем любой мифологической системы народной духовной культуры. Мы согласимся с мнением Л. Н. Виноградовой, что «демонологические поверья пронизывают все сферы, уровни и жанры фольклорной культуры, они лежат в основе представлений о времени и пространстве, о явлениях природы, растительном и животном мире, о болезнях и психических состояниях человека, о его судьбе и удачливости и т. п.» [Виноградова, 1996, с. 2]. Многие персонажи низшей мифологии, как известно (например, духи-хозяева, духи-помощники), связаны с шаманским культом. В сибирском шаманизме эти духи «иерархически подчиняются высшим божествам, с которыми также общается шаман» [Иванов, 1988б, с. 216]. Домашние и родовые духи, духи шаманов, духи-хозяева природных пространств, с точки зрения алтайцев, играют важную роль: они

участвуют в жизни человека. Другое дело, когда представители низшей мифологии как носители негативной энергии, бесовского и демонического начала, издревле привлекаются во вредоносной магии.

Конечно, не все из перечисленных демонимов встречаются в мифологической прозе, некоторые из них характерны для эпоса, сказки и шаманских текстов, т. е. для тех жанров, которые «консервируют» более архаичную мифологию.

О появлении различных духов на земле существует легенда, сюжет которой распространен в мировой мифологии. Когда Мангды-Шире прогнал двух богатырей Эрлика, Керей-Каана и Караша, и его слуг под землю, Эрлик попросил у Ульгена земли, хотя бы с кончик посоха. Ульген согласился и дал. Когда Эрлик палку воткнул в землю, оттуда, прицепившись к палке, вылезли сотворенные Эрликом животные: кабан, змея, лягушка и множество нечистых гадов. «... Тогда Эрликъ сказалъ: „ты меня и моихъ слугъ свергнуль съ неба на землю; они пали на 43 разныя места: на утесы, горы, воды, огонь, людей, зверей, скоть, лесъ, железо, поле и проч.; и теперь, хотя ты и съ земли меня низвергнуль съ ними, но имъ памятно те места на земле, на которыя они упали съ неба; они ихъ стали, – ты же, ведь, на нихъ низвергнул ихъ. Поэтому, я буду посылать 43 рода своихъ слугъ эткерей (духи, производящiе напасти), и они будутъ делать вредъ на этихъ местахъ и теснить людей на смерть, и каждый эткеръ, зная свое место, на которое упалъ съ неба, будетъ на немъ управлять съ людьми по-своему, как хозяинъ места, будетъ доводить до смерти и умершихъ таскать ко мне“.

Такимъ образомъ, несмотря на предложение Яра-Чеченя, кому, когда и какъ умереть, ускорить смерть, а Тыналгыш-Алдачи или Усмекчи (ангел смерти), слуга Эрлика, извлекаетъ души изъ умирающихъ» [Вербицкий, 1893, с. 123]. То есть *жеткер*'ы (заимствованное слово-монголизм [Рассадин, 2019, с. 104]) – это бывшие слуги Эрлика, упавшие на землю и ставшие духами природы. Духи земли, как слуги Эрлика, остались вредоносными сущностями, наводящими различные напасти для человека, с помощью которых в том числе души умерших людей доставляются в Нижний мир. Сюжет легенды, известный и в славянской мифологии [Кузнецова, 1997; Белова, 2004], адаптирован к ойротской мифологии, о чем говорят имена, присутствующие в тексте – Яра-Чечен, Тыналгыш-Алдачи, Усмекчи, *жеткер*.

Демоним *көрмөс* (алт., тел., телеут.) обозначает класс невидимых существей, а именно: духов, чертей, бесов, дьявола (алт., тел., телеут.), а также душу умершего человека. Он состоит из глагольной основы *көр-* ‘видеть, смотреть’ [ДТС, 1969, с. 317], аффикса отрицания *-мө* и словообразовательного аффикса существительного *-с*. Мотивационное значение, изначально существовавшее в языке – ‘невидимый’ (о духе умершего человека), относится к неактуальному, историческому слою концепта *көрмөс*.

В легендах о сотворении человека мифоконцепт *көрмөс* отождествляется со злым духом, дьяволом. Кудай, сотворив первых людей, оставил собаку оберегать их тела от злого духа, дьявола. *Агаштын төзүне ийт салды: «Көрмөс келзе – тут!» – теп салды. Анан папка тир жылан салды: «Көрмөс келзе – чак!» – теп салды.* ‘У основания дерева [Кудай] собаку поставил: «Если придет *көрмөс* – хватай!» – [так ей] наказав, поставил. Кроме нее, одного змея оставил: «Если придет *көрмөс* – ужаль!» – [так ему] наказав, оставил’ [НПА, 2011, с. 52, 53]. Как видно из контекста, данный оним имеет несколько значений: 1. ‘душа умершего’; 2. ‘злой дух’, ‘черт’, ‘дьявол’. В шаманских текстах и в мифологических рассказах данное слово также обозначает злых духов, которые опасны для людей.

Нечистые темные духи активизируются после заката солнца. Нельзя ругаться, ссориться, произносить или громко звать человека по имени. Существует особый запрет ночью на произношение имени человека. Во многих культурах считалось, что душой человека можно завладеть, узнав его имя; по аналогии: вредоносные духи, также узнав имя человека, могут завладеть его душой. В ночное время нельзя отзывать на свое имя. Ночью не выносят из дома молоко, продукты, нельзя колоть дрова. Вынос чего-либо ночью из дома, юрты воспринимается как путь к утере благодати, плодородия, богатства этим домом. Ночь воспринимается как идеальное время для тихого отдыха, сна, размышлений и интеллектуальной деятельности. Часто именно в ночное время сказитель-*кайчы* исполнял сказания, когда люди были свободны от своих дневных забот.

Түнде одын жарбас, одын жарза, көрмөс түнде кожо одын жарыжар, жеткерлү; түнде кенетийин адынды кижги тын адап, кыйгырза – унчукпа, ол кыйгырганы – көрмөс болордон айабас;

түнде аайы-бажы жок кыйгырыжып, керижсерге жарабас – Алтай ээзи жаман көрөр; түнде аайы-бажы жок табыштанып, каткырыжарга, кыйгырарга жарабас: каткы-сүүнчи болзо, көрмөс кирижип, шоктоп ийерден айабас; түнде сагыт чайнаарга жарабас – эненнин буурын чайнап турган деер; түнде айылдан сүрее, жайынты суу чыгарарга жарабас, эртен турага жетире сакып алала, этсе артык. ‘Ночью дрова не колят, если колят дрова, то *көрмөс* может состязаться вместе дрова колоть, опасно; если ночью кто-то тебя по имени громко окликнул – не отвечай, тот, кто откликнулся – может оказаться *көрмөсом*; ночью нельзя сильно кричать, ругаться – духу-хозяину Алтая не понравится; ночью сильно шуметь, смеяться, кричать нельзя – если будет смех-радость, то *көрмөс* может вмешаться, поглумиться; ночью серу жевать нельзя – говорят, что печень матери жуешь; ночью из аила нельзя выносить мусор, помой, лучше до утра подождать, вынести’ [АКК, 1994, с. 305].

Мифоним *тургак* (алт., тел., чалк. – *турлаг*, куманд. – *турлах*) ‘злой дух, встречающийся в пути’ состоит из двух значимых словообразующих сегментов: общетюркского глагола *тур-* ‘стоять’ и аффикса *-гак*, образующего прилагательные свойства.

В быличке «Тургак» путник вынужден спешиться и присоединиться к выпивающей кучке «людей», ему предлагают выпить чашечку *аракы*, но чашка оказывается пустой. В это время путник понимает, что перед ним не люди, а невидимые духи, и он только делает вид, что выпил [НПА, 2011, с. 206, 207].

Для предотвращения негативных ситуаций по народным верованиям следует совершать обряды, направленные на задабривание духов местности: необходимо «совершать в этом месте в дневное время кормление духов местности, чтобы нейтрализовать действие злых духов ночью» [Клешев, 2011, с. 146]; «миновать его до захода солнца или заночевать в пути, если не успеваешь проехать это место до вечера; если приходится ехать ночью – довериться лошади, так как она лучше чует путь» [Там же, с. 209]; «оснастить упряжь лошади и свою одежду (пояс, украшения) металлическими деталями, поскольку духи боятся металла, особенно бронзы, а также позвякивания этих металлических деталей»; «использовать обереги, например, “узел бесконечности”, поскольку *көрмөс* не могут его распутать» [Там же, с. 146]. Существуют способы, с помощью которых можно избавиться от влияния духов в

таких местах: посветить спичками или другим источником огня между передними и задними копытами лошади; провести также ножом между копытами, как бы перерезая невидимые путы, или использовать колючий кустарник, плеть-камчы; обругать *көрмөсө* нецензурной бранью [Там же].

В некоторых случаях уйти от *тургака* человеку помогают светлые духи-хозяева местности. Например, в одной из быличек путника спасает обращение к духу-хозяину родовой горы: «*Каракол-Бажы – Алтай мой!*» – так кричи! [НПА, 2011, с. 209]. *Бир катап мен тунде Боочыда келип жадарымда, адым баспай, тура берген. Канайтсам да, баспас. Кенетийин кийин жанымда: «“Каракол-Бажы – Алтайым!” – деп кыйгыр!» – деп, үн угулган. Оной айдарымда, адым база берген. Кайра көрөр болзом, кижжи жок. Келеле, мен ол керегинде Эжийге куучындаарымда, Эжий: «“Каракол-Бажы” деп кыйгыр деп, Алтайдын ээзи айткан ине – деген. – Каракол-Бажы Алтайнды ундыбай жүр» – деген.* ‘Однажды, когда я ночью в Боочы ехал, мой конь встал, остановился. Что я ни делал, не идет. Вдруг сзади: «“Каракол-Бажы – Алтай мой!” – так кричи!» – голос послышался. Когда я так сказал, конь мой пошел. Оглянулся – [сзади] никого нет. Когда вернулся, Эдьий об этом рассказал, Эдьий говорит: «“Каракол-Бажы” – так кричи, это дух-хозяин Алтая подсказал. Каракол-Бажы, свой Алтай никогда не забывай», – сказал’ [НПА, 2011, с. 208, 209].

Как считают алтайцы, немаловажную роль играет и то, какую веру исповедует человек. Крещеный может произнести молитву и призвать святого на помощь. Теленгиты, будучи крещеными, верят в защитную силу креста. В случае, если человек попал к *тургаку*, то ему советуют произнести имя святого.

Тургакиногдана называют родовым термином – *көрмөсө*. В рассказе «Слезы обоих глаз духа-хозяина местности» («*Жердин ээзинин эки көзинин жажы*») речь идет об односельчанах рассказчика, которые после поездки на священное место на вершине горы Пакпалык умерли. Рассказчик объясняет это тем, что они были схвачены злым духом местности – *көрмөсө* [ПМА, Токоеков, № 14].

Тургаки (некоторые называют *алмысы*) ночью изводят лошадей, езда на них: *Тургак деп неме тунде аттын арка-сынын сырап алалар неме дийт. Армакчыга ат тургуспас, атты алалала, туниле мантадар, терлет койор. Алдында андый неме болгон*

ло дийт, Чолушман ичинде. Алмыс мунген, арча-көрмөс мунген деп айдыжар [ПМА, Сандяева, № 47]. ‘Тургак, говорят, ночью сдирает спину-круп лошади. Не даст лошади стоять на привязи, взяв лошадь, всю ночь ездит, заставит ее вспотеть. Раньше он был, говорят, в Чолушмане. Алмыс ездил верхом, говорят, *арча-көрмөс* ездил’. Диалектное слово *арча* обозначает злого духа.

В некоторых случаях под *турлах* ‘ом понимают души умерших людей. Так, в тексте «Турлах», записанном у кумандинского рассказчика, «*турлах* – души умерших людей, которые обитают в лесу, там, где есть густой осинник или в долинах гор, где растет тальник. В местах обитания турлах листва на деревьях опадает поздней осенью. В безлюдной местности духи перекликаются между собой. Человеку нельзя отвечать на их зов, иначе они могут унести душу человека. Поздно вечером турлах преследуют запоздалых путников. Духов нельзя было пугать, они считались похожими на человека. Спасались от них, положив осиновый прут через дорогу или огнем, высекая искру» [Тукмачева, 2011, с. 45].

Так, *тургак* или *турлах*, представляется мифической сущностью, чаще всего проявляющей себя в пути в ночное время, он наносит вред живым существам – человеку, животному.

Демоним *алмыс* ‘дух-оборотень, демон с медными зубами и когтями, оборачивающийся в прекрасную женщину’ встречается в языках многих тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана, Поволжья и Сибири. Во многих мифологических рассказах речь идет о таком явлении как одержимость. Злые духи, *алмысы*, могут вселяться в тело человека. В алтайском языке есть глагол *алмыстаган*, обозначающий состояние человека, в которого вселился нечистый дух. Вселение демонического персонажа в человека (одержимость) проявляется в его поведении, действиях.

Варианты и версии сюжетов преданий о «Встрече охотника с мифическим существом», т. е. с *алмыс*, 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 / рассказывает сказание / сказку»;

4) «мифическое существо играет на музыкальном инструменте»;

5) «дух-хозяйка забирает душу охотника»;

6) «духи-хозяйева, в обмен на удачную охоту, забирают домашнее животное охотника»;

7) «духи-хозяйева наказывают охотника за несоблюдение охотничьих обычаев» [Яданова, 2013б, с. 7].

Одним из самых распространенных является мотив «демон подходит к костру охотника» или «жена оборотень». Так, в чалканском мифе два брата пошли на охоту; добрались до барачков, остановились на ночевку. Когда наступил вечер, с вершины горы спустились две красивые девушки, рукава их одежды были очень длинными. Ночью старший брат, вместо себя положив пень, спрятался, чтобы подсмотреть. Он увидел, что у девушки были длинные медные ногти; девушки так вцепились в накрытый одеждой пень, что их ногти прошли насквозь. В это время охотник, подняв ружье, выстрелил. У младшего от сильного запаха медных ногтей помутнел рассудок; старший кое-как его разбудил, они вернулись домой [НПА, 2011, с. 211–213].

В некоторых мифах женщина-алмыс кормит мужчину доброкачественным мясом или жиром, которое отрезает от собственной плоти или извлекает из тела. Так, в мифе «Охотник и алмыс» в стан к охотнику пришла девушка, стала его женой, не позволяет дотрагиваться до своей спины. Кам сказал, что это алмыска, у нее шерсть на спине, в нее надо стрелять. Охотнику удается подсмотреть: эта девушка стала рыжим щенком, стала есть части старой кожаной обуви, а поев, стала вновь человеком. Она распоролла себе грудь, вынула ребра и все остальное, стала варить для еды. Шаман подсказал, как правильно застрелить алмыску [НПА, 2011, с. 219–221].

В мифологических рассказах обычно указывается реальная местность, где эти *алмысы* водятся. Этот факт даже закодирован в некоторых топонимах: Алмысту-Кобы – букв. ‘Алмысов-Урочище’ [УУС, 2010, с. 246], Алмыс-Яр – букв. ‘Алмысов-Овраг’, Алмыс-Ичеени – букв. ‘Алмысов-Берлога’, Алмысту-Боом – букв. ‘узкое, труднопроходимое место между горой и рекой, имеющее подземного злого духа/духов, или алмысов’ [Там же, с. 190], Алмыс-Куй – букв. ‘Пещера Алмысов’.

В быличке «Тургак» рассказывается о том, что в местности *Алмысту жик* – букв. ‘Ложбина с алмысами’, находящейся в Усть-Кане, где якобы обитают оборотни. Рассказчик стал очевидцем происходившего, когда он ехал на телеге и вдруг лошадь встала: *...Алмысту Жик деп жик бар, ол Кан-Оозынын бери јанында. Ого келеле, адысты бистин чек ле јангыс јерге секирип јаткан. Тарадайлу улус болгоныс, флягалу. Чек ле адыс базылбас. Сабазаас, болбос. Тужулу неме чилеп, секир турар, бышкырып турар, кулагын кызынала. Онойткончо, Јалбай деп кижји ары јанына (айдын тун болгон) келген. Ол ижинен јанып отурган. Ликке јууктажып: “Бу канай тураар, балдар?” – деп, кенетийин сураарда, ат секирип, арай јыгылбай... оно ары барганыс. Је, учураганым ол болбой, тужатканыс* [АКК, 1994, с. 132]. ‘...Есть лог Алмысту, перед Усть-Каном. Приехали туда, наша лошадь стала так прыгать. Мы с телегой были, с флягами. Прямо лошадь наша не шла. Бьем кнутом – не идет. Как будто в путах, прыгает, чихает, поджав свои уши. Так человек по имени Дьалбай с той стороны подъехал (лунная ночь стояла). Он с работы ехал. У лога встретились: «Что с вами, ребяташки?» – так резко спросил, тогда лошадь подпрыгнула, чуть не упали..., дальше поехали. Ну, вот такое встретили, лошадь была стреножена’.

Овраги, где много глины, считаются их естественной средой. Подтверждением этого являются утверждения рассказчиков, которые якобы видели глиняную посуду, игрушки у оврагов, оставленные этими существами. Так, в быличке, записанном от М. И. Курманова в с. Кара-Кудьур, говорится, что человек, в которого вселился алмыс, в состоянии беспамятства, может бродить где-либо до тех пор, пока не придет в себя. В некоторых случаях случаются сердечные приступы или приступы аппендицита [ПМА, Курманов, № 698].

Мифологические рассказы повествуют о поведении одержимого *алмысом* человека: как он себя ведет, как разговаривает. *Алмыска туттурган кижји кижиге јууктабас, эрмек айтпас. Сагыжы бойында јок болуп калар. Ол тушта оны сары теенекле чыбыктап: «Сен алмыс де!» – деп, коркыдып туруп айттырар. Кижји: «Алмыс» деп качан да айтпас, јангыс ла «Мыс! Мыс!» деп айдын турар. Ол тушта анан тын чыбыктап, «Алмыс!» – деп сости айттырар. «Алмыс!» – деп айдын ла ийзе, сагыжы бойына кирип*

келер. *Алмыс жарлу жерде жүрер.* ‘Человек, схваченный *алмысом*, к человеку не приближается, не разговаривает. Разум теряет. Тогда его желтой колючкой порют: «Ты скажи “*алмыс*”!» – так устрашая, ему велют сказать. Человек никогда не говорит “*алмыс*”, только “*мыс*, *мыс*” говорит. Тогда надо еще сильнее пороть, заставить сказать слово “*алмыс*”. Когда он скажет слово “*алмыс*”, его разум вернется к нему. *Алмыс* у оврагов обитает’ [УУС, 2011, с. 241].

В быличках описывается ситуация вселения нечистого духа в лошадь. С такими ситуациями, как правило, сталкиваются люди, которые часто ездят на лошадях, охотники или чабаны. Эти мифологические сюжеты бытуют и сегодня. Так, в тексте, записанном от Е. П. Кошевой в с. Кёё-Бажы Улаганского района, злой дух изводит коня, ночь напролёт «ездит» на животном так, что на спине-крупе его остаются царапины. Теленгиты злого духа – алмыса называют словом *арча* [ПМА, Кошева, № 548].

Желбеген ‘Дьелбеген’ (Елбеен *туба*, Челбин *куманд.*) – это мифическое семиголовое чудовище, плотало, дух-оборотень, обитающий в подземном мире, а также на перекрестке семи дорог. Демоним *Желбеген* в алтайском фольклоре обрел функции мифического, эпического и сказочного персонажа. Дьелбеген (алт. *желбис*), как и *албын* (алт. *алмыс*), относится к категории низших духов подземного мира. Обычно так называют дочерей Эрлика, способных к оборотничеству.

Мифоним Дьелбеген (*Челбеен/Челбин/Челбеген, Чылбыга, Елбеен*) в южносибирских тюркских языках также восходит к древнетюркскому слову *jel* I ‘ветер’, как и демоним *желбис* ‘дух-хозяин, злой дух, приходящий с ветром’ [Ойроткинова, 2022, с. 159].

В мифах о Дьелбегене даны различные трактовки того, как Месяц забрал это чудовище к себе. Чудовище Дьелбеген уносит с собой на небо черемуху, куст, железный тополь, иву, девочку с коромыслом, женщину. Чаще всего упоминается черемуха. Железный тополь – это эпический образ, встречающийся в сказке и эпосе. «Чтобы схватить Дьелбегена, Месяц, говорят, боком спускался. Когда он схватил Дьелбегена, тот схватился за железный тополь (*темир терек*). Месяц его вместе с тополем и поднял» [НПА, 2011, с. 424].

Как видим, мифологические рассказы о различных духах в алтайской несказочной прозе разнообразны по сюжетике, но

во многих из них события происходят в наше время. Ключевыми в этих текстах являются мифологические представления о тех или иных духах. Они прошли долгий путь в языке и фольклоре. Разнообразие наименований духов в алтайской демонологии связано с историческими языковыми процессами: одни из них имеют исконно тюркское происхождение, другие – заимствованное.

2.3.3. Мифологические рассказы о домашних духах, «обитателях» юрты

Домашние и родовые духи, духи шаманов, духи-хозяева природных пространств, с точки зрения алтайцев, играют важную роль: они участвуют в жизни человека. В традиционной культуре алтайцев стихия огня представляется одухотворенным существом, оказывающим влияние на бытие человека, его здоровье. Религиозное почитание огня является одной из форм первобытного обожествления стихийных сил природы. В мифологии алтайцев огонь представляется женщиной-матерью – От-Эне, обитающей в треножке в юрте. Дух-хозяин огня выступает посредником между потусторонним миром божеств, духов и миром человека. Через духа-хозяина огня у божеств Верхнего мира просят семейного благополучия, счастья для членов семьи, души детей для продолжения рода.

Алтайцы кормят огонь в новолуние. Ритуал, как правило, исполняет глава семьи – мужчина (*Отты улус байлап турза, отты эр кижги кундүлеер*). Современные алтайцы и сегодня соблюдают традицию своих предков: на четвертый или шестой дни новолуния домашний огонь кормят свежей пищей, кропят молоком, произносят заклинания огню и духам-покровителям о благополучии семьи (*кут-куруй* – букв. ‘душа-благодать’).

По отношению к домашнему огню как духу-покровителю семьи у алтайцев сложилась система неписаных запретов, норм и правил поведения, поддерживаемых устной традицией и контролируемых старшими членами семьи. Женщинам, а также девочкам, достигшим 12-летия, запрещается проходить по передней части юрты, напротив входа, где, как считается, находится «голова» огня. Этот запрет не распространяется на маленьких детей, поскольку они считаются безгрешными и неокрепшими (т. е. «чистыми»). На огонь также

нельзя направлять острые предметы: ими можно поранить «голову» огня; нельзя ворошить острым горящие угли, иначе огонь будет ожесточаться, в семье будут ссоры. Огонь нельзя кормить соленым чаем или мясом, сваренным в соленом бульоне. Сыпать мусор или грязь считается оскорблением для духа огня. Нельзя курить возле очага, иначе огонь будет плохой, будут болеть члены семьи. Зола из очага не выбрасывают там, где ходят люди. Никто ночью из жилища огонь не выносит. Считается, что так можно осквернить его или отдать благополучие семьи в чужой дом. Некоторые из этих норм и запретов отражены в устном народном творчестве в форме поверий, паремий и мифологических рассказов.

В мифологических рассказах о духах-хозяевах огня и дома даются наставления, как относиться к своему домашнему огню. В тексте «Дух-хозяин огня» («Оттын ээзи»), приведенном ниже, в форме аллегории рассказчик дает назидание, чтобы домашний огонь содержался в чистоте, поскольку, по традиционным верованиям, в нем живет божество-дух Огонь-мать (От-эне), от которой зависит благополучие семьи. Духи домашнего огня – женщины, встретившись, разговаривают о своей жизни и отношении к ним хозяев *аила*: одна из них жалуется другой, что хозяин *аила* ухаживает за ней, часто кормит. Другая в ответ говорит, что ее не кормят, в огонь кидают мусор [АКК, 1994, с. 320].

По-особенному относятся алтайцы к головешке – *коночы*, не догоревшей в огне. Если вдруг в очаге среди прогорающих дров останется головня, то это – к приходу гостей. Сначала с *коночы* здороваются, затем как бы приглашают пройти сесть на почетное место. После этого ее мысленно угощают горячим чаем, посыпая золой, говоря: «Здравствуй, гость! Горячий чай пейте». Затем готовят для нее «постель» из золы и «укладывают спать».

Коночы деп күйеле, содойо отто арткалан агаиты айт жат. Оны жыга салбас, оодурбас, азыраар: «Изу чай» – дейле кўлле азырап-азырап, жастык-тўжўкти сал ийеле, ол ло кўлден таштыйеле: «Уйуктаар», – деп айдар. Коночы ашкыртран деер. Ондый болзо айылчы келер дийт. [ПМА, Сандьяева]. ‘Коночы называют головню, которая осталась, не догорев. Ее не сдвигают, не рубят на щепки, кормят, приговаривая: «Горячий чай», – затем золой прикармливают, стелют постель, на золу роняют, укладывают: «Спите» – так говоря. Это называется угощать головню. Если так, то приходит гость’.

Почитание *коночы* среди тюрко-монгольских народов связано с поверьем, что она является местом хранения души близкого человека, который должен прийти. *Коночы содойо отурза, оны чай, сўтле, калашила кўндўлеер. Тўжўк жастыкка уйуктат жат. Тўштеги кижги болзо, уйуктатпас, жангыс ла кўндўлеп койор. Кызыл энгирде ол отурбас, тўште отурар. Кўндўде ле отурар* [ПМА, Кошева, № 391]. ‘Если головня торчком стоит, то ее чаем, молоком, хлебом угощают. Укладывают спать. Если днем, то не укладывают, только угощают. На закате солнца она не сидит, днем сидит. Днем сидит’.

Обрядовый фольклор алтайцев богат благопожеланиями, восхваляющими Огонь-мать (*От-эне*). В них создан определенный мифопоэтический женский образ огня, олицетворение стихии как заботливой «матери» семьи, спустившейся с небес Курбустана, просящей и принимающей у светлых божеств счастливую долю, благополучие для семьи, а также души для рождения детей и скота.

Таким образом, мифологические рассказы о домашних духах, «обитателях» юрты, тесно связаны с традиционными верованиями и мифологией алтайцев, в которых юрта (*айыл*) представляется маленькой моделью Вселенной, в котором земное и небесное гармонично взаимодействуют с друг с другом, взаимодополняя друг друга.

2.3.4. Мифологические рассказы о необычных явлениях в природе

Необычные деревья и камни всегда привлекали человеческую фантазию и порождали мифологические рассказы. По этим предметам люди предсказывали или предугадывали какие-либо события в жизни народа. Они становятся предметами назидания или предостережения общества от каких-либо негативных явлений.

Так, говорят, что в устье Тайболко посреди реки есть круглый камень с ножками. Если он будет полон, т. е. наполнен грязью, то народ будет жить с едой-пищей, если в нем не будет ничего, то наступит голодное время [ПМА, Токоёков].

Необычный камень Казан-Таш – ‘Казан-Таш’, букв. ‘Котёл-Камень’ в местности Катунь-Дьярык Улаганского района был установлен человеком по имени Содонук. Он, по рассказам очевидцев, был прорицателем, провидцем. Камень служил предметом предсказания

о том, что будет война. Об этом повествуется в мифологическом рассказе: *«Жарлыкчы Содонок үч ташка бир казан аайлу таш отургускан. Ол таш кўнчыгыш жаар тайбайза, кўнчыгыштан жуу келер, кўнбадыш жаар тайбайза, кўнбадыштан жуу келер»* – деп айткан. *Бир канча ойдинг бажында үч таштын үстиндеги казан чылап отургусткан таш Кўнбадыш жаар тайбайып калган. Анан Германияла жуу болгон. Жарлыкчы Содонок ол ташты түзедерге барып жадала, Оош деп жерде божогон»* [УУС, 2010, с. 254]. Прорицатель Содонок на трех камнях установил камень, похожий на котел. «Если этот камень на восточную сторону накренится, то с востока война придет, если на западную сторону накренится, то с запада война придет», – так сказал. Через некоторое время камень, похожий на котел, накренился на запад. Затем с Германией война началась. Прорицатель Содонок, когда ехал, чтобы поправить камень, он в пути, в местности Оош умер’.

Этот камень местные жители также называют Содоноктын Тажы ‘Камень Содонока’. Содонок делал предсказание о плохом времени, когда будет поколение, не знающее своих родственников, наступит время, когда все наденут свою национальную одежду, висевшую долго «на дереве», все будут ездить на железных конях, по небу будут летать железные птицы.

В Улаганском районе также известен камень Камчы-Таш – ‘Плетка-камень’, по которому люди гадают: если конь с тороками спокойно проедет между ними, то будет все хорошо, если застрянет – плохо. Этот камень местные жители также называют Кызык-Таш – букв. ‘Тесный Камень’ (‘Притесненный камень’). *«Бийиги бир кулаш кире таш бар. Ол таш ортозынан жарылып калган. Бир кижги арчымак артынып, ортозыла өткөн. Онон бери жолдолып калган: ортозыла өтсө, арчымагы табарбаза, жакшы, табарза, жаман»* [УУС, 2010, с. 258]. ‘В высоту в один сажень камень есть. Этот камень треснул по середине. Один человек на лошади с тороками по середине проехал. С тех пор стало приметой: если по середине проедет, тороками не заденет, хорошо, если заденет, плохо’.

«...Анай жадып... (ол кижини огошто көргөм), онон ол кижги Чолушманда Балыкчы деп жерде, атту кижги өдө бертран таш, ортозы ачык таш, учурлу таш ол, оны өдүн отурала, илин калан кижги, жыл айланбай ол кал жат. Эм Содонок ол ташты бар көрөле, келерим дейле, барала, ол Алтайга барала, божоп калган. Өдө

берген кижги жүрүмин жүретен. Ол андый темдектү таш ол» [ПМА, Манзырова]. ... ‘После этого (этого человека я видела в детстве), потом этот человек в местности под названием Балыкчи, там есть камни, между которыми человек на коне проезжает, между камнями открытое место, со значением этот камень. Человек, который, проезжая его, зацепился за него, год не пройдет, умрет. Содонок поехал туда, чтобы посмотреть на этот камень, уехав на этот Алтай, умер. Человек, который проезжает между этими камнями, живет. Вот с таким знаком этот камень’.

Люди всегда боялись таких необычных камней, в которых якобы заключены злые духи. Так, в мифологическом рассказе камень «Барлык-Таш» называли так из-за случаев, когда там лошади были стреножены злыми духами. Камень, в котором обитал нечистый дух, был назван Каргышту-Таш – ‘Каргышту-Таш’, букв. ‘Камень с заклятием’. Лама (нама) предупреждал людей о том, что если камень обрушится, то на земле произойдут несчастья. По мифологическому рассказу, камень обрушился в один год, когда произошло землетрясение [УУС, 2010, с. 268]. Люди верили, что если злой дух выйдет из камня, то на людей могут обрушиться несчастья.

Анда бир таш болгон туру, жардын үстүндө, жаан таш... Ол андый бир нама айткан тийт: «Бу чак сакып туран таш. Мынын төсінде алмыс-чулмус чокчогон. Бу түйсө, чак полор» – теген тийт. *Улусты коркыда айткойтуран неме на. Былтыр жер силкинерде, түйшүктө.* ‘Там на верху крутого яра находился один камень... Такой [изгнанный] один лама, говорят, сказал: «Этот камень ждет своего часа. В его основании находится нечистый дух – алмыс-чулмус. Когда он обрушится, будут несчастья, – говорят, сказал. Сказал же, напугать людей. В прошлом году [тот камень] обрушился, когда было землетрясение’ [Яданова, 2013б, с. 163].

В Улаганском районе распространены предания и мифы о человеке по имени Содонок, который был прорицателем. Он утверждал, будто под камнем лежит душа народа: «Человек по имени Содонок жил раньше в Кату-Дьарык. Люди, считая его неполноценным, многое сказанное им не принимали во внимание. Этот человек был прорицателем: «За Балыкчой есть место, где лежит желтый камень, помогите мне его поднять, под этим камнем лежит душа народа, я его достану», – говорил он, но никто ему (Содоноку)

не поверил. Люди восхищались им, когда он без лодки, без плота переправлялся на другой берег реки. В конце мая река поднимается. Он говорил: «Скоро люди по проволоке будут разговаривать, за время, за которое доят коров, до Москвы будут доезжать, из озера синий бык с ревом выйдет». То, что он говорил, что люди по проволоке будут разговаривать, это то, что они по телефону сейчас разговаривают, на самолете до Москвы долетают, по озеру на теплоходе плывут, это он имел в виду» [ПМА, Ельдепова]. В рассказе «Каргышту Таш» обитателем камня являлся злой дух (*алмыс-чулмус*) [Яданова, 2013б, с. 163].

Камень, внешне похожий на верблюда Тёё-Таш – ‘Верблюд-Камень’. По содержанию мифологического рассказа, он был установлен шаманами неподалеку от с. Экинур. Один тракторист, вспахивая поле, убрал этот камень, тот человек после этого прожил недолгую жизнь, умер. Как известно, верблюд (*бура, атан*) является ездовым животным шамана. Камень Тёё-Таш, вероятно, имел в прошлом культовое значение – место обитания шаманских духов [АКК, 1994, с. 368, 369].

Название местности неподалеку от с. Саратан, где находится необычный камень, на котором видны следы человека и собаки Кезер-Баскан – ‘Кезер-Баскан’, букв. ‘Силач наступил’. По рассказам местных жителей, там когда-то отдыхал, сидел богатырь. Один человек, увидев его следы, приехал домой, рассказал и хотел показать другим людям. Когда они вернулись к камню, следов не оказалось. Данное явление рассказчик объяснил тем, что следов богатыря не видно, потому что люди перестали останавливаться у этого камня, перестали молиться Алтаю, на этих следах стали дети играть, стали осквернять, Алтай [УУС, 2010, с. 257]. То есть это священное место утратило свое культурное предназначение.

Мифологизированное дерево с пышной переплетенной кроной алтайцы называют *кам тыт* – ‘шаман-лиственница, или шаманская лиственница’. Это дерево является местом обитания души шамана. Среди алтайцев бытовало поверье, что это дерево выпросил для себя когда-то один шаман у верхнего божества *Кудай*.

Шаманской лиственницей называют обыкновенную лиственницу, имеющую в середине или наверху густую непроницаемую шапку зелени. Почитание «развесистых лиственниц» было исконно свойственно тюркским и монгольским

народам. Такие одиноко растущие в окрестных урочищах или вблизи минеральных источников деревья с богатой кроной выделялись своей величиной и необычной формой. Такие деревья бывают с несколькими разветвлениями (например, с девятью), к ним привязывают жертвенные ленты *дьалама (жалама / кыйра)*.

В прошлом у алтайцев существовала традиция хоронить тело шамана на лиственнице. По рассказам алтайцев, на лиственнице обитают душа шамана и злые вредоносные духи, которые проявляют себя как *тургак*. Проезжая мимо такого места, нельзя шуметь или бежать [ПМА, Кюкпева]. В одном из преданий «Шаман Орбонг» говорится, что «в местности Орбонг тёргюн (*Орбон тёргүн*) жил шаман из рода *тонгшан*. Когда он умер, похоронили его на верхушке лиственницы. После этого в той местности стали появляться злые духи *тургак*. Шаманы, собравшись, сожгли могилу шамана Орбонга» [НПА, 2011, с. 497].

Шаманы с. Кокоря Кош-Агачского района к головному убору прикрепляли бронзовый колокольчик. По их представлениям, колокольчик им даровал дух-хозяин священной лиственницы. Считалось, что он, покровительствуя шаманам, может негативно влиять на простого человека. Полагая, что дерево принадлежит шаману, алтайцы не подходили к нему, никогда не рубили, не использовали на дрова и никогда не останавливались под ним во время пути. Люди верили, что человека, срубившего такое дерево, ждёт наказание. В фольклоре алтайцев бытуют различные мифологические рассказы, былички о шаманской лиственнице.

В рассказе речь идет о том, что люди, которые проезжали священное место на вершине горы Пакпалык в Улаганском районе, где растёт шаманская лиственница, скоропостижно скончались. Один из них умер тем же летом, свалившись с лошади, другой умер где-то в тайге, потеряв свою лошадь. Рассказчик объясняет это тем, что в них вселились злые духи местности – *кёрмёс* [НПА, 2011, с. 497].

Человек, использовавший шаманскую лиственницу при разжигании костра, может быть наказан духом-хозяином: с ним или его родственниками может произойти несчастье. Рубить шаманскую лиственницу нельзя: *Ат-Бажы деп јерде кам тыт болгон. Мында Юрий деп кижы болгон. Ол Кижы ол тытты оодыр койды, оно узак јүрбеди. Учурлу неме болбой ол. Ол тытта аргымактын бажын ил*

койон болгон. 'В местности Ат-Бажы была шаманская лиственница. Здесь жил человек по имени Юрий. Этот человек разрубил это дерево на дрова, затем долго не жил. Наверное, это имеет какой-то смысл. На этом дереве висела голова аргымака' [ПМА, Орсулов].

В местности Пакпалык в Улаганском районе от слёз духа-хозяина из земли пробилась два ручья-*аржана*. Как предполагают очевидцы события, это произошло после того, как там упала шаманская лиственница. По словам рассказчика, один из очевидцев (Дбайтык Токойок), когда пас табун, сделал стан, ночью зажег костер из сухих веток этого дерева. Позже от кори его четверо детей внезапно умерли. Тогда *дьярлык* Кёчкюнек сказал, говорят: «Такие ветки сжег, у старого человека глаза-голова будут болеть, что с ним поделаешь, из-за него его малые дети умерли». Затем в Пакпалыке, где сгорела земля, в двух местах земля потрескалась, оттуда ручьи потекли. Когда ручьи побежали до долины, Кёчкюнек сказал: «Это слезы двух глаз духа-хозяина той местности побежали. Теперь там, где упала лиственница, нужно поставить крест, дух-хозяин земли собрался уйти в другое место. В Кёмёлике его родственники есть, туда перекочевать собирается. Дух-хозяин земли уйдет. Теперь там нужно ставить крест». Когда поставили крест, тот ручей перестал течь. Когда ручей перестал течь, дух-хозяин остался жить там. Теперь там есть пять лиственниц. Это лиственницы самого духа-хозяина, лиственница, к которой он привязывает коня, лиственницы четырех сыновей, к которой они привязывают своих коней' [ПМА, Токоёков].

Лиственница является необходимым элементом проведения молений. *Арчын* 'можжевелик' с раскаленными углями зажигается на лиственничной коре *чобра*. В начале жертвоприношения шаман, держа в правой руке *чобра*, окуривает жертвенник и жертвенное животное. Шаманская лиственница является частью жертвенника: по ней во время камлания шаманы с жертвенным животным восходили на небо к верхнему божеству. Если кто-то хотел узнать о своем будущем, то на ночь располагался непременно под лиственницей.

Таким образом, мифологические рассказы или былички относятся к жанрам сказочной прозы. Они повествуют о встречах человека с разнообразными сверхъестественными существами, с людьми, обладающими сверхъестественными способностями, с таинственными, неподдающимися объяснению, явлениями

в природе и жизни. В основе повествований мифологических рассказов лежат, помимо основного сюжетобразующего события, анимистические воззрения на природу, поверья, дополненные художественным вымыслом. Несмотря на то, что ключевым элементом мифологических текстов выступает сверхъестественное, они стремятся к достоверности события и усиливают за счет назидательного компонента.

* * *

Анализ сюжетно-тематического состава мифологической прозы алтайцев, позволяет заключить следующее. Жанр легенды в алтайском фольклоре связан с сюжетами о сотворении мира и человека, животного и растительного мира, Всемирном потопе и кончине мира.

В легендах о животных выделяется группа этиологических мотивов, объясняющих особенности внешнего вида и повадок тех или иных представителей флоры и фауны. Мифологема деления животных «чистых» и «нечистых» отражает представление алтайцев о дуализме мира как объекта, созданного Богом, противопоставленного миру зла. Поскольку животные ближе всех остальных к человеку, то их образы послужили для выражения различных аллегорий, осуждения или утверждения тех или иных морально-этических, нравственных качеств человека. Главной темой эсхатологических пророчеств – мифологических рассказов является жизнь на земле, ее начало и конец. Если начало бытия трактуется как творение Бога, то конец бытия, мира – как уничтожение этого творения дьяволом. Выделенные в эсхатологических текстах алтайцев сюжеты находят сходства с библейскими мотивами, а также с сюжетами русских эсхатологических рассказов. Жанр мифологического рассказа представлен мифологическими рассказами о духах-хозяевах природы, о необычных явлениях в природе, о домашних духах, «обитателях» юрты. В основе мифологических рассказов лежат сюжеты о встрече человека со сверхъестественным существом, о столкновении с необычными знаковыми явлениями природы.

Глава 3. СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ АЛТАЙСКИХ ПРЕДАНИЙ

3.1. Исторические предания

Исторические предания алтайцев отражают значимые события в истории народа, повествуя о реальных фактах или личностях. В них действительность отражается через призму фольклорной традиции. Отличительной особенностью исторических преданий является установка на достоверность рассказываемого.

Предания алтайцев отражают коллективную память народа о некогда происходивших исторических событиях. Героями произведений являются общеизвестные личности. В преданиях упоминаются имена людей, чьи судьбы связаны с определенными событиями и эпохой. Так, в преданиях о Шуну-Баатыре часто встречаются ойротские деятели Лоузан-Шуну, Цэван-Рабдан, Галдан-Церен, Амыр-Санаа, которые жили в период Джунгарского ханства. В. И. Вербицкий писал: «Многія имена этихъ сказаній принадлежатъ исторіи» [Вербицкий, 1893, с. 119]. Исследователи, ссылаясь на исторические источники, говорят, что прототипом Шуну-Баатыра является Лоузан-Шуну, сын Цэвен-Рабдана [Бедюров, 2014; Садалова, 2006]. Упоминаемый в преданиях Ойрот-хан был правителем. Б. Я. Бедюров пишет: «Согласно письменным источникам, его официальное имя – Цэвен-Рабдан. Он и в самом деле был отцом богатыря Эр-Шуну и его завистливого брата Калдан-Черю (Галдан-Церена)» [Бедюров, 2014, с. 8]. Так, Галдан-Церен и Лоузан-Шуну являются единокровными братьями. Амыр-Санаа также принадлежал к этому знатному роду, будучи внуком Галдан-Церена по женской линии [Шерстова, 2014, с. 25]. Он остается в народной памяти как борец за свободу ойротов против китайцев [Садалова, 2006, с. 86].

В алтайских преданиях распространен сюжет о предводителях, в основу которого положен мотив об уходе / бегстве хана. Предания об Ойрот-хане, рассказывают о событиях середины XVIII века. Повествуемые события предшествовали вхождению алтайских племен в состав Российского государства. По преданиям, Ойрот-хан был великим предводителем ойротского народа, который жил в бассейне рек Волга и Обь, кочевал по Томским и Кузнецким землям

[АКК, 1994, с. 205–206]. Он имел сыновей Тамур-Сана, Амур-Сана, Шуну-Баатыр, каждый из них возглавил свой народ. В предании говорится, что их народы распались и только Шуну-Баатыр со своим народом примкнул к русскому царю. Перед уходом на Алтын-Кёль (Алтын-Кёл) он благословил своих сыновей, и сказал своим потомкам, что вернется через 12 поколений. В вариантах этот промежуток времени определяется по-разному – пока хвост коня отрастет до бабки – суставной кости (*ат кажык*), пока хвост коня отрастет до земли и срубленное дерево вырастет большим. В одном из текстов слова Ойрот-хана передаются так: «*Адымнын куйругы ойто жерге жетире өссө, агаи ойто жаранып, жаанат өссө, кайра келерим*» – ('Когда коня [моего] хвост снова до земли отрастет, когда дерево [срубленное им] снова распускаясь, вырастет, назад вернусь') [АКК, 1994, с. 208].

Другой вариант предания повествует о временах, когда алтайским племенам приходилось платить двойную дань – Русскому царю и Ойрот-хану. В одном из преданий отмечается, что без того тяжелая жизнь двоюродцев усложнилась в связи с набегами ойротских войск, которые уходили от русских войск. Племена, жившие по берегам Телецкого озера, были вынуждены противостоять им и с этой целью устроили засаду. Дождавшись войск врага в местности Артал, жители обрушили на них каменные валуны, оставшихся в живых скинули в озеро или убили по одному. Ойрот-хан на Алтае не появлялся [АКК, 1994, с. 206–207].

Причиной побега Ойрот-хана в одном из преданий называется междоусобица, из-за которой его народ и сыновья жили в постоянной борьбе. Долго ожидали люди своего хана, однако, он не сдержал данного слова и не вернулся. Его народ стал мирно жить под началом российского императора [АКК, 1994, с. 208].

Мотив бегства наблюдается в предании о борьбе Амыр-Санаа и Чаган-Наратана, возглавлявшего подданные ойротскому хану алтайские племена («Амыр-Санаа ла Чаган-Наратан тартышканы») [АКК, 1994, с. 232]. После смерти Ойрот-хана началась трехлетняя междоусобная война между Амыр-Санаа и Чаган-Наратаном. В последней сильной схватке Чаган-Наратан покидает поле боя у реки Чарыш и прячется в пещере на слиянии рек Узнезя и Катунь. После победы над врагом алтайцы находят место, где скрывается сбежавший предводитель. Чаган-Наратан вновь убегает, но

алтайцы, догнав его, схватили. Развязкой повествования служит освобождение схваченного предводителя и отвержение его власти.

Сюжеты о ханах-предводителях иногда приобретают фантастический характер. В предании об Амыр-Санаа («Амыр-Санаа керегинде») герой, сразив дядю Табачы, убегает. Во время переправы через океан он замораживает воду в лед и уходит по нему. Преследовавшие его воины тонут в реке [АКК, 1994, с. 233]. В данном сюжете рассказчик наделяет Амыр-Санаа сверхъестественными способностями. Исследователи отмечали, что «под воздействием законов фольклорного повествования исторические персонажи приобретают фантастические качества, органично вписываясь в общую мифологическую картину мира, исторические события и факты трансформируются, пропускаются через сознание носителей фольклора» [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 37].

В алтайских преданиях сюжет об уходе от преследования врагами или бегстве достаточно распространен. В преданиях о Шуну-Баатыре также имеются эпизоды о его уходе. Поездка известного персонажа алтайских преданий к белому царю в преданиях связывают с принятием алтайским народом подданства России.

Исторические события середины XVIII века соотносятся в алтайских преданиях с именем Шуну-Баатыра, чей образ распространен у многих тюрко-монгольских народов. В алтайском фольклоре имеется цикл преданий о Шуну-Баатыре. Самой ранней фиксацией предания о Шуну у алтайцев является текст, включенный В. В. Радловым в «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дальнего Востока» (1866) на алтайском языке. Другой кратко изложенный вариант предания опубликован Г. Н. Потаниным на русском языке [Потанин, 1866, с. 309–310]. Сюжетная линия в нем представлена неполно, что затрудняет его сопоставление с другими вариантами. Переведенные пересказы преданий о Шуну включены в книгу В. И. Вербицкого, в котором миссионер представил два сюжета, повествующие о деяниях Шюна (Шуну) [Вербицкий, 1893, с. 117–121]. Предание о Шуну имеется в русскоязычном пересказе, опубликованном в 1912 году под названием «Царь-Калдань» [ТЕВ, 1912, с. 765–772]. Текст начинается с повествования о Калдане-Черике, но главным героем выступает его сын Шюны (Шуну). В дальнейшем

фиксация известных вариантов осуществляется в разные годы от И. К. Танашева [ААЧС, 1962], известного сказителя Т. А. Чачиякова, У. Сарыкова [АКК, 1994]. В академическом издании «Несказочная проза алтайцев» (2011) исследователи указывают ещё 6 вариантов [НПА, 2011, с. 502–503].

Сравнение разновременных записей обнаруживает как сходства, так и различия в сюжетах о Шуну. Большинство вариантов преданий начинается с изображения родственных связей и отношений. Знакомство с главным героем Шуну и его происхождением присутствует почти во всех вариантах. Экспозиция служит для изображения причины конфликта, служащей в качестве завязки повествования. Рассматривая предания о Шуну, Т. М. Садалова писала: «Фольклорные сюжеты о Шуну близки к историческим версиям о причине его конфликта как сильной личности со своими близкими: неординарность характера, физическая сила, зависть со стороны сводных братьев, непонимание его отцом из-за наговоров, народная любовь к своему батыру» [Садалова, 2006, с. 41]. Одной из причин является превосходство Шуну над братьями в охотничьем ремесле, из-за чего появляется зависть [Образцы..., 1866, с. 184–185]. Причиной конфликта также становятся особенные черты героя – физическая сила [Потанин, 1883, с. 866], непослушность [АКК, 1994, с. 223]. Иногда герой сражается со злыми духами, колдовством, насланными врагами [ААЧС, 1962, с. 26–38; АКК, 1994, с. 212–223, с. 223–231]. В других вариантах причиной становится соперничество из-за наложницы Кара-Кыз, в результате которого он наказывается за то, что стрелял во входную дверь брата, женившегося на его возлюбленной [Вербицкий, 1893, с. 117; ТЕВ, 1812, с. 765–772]. Причиной заточения в некоторых случаях является заговор братьев и отца [АКК, 1994, с. 208; НА НИИА ФМ №№ 337, 369].

Основная часть преданий о Шуну представляет повествование о нескольких эпизодах из жизни героя. Причина конфликта служит развитию действия, в которой Шуну подвергается наказанию. Распространенным является эпизод о заключении Шуну в глубокую яму. Исключением можно считать текст в варианте У. Сарыкова, где герой избегает наказания при помощи министра, отпустившего его скитаться [АКК, 1994, с. 223–231].

Сюжеты некоторых вариантов преданий о Шуну лаконичны. Так, запись предания «Чюлю-баатыр» («Чүлү-баатыр») также

относится к циклу преданий о Шуну. Разница в имени героя объясняется особенностью местного говора. Запись сделана К. Е. Укачиной от У. Г. Улагашевой из рода *комнош*. Текст включает всего три устойчивых эпизода – это заговор братьев, заточение в яму, прохождение испытаний [НА НИИА ФМ Дело № 369].

Мотив испытания силы героев присутствует во всех вариантах преданий о Шуну-Баатыре. Испытания противниками Ойроткаана устраиваются для того, чтобы узнать, жив ли его сын Шуну-Баатыр. В качестве заданий они направляют несколько поручений: узнавание начала и конца палки, узнавание самки и самца сороки или различение сороки от вороны, отгадывание возраста кобылиц, натягивание тетивы лука. Успешное решение этих задач спасает его народ от нашествия врага.

Особое место в этих преданиях занимает эпизод о поездке Шуну к русскому царю или царице (Бала-каан), который встречается в разных вариантах. В ранней записи В. В. Радлова повествование завершается словами русского царя, который покровительствует главному герою предания: «*Улу бий аттардын баазын төлөн берди, айтты: – Ол кижини тийбегер! Онын ады Красно Шокоп болзын! – деди*» [Образцы..., 1866, с. 186]. – «Великий государь заплатил за коней и сказал: – Того человека не трогайте! Его имя будет Красно-Шокоп (Краснощеков)». В записи В. И. Вербицкого герой, узнав о заговоре братьев, уходит к Белому Царю [Вербицкий, 1893, с. 118]. В записи предания «Шююни» («Шүүни») от П. И. Чичканова заканчивается эпизодом о присоединении к российской империи и даже свадебным пиром между русской императрицей и Шуну [НА НИИА ФМ Дело № 337]. В другом варианте поездка героя к русской императрице составляет сюжетную линию, в котором последовательно описываются такие события как брачный союз Шуну с Бала-Каан, рождение двух сыновей, бегство Амыр-Саны [АКК, 1994, с. 212–223].

В преданиях тема принятия Российского подданства в основном затрагивается в конце текста как развязка действия. Так, эпизод о присоединении части алтайских племен к русской империи является заключительным в текстах «Шюни-баатыр» («Шүни-баатыр») и «Шуну» [АКК, 1994, с. 208, с. 212–223]. Иногда данный эпизод включается в череду описываемых событий [ААЧС, 1962, с. 26–38].

Тема присоединения алтайцев к Российской империи отражается в предании «Тогус жайзаннын жууны» («Собрание девяти зайсанов»), в котором говорится о том, как зайсаны Некеш и Кандагаш собрали всех зайсанов и приняли решение о добровольном вхождении в состав России. Затем Некеш с четырьмя людьми отправляется в Томск, видимо, с прошением о присоединении. После возвращения он со своими подданными переезжает в местности Сары-Чумыш и Кара-Чумыш [Ойношев, 2006, с. 10–11].

Историческим фактом остаются обстоятельства, при которых алтайские племена приняли российское подданство как единственный выход из сложившейся сложной ситуации. Известно, что к середине XVIII века жители Алтая подвергались набегам китайских, монгольских и казахских войск. Об этих исторических событиях повествуется во многих алтайских преданиях.

В предании о Кайракан-Дъарынаке речь идет о междоусобицах между алтайцами и сойонскими (тувинцами) племенами. Когда войско Дъарынака было разбито противниками, он пришел на Алтын-Кель, чтобы жить здесь, устроив укрепление. С ним были двое его детей и однорогая корова. На новом месте Кайракан прожил до старости. В это время сойоны вновь приходят к нему с разведкой о здравии Дъарынака, его силы. Для этого сойоны вызывают его на проверку, в итоге которого они могли разжиться имуществом героя или уйти ни с чем. Для определения силы Дъарынака проводится испытание в виде стрельбы из лука по намеченной цели. Немошный старик с трудом натягивает тетиву лука, затем пускает стрелу в выставленную цель, поражая ее. И этим отводит опустошительный набег сойонов на свой народ [АКК, 1994, с. 241–244].

В историческом фольклоре алтайцев немало сюжетов о борьбе с противниками. События, описываемые в них, представляют собой изображение кровопролитных сражений. Такие предания рассказывают о подвигах народных героев – Ёскюс-Уул, Боор, Бюдюки, Дъарынак-Кайракан, которых отличали сила, ум и смекалка.

Распространенным является сюжет о сражении Ёскюс-Уула с монгольскими войсками под предводительством Чаадак-Баатыра. В вариантах предания данный сюжет отражен по-разному. В записи от Ш. Кокпоева говорится, что Ёскюс-Уул со своей сестрой преследовал монгольского воина Тююкей. Убив его, герой попадает

в окружение врагов и умирает, спрыгнув с сестрой с вершины высокой скалы, чтобы она не попала в руки врагов [АКК, 1994, с. 233]. В варианте П. Е. Ойношева несколько человек скрываются в укреплении на вершине скалы. В ходе сражений раненный Ёскюс-Уул и его сестра остаются одни. Ночью они вдвоем пытаются спуститься с вершины по веревкам, но рана не позволяет уйти далеко. Брат с сестрой устраиваются в небольшом уступе скалы. Наутро, убив трех преследователей, они вдвоем бросаются вниз [Ойношев, 2006, с. 11–12].

О времени, когда китайско-монгольские захватчики совершали набеги на жителей Алтая, повествует предание о Бооре. Варианты текстов под разными названиями были записаны от исполнителей в с. Кулады, что является свидетельством географической привязанности их к месту исторических событий. Алтаец Боор сражается со своим соплеменником Чадаком, вместе с которым проходил обучение в Тибете [ААК, 1994, с. 234–236; Солтоннын уулдары, 1981, с. 32–40]. После учёбы Боор возвращается домой, Чадак же остается на стороне Эдьен-хана. Возглавив вверенное ему войско, Чадак преследует Боора и уводит его в плен. Боор многие годы служит в качестве табунщика. Вместе со своими людьми он устраивает побег. Их вновь преследует войско Чадака и догоняет их у горы Тёжю (Тёжү) в Кош-Агачском районе, где Чадак погибает от пули Ак-Билека, брата Боора. После этого преследование прекращается, а Боор со своими людьми останавливается в долине реки Каракол [АКК, 1994, с. 235].

В предании «Эзеннин уулы эр Чадак» («Чадак – сын Эзена») представлен сюжет о вооруженном походе войск под предводительством Чадака [ААЧС, 1963, с. 34–38]. Натиск его войск отражают зайсаны Молы, Кулдьукай, Тузагаш и их люди. Чадак терпит поражение и на своем пути жестоко убивает весь скот, стариков и детей, сбрасывая тела в реку Чарыш. В борьбу с ним вступает Тоолдой, который побеждает противников.

Локально распространенным является сюжет о борьбе Тоолдоя и Тузагаша с иноземными захватчиками [Ойношев, 2006, с. 13–14]. В предании указывается, что герои жили в долине Беш (Беш-Ичи) и воевали с китайскими и тибетско-монгольскими войсками, используя свою смекалку и хитрость. Тузагаш ночью поджигает сухие грибы вокруг стана противника, которые

испугались окружения и немедленно пустились в бегство. В другом случае он вырывается из окружения на коне, спрыгнув за валежник, скрывается от врагов.

Сюжет о борьбе Бюдюки с Кочкорбаем построен на противостоянии алтайских и казахских племен. По данным исследователей сюжеты об отражении набегов казахов сложились на исторических реалиях. Все персонажи предания имеют своих прототипов – известных в истории деятелей. Бюдюки – алтайский зайсан Бюдюки Куранаков (Куранаев), Эрелдей – зайсан Эрелдей Мачаков. Кочкорбай – действительно живший казахский *баатыр*. Исследователи отмечали, что истории известны не менее двух его вооруженных походов на Алтай в 1758–1760 гг. [АКК, 1994, с. 396–398].

По преданию «Бюдюки» («Бүдүки») причиной конфликта служат набеги Кочкорбая на Алтай. Он уводил в плен местных жителей, брал в наложницы красивых женщин. Кочкорбай решил взять в наложницы жену Бюдюки, который скрывался со своей женой и зятем Эрелдеем в густых лесах. Бюдюки с зятем устраивают засаду из поваленных деревьев, прячутся под их ветвями. Когда Кочкорбай подъезжает к ним, Эрелдей издаст шум. Чтобы заколоть его, Кочкорбай поднимается на ноги, вместе с этим поднимается его кольчуга, открывая его пуповину. В это время Бюдюки, устроившийся за Эрелдеем, стреляет в пуповину врага. Кочкорбай умирает, девять жен оплакивают его. Так Бюдюки из рода ирakit избавляет алтайский народ от казахского завоевателя [АКК, 1994, с. 239].

В преданиях сохранились сюжеты о столкновении отдельных групп казахов с алтайцами (теленгитами). В предании «О том, как охотились Антыш и Омок» («Антыш ла Омokтын андаганы») рассказывается о случайной встрече двух алтайских охотников Антыша и Омoka с пятью вооруженными казахами близ границы с Китаем. По преданию их столкновение было неминуемым, поэтому охотник по имени Антыш решает опередить казахов и первым добраться до укрепленной местности, чтобы оттуда вести бой. Когда казахи обнаружили их, охотники были готовы к встрече и застрелили их всех [ПМА, Демчинова]. В другом тексте «Антыш ла Омokтын андаганы» про тех же охотников рассказывается о столкновении с казахами, которые преследовали их. Охотникам удается сбежать

от них, забравшись на гору, но противники стали поджидать их внизу. Антыш, продумав дальнейшие действия, решает двигаться ночью. Спустившись незамеченными с горы, они избавляются от противников [ПМА, Демчинова].

Предания о Дьарынак-Кайракане распространены в среде теленгитов Улаганского и Кош-Агачского районов Республики Алтай. Известные нам тексты преданий опубликованы в фольклорных сборниках [АКК, 1994; УУС, 2010; НПА, 2011; Озогы түүкилер, 2011]. Цикл преданий составляют повествования о борьбе Дьарынак-Кайракана с набегами соседних племен сойонов. В преданиях различают два персонажа по имени Дьарынак. Старший Дьарынак-Кайракан переселяется к берегам Алтын-Кёля с других мест (Эдил суу). Второй Кёбёк-Дьарынак является средним сыном Кёбёгёш, младшего сына Кайракана. Сюжеты преданий посвящены борьбе героев с противниками. Старший Дьарынак-Кайракан сражался с набегами соенов и до прибытия на Алтын-Кель. Местные жители устанавливали дежурства и всячески пресекали эти набеги в течение длительного времени. При повторном столкновении с соенами участвует девятилетний внук Кайракана, который отправляет врагов по ложному следу. Предводителя, оставшегося с ним на причале, он ранит его же оружием. В страшных мучениях Каа (предводитель соенов) припоминает о зароке не нарушать мира этой земли и его жителей, данному старому Кайракану-Дьарынаку. Умиравший предводитель запрещает своим войскам идти дальше, и приказывает им вернуться домой.

Другой сюжет предания «Дьарынак и его сын Бюдегеш» («Ярынак өбөгөн лө онын уулы Бүдегеш») повествует о противостоянии алтайцев войскам русского императора, собиравшим дань с населения [АКК, 1994, с. 250–252]. Зайсан Дьарынак за грабеж его имущества решил отомстить войскам, разгоняя их по горам Чулушмана. Тогда группа русских солдат выкрадывают его сына Бюдегеша, увозят в г. Бийск и сажают под караул. Дьарынак освобождает своего сына, который продолжает дело отца. По сообщению информанта данные события происходили до 1914 года.

* * *

Исторические предания алтайцев занимают особое место в алтайском фольклоре. Они отражают коллективную память народа о событиях давно прошедших эпох. Основными темами исторических преданий алтайцев являются междоусобные войны, сражения с противниками, отражение внезапных набегов вражеских племен, массовые миграции.

В исторических преданиях алтайцев отображаются наиболее значимые и важные события для народа. В истории алтайского общества поворотным был период, когда алтайцы вошли в состав Российской Империи. Поэтому многие исторические предания отражают события той эпохи (XVII-XVIII вв.). Известно также, что отражение алтайцами набегов соседних племен продолжалась еще в XIX веке и эти события также послужили возникновению исторических преданий. В них соединяются разные сюжеты и мотивы, в результате чего возникают большие повествования.

В исторических преданиях ярко выражены черты минувших эпох, когда были совершенно другие условия общественного взаимодействия. Поэтому многие тексты служат источником сведений о прошлых этнокультурных связях, политических и религиозных взглядах, известных личностях тех времен. Достоверность этих повествований подкрепляется указаниями на пространственно-хронологические признаки событий, на известных лиц и их родовую принадлежность.

Большинство исторических преданий повествует о каком-либо одном драматичном событии в жизни всего народа. В них вполне объективно отображаются последствия происшедших в действительности событий и фактов, которые сохраняются в коллективной памяти народа согласно законам повествовательной традиции. Если в одних текстах изображены подробные детали произошедшего, то в других переданы лишь краткие сведения. Большое значение в повествованиях о исторических событиях имеет осведомленность информанта, которая позволяет сообщать подробности давно прошедших исторических событий.

3.2. Топонимические предания

Истории о происхождении названий местностей (гор, рек, озер, урочищ, сопки и т. д.) также основаны на реальных событиях и выделяются в отдельную тематическую группу как топонимические предания. Фольклорная традиция алтайцев сохранила уникальные предания о появлении названий природных объектов. С. С. Суразаков писал, что прежде географические названия люди давали по каким-либо событиям и эти события сохранились в памяти народа в виде преданий [Суразаков, 1960, с. 136]. Появившиеся однажды рассказы о топонимах с течением времени подвергались изменениям, дополнялись подробностями или сокращались, утрачивая некоторые эпизоды, и в результате этого появлялись разные версии и варианты.

Внутри жанра топонимические предания достаточно сложно отграничить от исторических преданий. По мнению исследователей, такое обстоятельство связано с тем, что исторические предания могут легко переходить в топонимические предания. В. П. Аникин считает, что топонимические предания можно числить в составе исторических преданий и задается вопросом о возможном рассмотрении сочетающихся тематических групп со сложными соединениями [Аникин, 2004, с. 273]. В алтайской фольклорной традиции сохранились предания, в которых изображаются не только исторические события, но вместе с тем объясняется происхождение некоторых топонимов. Например, в предании о Дьарынак-кайракане наряду с описанием событий объясняется название местностей Кыс-Бажы (букв. 'Голова девушки') и Каа-Дьаазы (*Каа-Дьаазы*, букв. 'Лук хана') [АКК, 1994, с. 246–247]. В таких преданиях упоминаются названия местностей, реально происходившие события и их участники, действительные факты, которые указывают на подлинность повествуемого. Сложность такого сочетания в преданиях была отмечена Н. А. Криничной: «Предание, в котором топонимический мотив играет сюжетобразующую роль, не утрачивает историзма; а наоборот, предание, в котором стержневым является исторический мотив, не исключает наличия в его структуре топонимического» [Криничная, 1987, с. 70]. Топонимический мотив нередко встречается в алтайских исторических преданиях, и в то же время исторические реалии из жизни народа упоминаются в

топонимических преданиях. Описания каких-либо событий в них служат объяснению топонима. Например, в преданиях о местности Аркыт говорится, что в прежние времена там проживали сойоны. Когда они уходили, то повесили на дерево кожаный сосуд для приготовления напитка из кислого молока *аркыт*, от которого произошло название этой местности. Историческим мотивом здесь выступает уход (бегство, отступление) жителей из данной местности в иные земли. В одном из вариантов сойоны убежали от захватчиков, в другом – от голода [ААЧС, 1961, с. 57–58]. Подобные сюжеты хоть и указывают на исторические факты, сохранившиеся в памяти народа, но вместе с тем они не содержат конкретных сведений о времени состоявшихся событий. Хронология в таких текстах обычно передается словами *озо* 'давно', *озодо* 'в давнее время', *алдында* 'прежде'. Часто указания на время событий в преданиях могут отсутствовать совсем.

Топонимические предания алтайцев нередко включают в свой состав элементы, характерные таким жанрам как мифологические рассказы, сказки, легенды. На эту особенность преданий обратили свое внимание многие исследователи, в частности Ю. В. Лиморенко, анализируя трудности жанрового разграничения несказочной прозы, отмечает: «Среди записанных текстов «чистые» топонимические предания встречаются довольно редко – чаще сюжеты этих повествований сложны и могут включать этиологические, мифологические, исторические компоненты, а также мотивы встречи со сверхъестественным» [Лиморенко, 2013, с. 20]. Вопрос о жанровой «чистоте» топонимических преданий остается открытым.

Рассмотрение топонимических преданий алтайцев позволяют выделить следующие наиболее выраженные исторические мотивы: пленение, лишение свободы, вызов на поединок, уход (бегство, отступление) из данной местности и др. Для их определения мы используем мотивы, выявленные Н. А. Криничной в указателе типов, мотивов и основных элементов преданий [Криничная, 1991]. Данные мотивы помогают объяснить причину происхождения топонима в связи с историческими событиями и деятельностью реальных лиц. Кроме того, довольно часто в топонимических преданиях алтайцев наблюдается использование мифологических мотивов: превращение людей в природные объекты (горы, реки, озера), оставление следов мифологическими персонажами (огромным

змеем, драконом), девочка улетает птицей (кукушкой), в поисках брата и т. д. Использование этих мотивов помогает объяснить своеобразие рельефных форм гор, рек, местности, происхождение их названий.

Топонимические предания алтайцев можно разделить на следующие тематические группы: о горах, реках, озерах, целебных источниках, различных местностях и т. д. Все они объясняют происхождение топонимов Горного Алтая.

3.2.1. Топонимические предания о названиях местностей

В народе бытуют предания, рассказывающие о появлении названий различных географических объектов. Эти истории часто привязаны к определенным местностям и характеризуются локальным бытованием. Например, таким является предание о местности Абыйым боом (Абым-бом / Абумпом / Абуум-Поом), известное жителям Кош-Агачского района. Сюжет этого предания строится на описании события, произошедшего в этой местности. В предании дочь/невеста бая/хана одевается/одевают «в девять слоёв шёлка» (тогыс кат торко), в пути она замерзает, сказав лишь одно слово «Абуум / Абым / Абыйым». Сюжет о замерзшей девушке по данным К. В. Ядановой насчитывает более тридцати вариантов. Исследователь подробно рассматривает данный сюжет, используя диахронный анализ, и отмечает, что в результате утраты отдельных сюжетных мотивов и изменения системы персонажей возникла новая версия предания – состязание дочери богача с бедняком [Яданова, 2013, с. 34–63]. Таким образом, в сюжетной линии появляется второй персонаж, противопоставленный дочери богача.

Народ нередко слагал разные предания об одном и том же месте. Подобное явление мы наблюдаем в преданиях о Кош-Агаче (Кош-Агаш). Известны несколько сюжетов, связанных с названием этого топонима. Согласно одному из них, название этого места определила история борьбы алтайских воинов под предводительством Мооныша и монголов, во главе которых стоял Амыр-Санаа. Мооныш был дважды обманут им. После того, как Амыр-Санаа покорил все войско Мооныша, тот лишает себя жизни. Амыр-Санаа приказывает установить на месте его погребения деревянное надгробие – *көжөй агаш*, от которого возник топоним

Кош-Агаш [ААЧС, 1961, с. 58–59]. Из другого предания следует, что на этом месте монголы оставили две березы от свадебной занавеси. Якобы, от них произошло название местности [ААЧС, 1961, с. 59]. Вместе с тем, в топонимическом словаре названию Кош-Агаш дается другое, более реалистичное объяснение: Кош-Агаш – букв. ‘пара деревьев; побочное дерево, отросток’. В приведенной цитате В. Л. Попова говорится о двух больших деревьях, стоящих на расстоянии 5 верст одно от другого и служащих хорошими ориентирами [Молчанова, 1979, с. 15]. Предания о топониме Кош-Агач, известные нам, развиваются по двум сюжетным линиям. В первой версии сюжет строится на истории противостояния алтайского и монгольского войск. Сюжет второй версии основан на кратком повествовании об истории проведения свадебного торжества.

В устной прозе алтайцев встречаются произведения, в которых названия местностей отражают суть прошедшего события. Обычно, сюжет этих преданий строится на частном бытовом случае. Например, сюжет о ребенке, утонувшем в реке, встречается в предании о местности Балакан (букв. ‘[Место, где] ребенок утонул’). Название топонима отражает данный случай, так как образовано от сочетания слов *бала* ‘ребенок, дитя’ и *аккан* ‘утонул’ [Яданова, 2013, с. 25].

Среди преданий выделяются произведения, сюжет которых строится на самом топониме, таким образом объясняя название местности. Сюжеты таких преданий часто строятся, собственно, на том, как сам рассказчик трактует топоним. «В некоторых случаях топонимы выступают сюжетообразующим компонентом преданий, рассказчики пытаются объяснить их значения, исходя из названия самой местности» [Яданова, 2013, с. 29]. В этом случае возникают сильно различающиеся толкования названий местностей. Например, в одной версии предания о местности Дьаланаш / Дьаланыш (*Даланаш/Далангыш*) топоним поясняется особенностью этого места, то есть отсутствием какой-либо растительности. В другой версии – сочетанием слов «*јаланг + агыш*» – «полностью лес», которое якобы говорит о некогда произраставшем на этой местности густом лесе [Яданова, 2013, с. 28–29]. Сюжет о спасении жизни людей в густом лесу, прослеживаемый в другой версии, объединяет предания о

местностях Дьаланаш и Дьустыт (*Дустыт*). Они перекликаются с изображением схожих событий, которые, по мнению рассказчиков, происходили во время гражданской войны.

Мотив об убийстве хана его луком является одним из распространенных сюжетов в топонимических преданиях «Саадак ёртёгён» («*Саадак ёртёгён*», букв. ‘Лук сжигали’) [Алтай телекей, 2007, с. 59], «Кайракан-Дьарынак» (букв. ‘Господин Дьарынак’) [УУС, 2010, с. 234–236], «Каа-Дьаазы» («*Каа-Дьаазы*», букв. ‘Лук хана’) [НПА, 2011, с. 246]. Рассматриваемый мотив в разных сюжетах дополняется некоторыми деталями. По преданию «Каа-Дьаазы», изображаемые события происходили на определенной местности (в тексте называется топоним *Ийтбууган*, букв. ‘собаку удавили’), которая в последующем стала называться Каа-Дьаазы. В предании «Кайракан-Дьарынак» в качестве ориентира места событий называется скала Ачылар-Дьабылар (букв. ‘Открывающийся-Закрывающийся’).

В устной прозе алтайского народа особое место занимают рассказы, связанные с работами на лесоповале в послевоенные годы. Истории, происходившие в то время, также легли в основу сюжета. В них изображаются происшествия с реальными людьми. Так сложились предания о происхождении топонимов Бийтю-Меес (*Бийтю-Меес*, букв. ‘Южная сторона горы совшами’), Атпан-Дьырык (*Атпан-Дьырык*, букв. ‘Рытвина Атпана’). В предании «Бийтю-Меес» говорится о том, что люди, работающие на лесоповале, во время отдыха на солнцепеке нашли вошь, ползающую по земле. Поэтому это место назвали Бийтю-Меес [УУС, 2010, с. 269–270].

Во втором предании «Атпан-Дьырык» («Атпан-Дьырык») в основу сюжета легла история о том, как человек по имени Атпан хотел скрыться в рытвине, чтобы не ехать на лесоповал. Но он выдает себя тем, что выходит из укрытия, посчитав, что лодка уже уплыла. После этого случая местность, послужившую укрытием Атпану, назвали его именем.

Сюжетобразованию топонимических преданий служат обычные истории из жизни народа. Какой-либо заурядный случай в них становится поводом для названия местности. Например, сюжет о нахождении потерянного жеребенка в предании «Дьабаалу-Айан» («*Дьабаалу-Айан*», букв. ‘Поляна с двухлетним жеребенком’) основан

на истории из быта табунщиков, которые весной обнаружили потерявшегося осенью жеребенка. Данный эпизод послужил происхождению названия Дьабаалу-Айан [УУС, 2010, с. 269].

Названия местностей, ставшие позже названиями населенных пунктов, имеют свою историю. В преданиях нередко указываются межэтнические связи, которые отражаются также в названиях некоторых топонимов. О. Т. Молчанова утверждает, что топонимия Горного Алтая является неопровержимым свидетельством былых связей алтайских тюрок с другими народами. В ней отражены не только историческое, но и языковое общение народов [Молчанова, 1979, с. 7]. Например, название села Курай рассказчики соотносят с пребыванием в этих местах тувинских племен (сойон) [Яданова, 2013, с. 156–157]. По преданиям, они ушли в другие земли, проклиная суровый климат этой местности. Данный мотив встречается в топонимическом предании о названии реки и местности Саратан, ныне название села. Рассказчик утверждает, что названия топонимов Саратан и Курай даны сойонами [ПУР, 2020, с. 20–21]. Топоним Саратан состоит из двух слов: *сары* (алт. букв. ‘жёлтый’) и *атан* (тув. букв. ‘верблюд-кастрат’). В предании говорится, что в этой местности умер верблюд. Таким образом, предания объясняют этимологию данных топонимов и свидетельствуют об исторических реалиях. Эти факты говорят о широких и длительных контактах алтайцев и тувинцев в прошлом, об усиленных миграциях населения, что привело к миграции топонимов [Молчанова, 1979, с. 6].

Происхождение названий некоторых сел объясняются обитанием в этих местах определенных животных и птиц. В предании о названии села Ело говорится, что данный топоним возник по названию птицы *дьоло* (букв. ‘орёл-бородач’). При этом птица *Дьоло* воспринимается как огромная мифическая птица и от взмаха её крыльев возникает сильный ветер. Исследователи полагают, что эта птица ассоциируется с мифической птицей Гаруда (Кан-Кереде) из древнеиндийской мифологии [Ойноткинова, Ямаева, 2011, с. 33].

3.2.3. Топонимические предания о горах

Предания, повествующие о горах, бытуют на всей территории Горного Алтая. В мировоззрении алтайцев природные объекты одухотворены. Поэтому в народном творчестве горы также

персонифицируются. Высокие вершины гор, на которых люди нашли спасение, считаются священными местами. В сюжете о горах-защитниках качествами, присущими человеку, наделяются горы Чаптыган и Каргайа в предании «Чаптыган – сары тайга» («Чаптыган – жёлтая тайга»). Чаптыган, приняв жертву врага, открывает место, в котором укрылись местные жители, тем самым выдавая их завоевателям. Каргайа же, увидев захватчиков, надолго спускает сплошной непроходимый туман, чтобы защитить людей [АКК, 1994, с. 360]. Горы выступают главными персонажами данного предания.

Топонимические предания рассказывают о трагических событиях, которые послужили происхождению названий гор. Одним из распространенных является сюжет о каменном граде, присутствующий в предании «Сёёктю тайга» («*Сёёктю тайга*», букв. ‘тайга с костями [людей]’). По словам рассказчика, в прежние времена здесь проживали байат-теленгиты. На южной стороне проживали керей-казахи, которые совершали захватнические набеги на соседей. Братья Аткарбай и Кошкорбай, захватив мирное население, направляются в путь через Дбайлукуш (*Дбайлукуш*). Они останавливаются на привал у основания тайги Кулааш. С наступлением ночи наложница Кошкорбая поет плачевную песню. Услышавший про эту песню Кошкорбай лишает девушку жизни. Вскоре после случившегося со стороны тайги надвигается каменный град и убивает всех. В живых остался лишь один пленник, скрывшийся от града в распоротом животе верблюда [ААЧС, 1961, с. 54–55]. Как сообщает С. С. Суразаков, в других известных вариантах спасается повар, укрывшийся казаном во время града [ААЧС, 1961, с. 68]. В другом варианте предания с таким же названием захватчиками являются казахи под предводительством Кочкорбая, который также уводит пленных. Их путь пролегает через местности Шюлтюрлю (*Шюлтюрлю* – букв. ‘с кочками’, кочкарник), Арамза, Суу-Кара (букв. ‘Вода чёрная’), тайгу Калдьан (*Калдьан*, букв. ‘плешивый’). Во время подъема на тайгу одна из пленниц исполняет песню-проклятие. Сын Кочкорбая, ведущий их, объявляет о привале, во время которого умерщвляет девушку. Сразу после этого появляется черная туча и начинается сильный град. Все люди погибают от града, в живых остается один казах, скрывшийся в животе верблюда [АКК, 1994, с. 361].

Причудливость горных рельефов нашли свое отражение в их названиях. Об уникальных особенностях форм, растительности, горной породы народная фантазия сложила немало интересных сюжетов. Например, недалеко от села Ело (*Ело*) находится холм Байлу-Кыр (букв. ‘священная гора’) или Байлу-Межелик (букв. ‘священная сопка’) название которого говорит о его сакральном значении для местного населения. Природной особенностью этой горы являются склоны, на которых с одной стороны растут берёзы, с другой стороны находятся острые камни. По преданию, там жила бездетная семья. Родившиеся у них дети умирали в младенчестве, утопая в воде. Чтобы уберечь последнего родившегося сына, они поселились на холме. И здесь мальчик умер, упав в корыто с водой. После этого муж с женой расстаются и уходят в разные стороны. По склону, где лежат камни, спустился мужчина, по склону, где выросла берёзовая роща, спустилась женщина [НПА, 201, с. 242; АКК, 1994, с. 374].

Различие горных склонов, преобладание какой-либо растительности или множество камней послужили для создания самых разных сюжетов. В преданиях горы способны устраивать дуэли, кидаясь то камнями, то кустарниками, после чего и образовались эти особенности.

Многие топонимические предания алтайцев объясняют своеобразие горного ландшафта. Рельефные очертания, причудливость форм природных объектов, богатая народная фантазия, основанная на мифологии, стали прекрасной почвой для появления удивительных сюжетов преданий. Ярким примером может служить предание о местности Дылан-Соккон (*Дылан-Соккон*, букв. ‘змей ударил’). Сюжет предания повествует о большом змее, который проложил свой путь через озеро на гору, оставив «следы» в виде ложбинок и впадин [АКК, 1994, с. 371–373].

Интерпретации происхождения топонимов имеются и в преданиях, повествующих о богатырях, которые якобы оставили свои «следы», давшие названия природным объектам. В. К. Соколова считает, что они служат свидетельством подлинности повествуемого: «Достоверность предания подтверждалась также разнообразными реалиями и «следами» героя» <...> Чаще всего это какие-то особенности рельефа местности: камень, якобы оторванный и брошенный героем-богатырем; прорубленное в скале

отверстие и т.п.» [Соколова, 1970, с. 263]. В этом плане у алтайцев особенно популярны предания о богатыре Сартакпае. Его деяниями объясняются многие топонимы – это местности Ойык-Таш (букв. ‘камень с трещиной’), Соон-Саадак (букв. ‘стрела-колчан’), Юзюк (Ўзүк, букв. ‘гора с расщелиной’) [НПА, 2018, с. 236–238].

Названия различных местностей в топонимических преданиях алтайцев нередко связаны с историческими лицами, когда-то жившими на этой земле. Сюжеты о захоронениях людей встречаются в ряде топонимических преданий. Такие тексты не обязательно повествуют о лицах крупного масштаба, но они всегда говорят о случившемся в данном месте [Соколова, 1970, с. 273]. Топонимические предания алтайцев содержат названия местностей с захоронениями. Так, в предании «Апчы-арт ла Кадыдак-кобы» («Апчы-перевал и Кадыдак-лог») говорится о двух местностях, в названиях которых упоминаются имена знатных людей. В местности Апчы-арт захоронен родоначальник *майманов* по имени Апчы, в местности Кадытак-кобы – родоначальник *тодошей* по имени Кадыт [АКК, 1994, с. 368]. Иногда названия мест захоронений определяются какими-либо частными случаями из жизни людей. Например, в предании «Блаашту-Тёнг» (Блаашту-тён, букв. ‘спорная горка’) двое братьев спорят о том, чья могила будет находиться на том пригорке. Раньше умирает старший брат, которого хоронят на спорном месте. С тех пор эта возвышенность называется *Блаашту-Тён* [АКК, 1994, с. 368].

В алтайском фольклоре известны сюжеты с мифологическими элементами. Так, предание «Айулу деп дьер» («*Айулу деп дьер*» букв. ‘земля, называемая [земля] с медведями’) основано на сюжете о сожигательстве медведя и человека. В тексте говорится о том, что одна женщина потерялась. Через какое-то время охотники на промысле нашли ее в медвежьей берлоге. Убив медведя, они приводят женщину домой. После возвращения женщина якобы пела песню, из которой следовало, что она жила с медведем и питалась сырой едой [МНЭ Дело № 36]. Мотив известен не только в фольклоре алтайцев, но и у других народов Сибири [Афанасьева-Медведева, 2011; Кляус, Острогская, 2017].

3.2.4. Топонимические предания о камнях

Отдельную группу составляют предания о различных камнях. Камни, находящиеся в природе, различаются по своей форме. Люди, замечая сходство их очертаний с определенными предметами или животными, слагали о них увлекательные рассказы, объясняющие происхождение камней, их очертаний и форм. К таким произведениям можно отнести ряд рассказов – «Сартакпайдын тажы» («Камень Сартакпая»), «Кызыл-таш» («Красный камень»), опубликованных в сборнике «Алтай кеп-куучындар» [1994]. Некоторые повествования, отнесенные к преданиям о камнях, на наш взгляд, следует рассматривать как тексты, в которых мотив камня является не главным, а сопутствующим, так как в них повествуется не сама история о камне, а только то, что касается темы рассказа. Например, в тексте «Арчымакту таш» («Камень с переметной сумой – арчымак») говорится о том, что может быть в том или ином случае. Так, люди, увидевшие этот камень, должны пройти через расщелину в нем [ПУР, 2020, с. 21]. В рассказе мы не наблюдаем какого-либо сюжета с развитием действия. Текст сообщает лишь о том, что по тому, как человек прошел через расщелину, предсказывается его дальнейшая жизнь, будет она долгой и удачной или наоборот.

Произведения о камнях, сюжет которых основан на достаточно реалистичных событиях, следует рассматривать как предания. В них находят отражение события давних времен, которые могли быть в истории народа. Так, в предании «Кубакай таш» («Тусклый / дымчатый камень»), записанном в Кош-Агачском районе, речь идет о войне. По преданию, монголы, наступившие войной на местных жителей, не смогли одержать победу и вынуждены были отступить. При отходе предводитель их войск Эдьен-хан (Эжен-каан), проклиная Алтай, плюнул на камень, висевший над рвом. Из его проклятия следовало, что если этот камень сорвется и упадет, то на Алтае будет кровопролитная война. Но камень и по сей день висит на том же месте [АКК, 1994, с. 364]. Вариант данного предания был зафиксирован относительно недавно фольклористом К. В. Ядановой и опубликован в её монографии [Яданова, 2013, с. 162–163].

В предании «Тёо таш» («Камень – верблюд») говорится об истории возникновения этого камня. По преданию, камень был

поставлен в местности Эмеен в Экинурской долине известными в древности шаманами. Камень простоял до недавнего времени, пока один из пахарей не свалил трактором тот камень при вспашке поля. После этого человек, поваливший камень, прожил недолго. Он в своём доме, сидя, уснул и умер. Через какое-то время умерла его супруга. Так друг за другом умерли все из старшего поколения, остались лишь молодые из его рода [АКК, 1994, с. 369–370].

Известно, что в культуре алтайцев особое значение имеют каменные скульптуры, возведенные древними жителями Алтая. Как отмечают исследователи, в горных долинах древние изваяния соседствуют с наскальными рисунками и археологическими памятниками древних тюрков [Львова и др., 1988, с. 4]. Алтайцы с особым трепетом относятся к каменным изваяниям, находящимся на территории их проживания. Простоявшие веками каменные памятники воспринимаются населением как нечто неотъемлемое в их бытие. В народе бытуют рассказы, связанные с их существованием. Вывоз или перемещение каменных изваяний служили появлению различных историй, порой связанных с мистикой. Так, история «Кезер», произошедшая с камнем, нашла отражение в статье В. Э. Кыдыева в фотоальбоме каменных изваяний Алтая. Автор повествует о том, что лежавший в здании около черного входа, укрытый полевой палаткой археологов «Кезер» – знаменитый камень воин с Курайской степи, пытался сдвинуться с места. Его попытки к освобождению не остались незамеченными для *ярлыкчи* и дирекции учреждения [Каменные изваяния, 2007, с. 166].

Ряд произведений о камнях опубликованы в книге «Таш керегинде сооҕынҕар ла кеп-куучынҕар (Мифологические рассказы о камнях)» (2020). Среди них интересным сюжетом отличается предание «Кезер-таш» («Камень-Кезер»). В нем повествуется о временах, когда маньчжурские воины (*манҕы*) хотели увести в плен одну деву-богатыршу. Она боролась с ними голыми руками, уложив многих воинов. Враги желали увести её и отдать маньчжурскому богатырю, чтобы с помощью их потомков уничтожить весь алтайский народ. Но не сумев её увести, враги отрубили ей голову. Через недолгое время прибыл сюда богатырь из её родственников и установил в честь девушки на краю гладкой отвесной скалы каменное изваяние Кезер-Таш. Местность эта называется Кыс-Мойын (Шея Девы) [Таш керегинде, 2020, с. 24].

3.2.5. Топонимические предания о реках, озерах, источниках

Большую группу топонимических преданий алтайцев составляют предания о реках, которые содержат объяснения их названий. Сюжеты этих преданий основаны на реальных событиях. В них нередко присутствуют мифологические мотивы.

Одухотворенность водных объектов прослеживается и в топонимических преданиях о реках, которые представляются рассказчиками как живые существа. По этому поводу исследователи отмечают: «Олицетворения рек и озер в виде живых существ, бесспорно ведут в отдаленные времена, когда существовала многообразная и живая мифология, объяснявшая причину и начало природных явлений» [Аникин, Круглов 1983, с. 181]. Поэтому в топонимических преданиях реки способны проявлять «свои характеры», определенные «родственные отношения» – «спорят», «уговариваются», «решаются» на какие-то дела и т. п. [Прозаические жанры..., 1977, с. 164]. В алтайских топонимических преданиях рекам Катунь (*Кадын*), Бия (*Бий*), Обь (*Он*) придаются черты человеческого характера, которые будто отражены в их названиях.

Несколько версий народного толкования отражены в топонимических преданиях о происхождении названия реки Башкаус. Научное объяснение этимологии опирается на название Башкаус – букв. ‘главная, возможно текущая отдельно, горная река’. Если исходить из первой алтайской формы, то можно предположить значение – ‘главное, основное углубление’ [Молчанова, 1979, с. 151]. Из сказанного следует, что гидроним Башкаус образован от двух основ: *башка* / *башкы* букв. ‘главный, основной’; *уус* от монг. ‘река’. Таким образом, название реки обозначает основную водную артерию, в которую впадают более мелкие речки. Однако, в народе толкование этого гидронима основано на различных формах произношения. В результате этих толкований появляются разные версии о происхождении топонима. Так, название Башкёс (*Башкёс*) отразилось в предании, в котором используется известный сказочный мотив превращения девушки в птицу. Происхождение гидронима в нем объясняется криком птицы-девушки, увидевшей останки брата [УУС, 2010, с. 264]. Топонимический мотив в таких сюжетах основывается на случайном признаке, не имеющем под собой реальной основы. Подлинная причина появления некоторых

топонимов, их этимология оказываются забытыми. Л. А. Казакова утверждает: «В этом случае пылливый ум, нацеленный на объяснение реальных фактов, обращается к вымыслу, который, как правило, не соотнобразуется ни с историческими, ни с географическими, ни с лингвистическими закономерностями <...> в основу народной этимологии могут быть положены ассоциации разных рядов, причем иногда это становится причиной появления многовариантности толкования топонима» [Казакова, 2012, с. 22]. В некоторых преданиях о происхождении реки Башкаус сюжет основан на сравнении. По преданию двое (сойонов) спустились по реке, один спросил у другого название реки. Тот, увидев сплавленные в одну кучу деревья, сравнил их с надоевшим молозивом – уус. По мнению рассказчика, от этого сравнения пошло название реки [ПУР, 2020, с. 19].

Популярностью в алтайском народе пользуется предание об озере Алтын-Кёль (*Алтын-Кёл*, букв. ‘золотое озеро’). Наиболее известен сюжет о человеке из рода телёс (тёлёс) по имени Чокул, который во время голода не смог обменять кусок золота на чашку зерна. От отчаяния он бросает слиток с утеса в озеро и объявляет, что отныне озеро будет называться Алтын-Кёль, а гора, с которой он бросил золотой слиток – Алтын-Туу, что значит Золотая гора [ААЧС, 1962, с. 59]. Озеро Алтын-Кёль по-другому называют озеро Телецкое (*Töölös-Köl*). Оба названия обозначают один и тот же географический объект. По преданиям на её берегах жили племена *теле*, от которых произошло название озера. Поэтому Телецкое является более ранним названием озера [ПУР, 2020, с. 13]. Не менее интересный сюжет об озере развивается в предании о его возникновении от слез вдовы и дочери Теле-Каана [Алтын-Кёл, 2016, с. 64–68].

Другой сюжет предания о Золотом озере строится на мифологическом мотиве с превращением людей в озеро или горы. Присутствие вымысла в данном сюжете сближает предание со сказками, мифами или легендами [ПУР, 2020, с. 14–15].

В фольклоре алтайцев с названиями озер связаны сюжеты об обнаружении утопших людей или животных, их отдельных фрагментов и деталей одежды. По преданиям, так появились названия озер Кедьегелю-Кёль (*Кејегелү-Кёл*, букв. ‘озеро с косой’) или Тулунг-Кёль (*Тулунг-Кёл*, букв. ‘озеро с косой’), Токымду-Кёль (*Токымду-Кёл*, букв. ‘озеро с потником’) [ПУР, 2020, с. 17–18].

Как отмечают исследователи, предания довольно часто дополняются различными домыслами или вымыслом. Так, предание «Тусту-Кёль» («*Тусту-Кёл*», букв. ‘соленое озеро’) повествует о событиях, в результате которых соленое озеро якобы стало пресноводным. Сюжет данного предания раскрывает трагедию, случившуюся в одной семье. Мать с сыном после смерти главы семейства переселяются к соленому озеру с оставшимся скотом. Здесь их жизнь налаживается. Однако, завистливые родственники обнаруживают их и с целью наживы убивают сына и мать, угоняют весь скот, оставив одного двухлетнего жеребенка. По преданию, после этой расправы вода в озере стала пресной, но оно по-прежнему называется Тусту-Кёль, что означает соленое озеро. Прилегающая тайга названа Дьабаалу-тайга (*Дьабаалу-майга*, букв. ‘тайга с двухлетним жеребенком’) [ААЧС, 1961, с. 56–57].

Особое место в алтайском фольклоре занимают предания о целебных источниках. Общеизвестным является сюжет об охотнике, который, преследуя подстреленного им оленя, приходит к целебному источнику. Так, в предании «Бугузунский источник» («Бугузыннын аржаны») страдающий от болезни охотник находит раненого им оленя, стоящим в воде, обладающей целительными свойствами. Последовав за оленем, охотник исцеляется от своей болезни [Ялатовтын..., 2010, с. 6–12]. Предания о целебных источниках повествуют об обнаружении места с источником. В одном из преданий говорится, что есть источники, которые показываются всего один раз. Однажды один охотник, встретив на своем пути такой источник, испил из него. По словам рассказчика, именно из-за целебных свойств источника тот человек прожил более двухста лет [ПУР, 2020, с. 16–17].

В преданиях об источниках часто утверждаются традиционные ценности и мифологемы о сотворении святых источников Богом (Кудай). Сюжет о появлении целебного источника представлен в топонимическом предании «Алтын-Чочу» («Алтын-Чөчү», букв. ‘золотая пиала’) [АКК, 1994, с. 366].

* * *

Топонимические предания алтайцев разнообразны по сюжетно-тематическому составу. Основными темами в них являются происхождение географических объектов и появление их названий. Они повествуют о различных событиях и лицах, через которых

объясняются названия многих природных объектов: гор, холмов, переправ, рек, озер, источников, впадин, ложбинок, расщелин и т. д. Особенностью топонимических преданий является их локальное бытование: они распространены в той местности, где находится сам объект. Рассказчиками этих преданий, как правило, выступают местные жители. В алтайских топонимических преданиях часто наблюдается установка на достоверность – называются имена людей, указываются время и место событий, этнические группы, причины происшедших событий.

Многие сюжеты топонимических преданий основаны на реальных событиях. Исторические события, являющиеся свидетельством достоверности повествуемого, и объясняющие возникновение природных объектов и их названий, нередко получают художественную интерпретацию в рассказе. Использование различных стилистических приемов художественности в произведениях тесно связано с мировоззрением народа и помогают объяснению уникальных рельефных форм ландшафта. В сюжетике алтайских преданий о топонимах наблюдается частое использование мифологических мотивов.

Следует отметить, что здесь рассмотрена лишь малая часть топонимических преданий и их сюжетов. Предания о топонимах бытуют в народной среде в настоящее время и требуют фиксации и научного осмысления.

3.3. Генеалогические предания

В алтайском обществе, как у всех народов, знание своих корней (*ук-тӧс*) во все времена имело особое значение и не перестает быть актуальным сегодня. Предания, сохранившие эти знания, долгое время передавались в устной форме от поколения к поколению. Письменная фиксация этих преданий у алтайцев началась в XIX веке, осуществлялась в течение XX века и продолжает записываться сегодня. Значительная часть их опубликована в сборниках, научных изданиях, периодической печати. Они привлекаются в качестве источников при изучении этнической истории, так как сообщают о переселениях людей, объясняют происхождение родоплеменных групп и внутриродовых подразделений, династий. Такие предания тесно связаны с генеалогией, изучающей историю отдельных

родов, фамилий, устанавливает их происхождение и родственные отношения.

В научной литературе генеалогические предания рассматриваются как жанровая разновидность преданий. Отмечается хронологический порядок появления преданий, который позволяет выделить в них ранние или поздние виды. По мнению В. К. Соколовой, «у русских, как и у большинства народов, среди ранних преданий значительное место занимали предания этногенетические, о родоначальниках; позднее – этнонимические, топонимические и генеалогические» [Соколова, 1970, с. 9–10]. Обозначенные исследователем ранние предания отражают народное истолкование процесса этногенеза, этнонимические предания служат способом истолкования этнонимов, генеалогические повествуют об основателях княжеских династий и первых князьях. Кроме обозначенных терминов в фольклористике применяется термин *родовые предания*, под которым подразумевают «предания о герое-пращуре и первых поселенцах» [Соколова, 1970, с. 44], «устные истории семьи, династии» [Блажес, 1978, с. 38], «предание с древнейшими общественными отношениями» [Криничная, 1987, с. 32]. Произведения, рассматриваемые в качестве *семейных преданий*, исследователи определяют как «рассказы о членах одной семьи и событиях, произошедших в недавнем или далеком прошлом» [Ильина, 2016, с. 203].

В алтайском фольклоре генеалогические предания входят в число старинных рассказов – *кеп куучындар*. Большое значение при определении их жанровой разновидности имеет тематика. Во время повествования рассказчики нередко указывают тему рассказа. Например, в начале предания о майманах рассказчик конкретизирует: *Кара-майман ла кӧгӧл-майман канайда эки башка майман бол калганы мындый деген* ‘Разделение на кара-майман икӧгӧл-майман говорят так было’ [АКК, 1994, с. 174]. Формулирование темы нередко приводится как название текстов, например, «Кыпчактар керегинде» («О кыпчаках»), «Моол сӧӧк керегинде» («О роде моол»). Таким образом определяется тематика преданий и их содержание.

По художественному содержанию среди алтайских преданий можно выделить: ранние этногенетические предания, повествующие о происхождении алтайских родов (*сӧӧк*); родовые предания о

событиях в жизни того или иного рода; семейные предания о жизни одной семьи или династии. При этом, следует отметить, что провести четкую границу между этими подвидами довольно сложно, так как в них нередко сочетаются элементы разных эпох, что по сути является особенностью фольклорной традиции.

К ранним этногенетическим преданиям относятся тексты, которые С. С. Суразаков называл рассказами, повествующими о происхождении народов и родоплеменных групп [Суразаков, 2015, с. 227–229]. В таких текстах совмещены признаки мифа, легенды и предания. Ключевым моментом таких повествований является попытка объяснить происхождение людей, а также разделение их на родоплеменные группы. Основным средством передачи этой условно исторической информации является художественный образ. В рассматриваемых текстах обычно это образ «первопредка», в большей степени характерный для мифов и легенд. Так, родоначальником всех народов выступает первопредок, которого сотворил Кудай. В предании «Как размножились люди» («Улустын көптөй өскөни») родоначальник имел девять сыновей – Кыпчак, Майман, Тодош, Тонжоон (*Тонжоон*), Комдош, Дьюс (*Дүс*), Тогус, Кюзен (*Күзен*), Кердаш. От них распространились люди на земле [АКК, 1994, с. 171]. В сюжеты ранних этногенетических преданий включаются мотивы, встречающиеся в легендах о сотворении человека. Очевидно, что эти произведения «соединяют в себе явную связь с реальностью и легендарный элемент» [Лиморенко, 2013, с. 20]. Отголоски архаического мировоззрения содержатся в преданиях, из которых следует, что существование человека зависит от благосклонности божеств. Например, к образу верховного божества обращаются в предании «Род дьюс» («Дүс сөөк»), в котором говорится, что Кудай рассердился на людей из рода *дьюс* за непочтение к святыням и проклял их. Поэтому один из них сошел с ума, а род *дьюс* стал состоять не более чем из ста человек. Если их количество превышает сотню, то один из них умирает. По преданию, они, якобы, едва доживают до шестидесяти лет, из ста человек лишь один доживает до ста лет [АКК, 1994, с. 201].

В ранних преданиях с характерными признаками мифов и легенд находят выражение отголоски древних мировоззренческих традиций. Сюжеты, объясняющие происхождение алтайских родов, отражают архаические представления людей. В устном народном

творчестве отмечаются устойчивые сюжеты о происхождении человека от тотемных животных или птиц, которые выступали как родоначальники определенного рода. Например, распространенным у алтайцев является сюжет о происхождении рода кыпчак от волчицы, как общеизвестный у тюркоязычных народов сюжет о происхождении тюрков от волка: «Волк-прародитель – тюркская универсалия... В мифоритуальной традиции волк предстает предком, старшим родственником, защитником людей» [Львова, 1989, с. 47]. В алтайском предании о кыпчаках рассказывается про осиротевшего мальчика, которого вскармливает волчица. В варианте предания этим сюжетом объясняется изображение волка на знамени кыпчаков [Яданова, 2013, с. 210].

Огромное влияние на развитие сюжета ранних преданий о родах оказывало мифологическое мировоззрение. Согласно мнению Н. Р. Ойноткиновой, в преданиях алтайцев мифологизации подвергаются наиболее крупные роды [Ойноткинова, 2022, с. 464]. Так в преданиях о роде *кыпчак* изображаются мифологические персонажи, которые встречаются в сюжетах о борьбе человека с антагонистами. Противником рода кыпчак выступает змей – *дьылан*. Появление групп *сары кыпчак* (букв. ‘желтый кыпчак’) и/или *дьылан кыпчак* (*дылан кыпчак* букв. ‘змей-кыпчак’) объясняются сюжетом о том, как кыпчак высвобождается из утробы змеи. В одном из вариантов говорится, что прежде кыпчаки сражались со змеями. В конце борьбы остались один кыпчак и один змей. Змей проглотил *кыпчака*, но тот вынул свой топор из пояса, прорубил живот змею и вышел на свободу. Поэтому его называли *сары кыпчак* [АКК, 1994, с. 173]. В другом варианте, повествующем о появлении группы *дьылан кыпчак*, выбраться герою из утробы змеи помогает брат [АКК, 1994, с. 199]. Такие предания мало воспринимались людьми как родовые предания о первопредке. В них явно присутствуют элементы какой-то древней легенды или мифа.

Мифологизации подвергаются многие сюжеты о происхождении алтайских родов. Ярким примером служит широко известный сюжет о происхождении рода алмат от мифического существа *алмыс*. Согласно преданиям, один мужчина женился на мифическом существе *алмыс*, от которой родились дети алматы [Яданова, 2013, с. 186–191]. В предании женщина-*алмыс* выступает прародительницей рода алмат. Существование вариантов предания

свидетельствует о достаточной распространенности данного сюжета среди алтайцев [НПА, 2011, с. 482–483]. Вероятно, появление данного сюжета основано на созвучии этнонима с названием мифологического персонажа.

Родовые предания относятся к более позднему периоду. Они имеют реальную основу, позволяют заглянуть в прошлое народа, узнать об их переселениях, внутриродовом разделении. В них объясняется происхождение различных этнонимов и их значение.

В преданиях упоминаются исторические персонажи, реальные события, указываются конкретные места. Например, в основу предания о роде тодош положена историческая действительность, которая выражается через названия конкретной местности (*Эрчиш-Бажынын айагында*, букв. ‘в верховье Иртыша’), где происходило повествуемое событие, а также именем действительного человека (*тодош сөөктү Падлай* букв. ‘Падлай из рода тодош’) [АКК, 1994, с. 184–185]. Предание сохранило в народной памяти историческое переселение людей с верховий реки Иртыш на Алтай. Об этом же свидетельствует другое предание, в котором говорится, что люди, прибывшие с Иртыша, остановились у горы Бабырган. Через некоторое время часть из них направилась охотиться в черневую тайгу Кара-Дьыш (*Кара-Дьыш*) и осталась жить там. Род *туба-тодош* разросся от них. Второй *тодош* направился в бассейн реки Урсул и от него пошел род *кара тодош* [АКК, 1994, с. 187–188].

Схожий сюжет встречается в предании о родах *кюзен* (*күзен*) и *чалганду*. По преданию, два брата, проживающие в устье реки Лебедь (*Куу*), расходятся в разные стороны. Брат Кюзенек (*Күзенек*) поднимается вверх по реке Бия (*Өөн*), чтобы ловить рыбу и кормить своих детей. Его потомки получили название кюзен. Чалганак, имевший маленьких детей, сказал, что пойдет вверх по реке Лебедь. Люди, размножившиеся от него, называются родом *чалганну* [Суразаков, 2015, с. 228]. В другом варианте, где наблюдается контаминация сюжетов, в начале рассказывается о большом потоке. Сюжет о Всемирном потоке, известный по легендам, в предании служит в качестве развязки основного действия. После спасения от потопа, братья выбирают места для проживания. Кюзенек поднимается вверх по реке Бия, Шалганак возвращается в родные места, поднимаясь вверх по реке *Күз* (Лебедь) [АФ, 1988, с. 183–184].

В алтайских преданиях находят отражение события, послужившие внутриродовому разделению. Сюжеты, объясняющие разделение на роды-*сёеки* и внутриродовые группы основаны на мотиве деления. В них герои разделяют между собой скот, пищу, работу. Возникновение таких сюжетов продиктовано разделением большинства алтайских родов на подгруппы. Также некоторые алтайские роды считаются близкородственными и называются *карындаш* – букв. ‘братья’.

Сюжет о разделении имущества либо трудовых обязанностей, либо пищи (мяса) между братьями объясняет название многих этнонимов. Так, в предании о родах *тёёлёс* (*тёёлёс*), *мундус*, *кочкор мундус* повествуется о том, как родители поровну делили скот в наследство трем сыновьям. Когда из верблюдов остался один верблюд (*төө*), его забирает младший брат, сказав, что он их пас. Отец называет его Тёёлёсом. Оставшегося при разделении одного барана забрал другой сын, отодрав ему рога, за что отец назвал его Кочкор-Мундус. Третьему сыну он дает имя Мундус, подчеркивая его происхождение [АКК, 1994, с. 178]. По преданию двое из братьев произошли от зернышек, извлеченных из градинок (*мус*), которых съела их мать во время скитаний по опустошенной земле после войн.

В упомянутом выше предании о роде майман объясняется появление двух ветвей – *кёгёл майман* (*кёгёл майман*) и *кара майман*. Сюжет повествования основан на случайности события. По преданию, двое братьев занимались кузнечным делом и каждый из них выполнял свои трудовые обязанности. Когда зашедший с улицы человек спросил их о том, к какому роду они принадлежат, то разжигавший уголь брат назвался *кёгёл майман* (*кёгёл майман*), а работавший молотком – *кара майман* [АКК, 1994, с. 174].

Мотив деления людей по какому-либо признаку в обществе ярко выражен в алтайских преданиях о роде кыпчак, который имеет наибольшее количество подгрупп – *ак кыпчак*, *дьалчы кыпчак*, *дьайат кыпчак*, *сары кыпчак*, *котон кыпчак*, *казах кыпчак*, *тумат кыпчак*, *сурас кыпчак* и др. Появление каждого этнонима находит свое объяснение в данных преданиях. Наиболее распространенным является сюжет о разделении мяса лошади сыновьям кыпчака. Кому достался нос, тот назвался *тумат кыпчак*, кому досталась грива, тот – *дьайат* (*жайат*), кому хвост достался, тот *котон кыпчаком*

стал [АКК, 1994; Яданова, 2013]. В зачине предания, записанном К. В. Ядановой, сообщается, что род *кыпчак* делится на семь групп. Предание повествует о том, что один кыпчак имел семеро сыновей, которым разделил тушу коня. Кому достался нос, тот назвался *тумат кыпчаком*, кому досталась грива, тот – *дъайат (жайат) кыпчаком*, кому хвост достался, тот *котон кыпчаком* стал [Яданова, 2013, с. 206]. В одном из вариантов объясняется появление групп *кёдён (кёдён) кыпчак*, *котон кыпчак*, *дъалчы (жалчы) кыпчак*, *казах кыпчак*, *сурас кыпчак*. Сюжет о разделении мяса в нем упоминается дважды – при объяснении групп *кёдён кыпчак* и *дъалчы кыпчак*. Группа *котон кыпчак* по данному тексту прозван так, потому что один из братьев был слишком разборчив, чванлив и высокомерен [АКК, 1994, с. 198]. Из этого следует, что рассказчики дают разные толкования названиям внутриродовых групп. Можно полагать, что верным объяснением является толкование, связанное с нравами людей, так как слово *котон* обозначает ‘свирепый, жестокий характер’ [АРС, 2018, с. 362].

Несколько иначе объясняется появление внутриродовой подгруппы *сурас кыпчак*. Они изображаются как представители чужого рода [АКК, 1994; НПА, 2011; Яданова, 2013]. Этноним *сурас кыпчак* буквально означает ‘внебрачный кыпчак’ и, по преданиям, присвоен незаконнорожденному ребенку, который в младенчестве был выкраден человеком из рода *кыпчак*. Его потомки стали называться *сурас кыпчак*, при этом их настоящее происхождение остается неизвестным.

По-разному объясняется появление у кыпчаков подгруппы, называемой *тумат кыпчак*. По одной версии, так называли парня, который при разделении туши лошади взял носовую часть – *тумчук*. В другой версии объясняется, что человек из рода кыпчак в обмен на соль взял ребенка из племени *туба*. К. В. Яданова полагает, что «рассказчица, пытаясь объяснить возникновение *тумат кыпчаков*, использует созвучные слова к лексеме *тумат – тус, туба*» [Яданова, 2013, с. 110]. Наряду с этими объяснениями существуют более реалистичные версии о появлении *тумат кыпчаков* в родовой группе. О возможных причинах появления ребенка из другого рода информант рассказывает следующее: «Это то ли в лесу найденный ребенок, то ли брошенный, то ли выживший в войнах и сражениях. Откуда-то найденный и возвращенный, *тумат* названный *кыпчак* есть»

[НА НИИА ФМ № 546]. Упоминание о туматах находим в работе по хакасскому историческому фольклору, где исследователи пишут: «Туматы относятся к одному из древнейших племен Саяно-Алтая. Согласно письменным источникам, в XIII в. они жили в пределах страны киргизов и были чрезвычайно воинственными людьми. В 1218 г. туматы восстали против монгольского владычества. Когда монголы потребовали от кыргызов войска для подавления мятежа в их стране, то последние под предводительством Курлуна также восстали. Осенью 1218 г. летучие отряды Джучи (старшего сына Чингис-хана) расправились с непокорными племенами. «Так как туматы были злокозненным и недоброжелательным племенем, – сообщила летопись, – то [монголы] множество из них перебили». Вполне возможно, что хакасский исторический фольклор сохранил память о гибели туматов от монгольской резни 1218 г.» [Бутанаев, 2001, с. 23]. Также упоминается в хакасском фольклоре предание о племени туматов: «Согласно историческим преданиям, когда-то в Июсских степях проживало многочисленное и богатое племя туматов. Летом они располагались на берегу оз. Айран-коль, а на зимовку перекочевывали в долину р. Тарча. Небольшая степь, расположенная от оз. Айран-коль до р. Тарча, до сих пор носит название «Тумат чазы» – т. е. Туматская степь. Охотничьи угодья туматов находились в горах, в верховьях Белого Июса, где один из притоков сохранил свое древнее имя «Туматтар сазы» – Туматское болото...» [Бутанаев, 2001, с. 21–22]. Учитывая соседство территории размещения хакасов, можно предположить, что туматы появились среди алтайских *кыпчаков* в последствии этих исторических событий.

Сюжеты о причислении к своему роду детей из чужого племени или народа развиваются во многих преданиях алтайцев. В каждом из них объясняется появление этнонимов, которые обозначают названных братьев. По преданию «Бу керек Эрчиш-Бажында...», *кыдат тодошем* был назван китайский мальчик, родившийся и выросший среди *тодошей*. От этого мальчика пошло ответвление *кыдат тодош* [АКК, 1994, с. 184–185]. В другом предании «Каршит» люди из рода *майман* после окончания войны с китайцами нашли мальчика с беркутом. Они взяли его с собой, вырастили его, женили, и так как он был приемным, его причислили к своему роду, указав, что он *дъабыр майман (жабыр майман* букв.

названный *майман*) [АКК, 1994, с. 190]. Схожий сюжет используется в предании о роде *моол*, но здесь повествуется о двух детях. Как и в предыдущем сюжете, после военных сражений один человек из рода *кёбёк* (*кёбёк*) *Абы-Дьарынак* (*Абы-Дарынак*) находит двух заблудших монгольских (*калка*) мальчиков. Один из них был светлым, другой – темным, поэтому их прозвали *кара моол* и *сары моол*, указывая на их различия [НПА, 2011, с. 266–268]. В другом варианте предания «О роде (*сёок*) *моол*» («Моол *сёок* керегинде») данный сюжет дополняется эпизодом об укрытии монгольских детей от родителей. *Абы-Дьарынак*, узнав, что родители желают вернуть своих детей, говорит, что они умерли и показывает им лопатки собаки. После того, как родители детей уезжают, *Абы-Дьарынак* отправляет их от себя, назвав их *кара моол* и *сары моол* [Яданова, 2013, с. 204–207].

Одним из распространенных в алтайском фольклоре является сюжет о том, как мать оставляет грудного ребенка в лесу под деревом. В предании о роде *модор* говорится о том, как во времена большой смуты мать малыша, чтобы сохранить ему жизнь, оставляет его в лесу. Она натягивает ветку жимолости – *ыргай* и укладывает сына таким образом, чтобы сок растения капал ему в рот. Мальчика находит единственный оставшийся человек из рода *модор*. От приемного мальчика появился род *модор*. Люди этого рода почитают *ыргай* [АКК, 1994, с. 200]. В этом предании есть эпизод о спасении монгольского мальчика, плывущего по реке на бревне. Того мальчика нарекают братом. Предание гласит, что *модор* и *монгол* теперь стали родственными родами (*карындаш сёок*).

Данный сюжет варьируется в предании о роде *очы* [АКК, 1994, с. 199]. По преданию, во время войн одна женщина сбежала, уложив своего ребенка в колыбель и наклонив ветку березы, чтобы сок его попадал в уста ребенку. Малыша нашли и назвали *кайын очы* (*кайын очы*). Этноним образуется от слова *кайын* – букв. ‘берёза’, то есть *очы*, найденный возле березы.

Мотив вскармливания чужого ребенка является распространенным в алтайских преданиях. Представитель из какого-нибудь рода берет на воспитание ребенка из другого рода или народа. В большинстве сюжетов приёмным ребёнком оказывается мальчик. Когда он вырастает, его женят, причисляют к своему роду и нарекают братом – *карындаш*. К названию его рода прибавляется слово, указывающее на происхождение.

Как видно из приведенных примеров, в родовых преданиях героями выступают исторические персонажи или этнос. В них изображаются события, при которых появился так называемый *карындаш* ‘брат’, от которого размножилась та или иная внутривидовая группа. Время их появления, как правило, в генеалогических преданиях алтайцев указывается приблизительно. Не столь важно для фольклорного сознания также происхождение приёмного сына, потому что носитель традиции основное значение придает этической и эстетической стороне повествуемого, изображая события через собственное художественное видение. Поэтому в таких повествованиях важно не констатация реальных фактов, а их фольклорное переосмысление.

Отдельную группу в несказочной прозе алтайцев составляют предания, повествующие о конкретных династиях или семьях, их предках, событиях, связанных с этими людьми. С. С. Суразаков определил эти произведения как рассказы, представляющие семейную родословную, приводя текст предания, в котором говорится о родословной *тонжоонов*, проживающих в Кош-Агачском районе. По рассказу К. Сонукова, его предком, являющимся родоначальником этой ветви, выступает человек по имени *Эрйаа*. Предание рассказывает историю о том, как он жил у слияния рек *Кадын* (*Катунь*) и *Бий* (*Бия*), потом бежал от ойратов, чтобы не платить дань, остался жить в Кош-Агаче, а от его единственного сына по имени *Шара* родились девять сыновей. По сведениям информанта, весь народ из рода *тонжоон*, проживающий в той местности, являются потомками *Эрйаа* [Суразаков, 2015, с. 227–229].

Изучение генеалогии алтайских родов показывает, что семейные предания тесно связаны с этнической традицией, требующей обязательного знания своей родословной (*ёбёкё*). Эта особенность в бытовании таких преданий хорошо прослеживается в этнографических работах Л. П. Потапова [Потапов, 1969], Н. В. Екеева [Екеев, 2011], сборниках [АКУС, 2017; УУС, 2010] и др. Наряду с изучением родов и родословных алтайского народа в них представлены предания, повествующие об истории отдельных династий и семей.

Сюжеты семейных преданий основаны на событиях из частной жизни представителей династии. Так, по преданию, династия

Матиных произошла от человека по имени Мата. «*Бис Матанын экинчи үйези. ... Ол Чарас бажына балыктап келеле, төөлөс сөөктү Кыстый деп кижинин кызын алган. Онон Кан-Оозында журтаган*» [Матин, 1994]. – «Мы [являемся] вторым поколением от Маты... Прибыв на рыбалку к верховью Чарыша, он женился на дочери Кыстый из сёёка төёлөс. Затем жил в Усть-Кане».

Семейные предания содержат многие детали в изображении событий. В них называются конкретные имена, время, местность. Например, в одном из повествований говорится о сватовстве невесты из села Артыбаш для человека по имени Санаа-Кюндю (Санаа-Күндү) из рода *саал*. В последующем от его имени образовалась фамилия Саниных [УУС, 2010, с. 226]. Другой сюжет, повествующий о династии Саниных, представляет историю переселения нескольких родов. В повествовании имеются топонимы, показывающие географию их переселений – слияние рек Бии и Катунь, реки Обь, Саалка, Кюмюш, территории Сойон-Тывы (Саянские горы в пределах Тывы), Алтай, Чолушмана. В числе людей, перекочевавших на Алтай, называется имя предка Кёнёт (Көнёт). Один из его потомков по имени Санаа-Кюндю (Санаа-Күндү) по преданию родился в 1847 году [УУС, 2010, с. 226–227]. Так два отличающихся сюжета, записанные от разных людей, дополняют сведения о родословной Саниных и объясняют происхождение фамилии.

Следует отметить, что в алтайском обществе было принято определять людей по принадлежности к роду или родовой ветви. Поэтому в алтайских генеалогических преданиях не встречаются фамилии. Обозначение династий фамилиями началось относительно поздно, точнее после присоединения к составу Российской Империи. В основу современных алтайских фамилий в большинстве случаев взяты имена глав родов. Например, информант А. К. Мышлакова рассказала два сюжета о зайсане по имени Мышлак [НА НИИА ФМ Дело № 546]. Его потомки получили фамилию Мышлаковых. Такие семейные предания объясняют этимологию современных фамилий, рассказывают истории из жизни семьи и его членов.

Изучение генеалогических преданий алтайцев тесно связано с этнической историей. Как известно, у тюркских народов принадлежность к определенному роду, знание своей родословной всегда имело большое значение. Алтайцы считают необходимым

знать не менее семи поколений, но многие знают и больше. Как отмечал С. С. Суразаков, каждый человек стремился узнать о своем происхождении, кто являлся родоначальником, где жили его предки. Человек, не знающий свою родословную, считался безродным и не вызывал уважения [Суразаков, 2015, с. 227]. Необходимость передаваемых знаний особенно важна при заключении браков, в которых, как и у многих тюркских народов, соблюдается экзогамия, воспрещающая кровосмешение между родственниками. Кроме того, знание генеалогических линий и родственных отношений способствует сохранению истории как одной семьи, так и целого рода.

* * *

Генеалогические предания занимают особое место в устном творчестве алтайцев. Они содержат сведения о традиционном мировосприятии народа, объясняют происхождение алтайских родов и их разделение на родовые ветви, образование конкретных династий и семей.

Обращение к сюжетам генеалогических преданий позволило выделить ранние этногенетические предания, имеющие много общего с мифами и легендами, а также родовые и семейные предания. В целом, генеалогические предания сохранили в себе устные знания народа о своих корнях. Свидетельством раннего происхождения этногенетических преданий алтайцев является присутствие в них элементов архаичного мировоззрения. Позднее сложившиеся сюжеты преданий отражают реальные события, обранные в художественную форму. В их основу положены истории из жизни народа, отдельного рода или семьи, объяснение обычаев и верований, их нравов. В таких преданиях выражено стремление народа к познанию действительных основателей алтайских родов, желание сохранить память о родословных, их этнокультурных контактах, о людях. Так, в сюжетах родовых преданий отражены исторические переселения кочевых народов, причинами чего нередко являются набеги вражеских племен или междоусобные войны. Сюжеты семейных преданий складываются в результате реальных событий и обычно, повествуют о конкретном человеке. В таких текстах сюжет имеет сжатый вид и выражен одним или несколькими предложениями. От семейных преданий

отличаются семейные родословные, которые лишены сюжета и представляют собой обычное перечисление поколений того или иного рода. Они могут быть представлены в виде родового древа.

Художественное осмысление исторических событий прошлого, отразившихся в сюжетах алтайских генеалогических преданий, свойственно в целом жанру преданий. Поэтому излагаемые в генеалогических преданиях события нередко могут сильно отличаться от действительности, хотя достоверность повествования подтверждается указаниями на исторические факты, имена людей, названия местностей.

3.4. Предания о необычных людях

Верования алтайцев в существование необычных людей сохранились до настоящего времени. Шаманы – *камы*, служители культа – *дъарлыкчы*, гадатели – *белгеечи / жарынчы*, знающие люди – *неме билер улус* (букв. «нечто знающие люди»), видящие люди – *көспөкчи* (букв. «нечто видящие») занимают особое положение в обществе. Люди обращаются к ним по волнующим их вопросам: избавление от недугов, проведение обряда, узнавание / загадывание будущего и т. д.

В преданиях о необычных людях в центре внимания стоят их особенные способности либо природный дар. Рассказы о них увлекательны и «неизменно вызывают симпатию слушателей» [Прозаические..., 1977, с. 160]. Необычность этих людей проявляется в отличительных чертах характера и внешнего вида, физических особенностях и поведении, их неординарных способностях и индивидуальных качествах.

Предания о силачах

Незабываемые происшествия в преданиях происходят с людьми, обладающими необычайной физической силой. Сюжеты о силачах являются распространенными в устном творчестве многих народов. В алтайском фольклоре такие предания фиксировались еще в XIX в., они продолжают бытовать и в настоящее время. Как показывает имеющийся в нашем распоряжении материал, на Алтае известны предания о силачах Көрөгөш (*Körögösh*) /

Бөрөгөш (*Börögösh*), Ирбизек, Бадма, Ёлөштөй (*Ölöштөй*) и т. д. Эти произведения имеют территориальную привязанность. Так, например, цикл преданий об алтайских силачах Көрөгөш и Ирбизек были записаны в Онгудайском, Усть-Канском и Шебалинском районах. Силачи по имени Бадма, Ёлөштөй, Байыс, Чокту известны в преданиях теленгитов. Исследователь К. В. Яданова пишет: «В Кош-Агачском районе распространены предания о силачах: Ёлөштөе (алт. *Ölöштөй / Öngüşтей*) из рода сойон, Байысе и Бадме / Бадыме из рода көбөк. Жители села Мухор-Тархата охотно рассказывают о силачах *Öngüşтее / Ölöштөе* и Байысе» [Яданова, 2013, с. 94].

Силачей алтайцы называют *бөкө (bökö)*. Богатырская сила *бөкө* проявляется в младенческом возрасте. Интенсивный рост, физические данные говорят о его непомерной силе. Определяющими признаками силачей являются высокий рост, большой вес, ширина плеч, чрезмерный аппетит, громогласный голос, поднятие тяжестей. Долгий сон *бөкө*, как и эпического *батыра*, является свидетельством его огромной силы. В отличие от *батыра* в героических сказаниях алтайцев *бөкө* занимается хозяйственной деятельностью, но как настоящий храбрец, он блестяще одерживают победу над борцами в состязательной борьбе. *Бөкө* участвует в состязаниях с силачами других народов, проводимых богатыми зайсанами. Главный герой участвует в этих состязаниях обычно не по своей воле.

В алтайской сказочной прозе имеется ряд сюжетов, повествующих о состязаниях, в которых участие принимает алтайский силач. Одним из известных является сюжет о силаче, участвующем в состязании *кюреш (kürësh)*. Основным мотивом для данного сюжета является освобождение народа от дани, который лёг в основу сюжета предания «Кызыл тыт» («Красная лиственница»). Силач Ирбизек принимает участие в состязаниях с монгольскими силачами. Его победа в борьбе с ними избавляет народ от уплаты тяжёлой дани, которую они ежегодно возили монгольскому хану Улдыбай (*Uldyбай*). Предание имеет продолжение, в котором монгольский хан вместе с войском нападает на алтайский народ, чтобы восстановить прежнее влияние на них. В неравной схватке с ними Ирбизек погибает [ААЧС, 1963, с. 25–34].

В предании «Бөкө Самудай» («Силач Самудай») на состязание выходит борец по имени Самудай из рода *көбөк*. Он был обычным, ничем не прославившимся парнем, хотя обладал достаточной силой.

Увидев проигрыш специально подготовленного борца по имени Эркин-Оол, он сам вызывается на состязание, чтобы защитить свой народ от нависшей угрозы [Бөкө Самудай, 1981, с. 40–43]. Исход борьбы *кюреш* решал их будущее, поэтому поражение монгольского борца означало для алтайских теленгитов не только победу в борьбе, но и независимость.

В большинстве преданий алтайские силачи вступают в состязания по борьбе *кюреш* по воле зайсанов или богачей, и каждый раз побеждают других борцов. В предании «Кёк» («Кёк») эпизод о борьбе *кюреш* является основным. Состязания устраиваются во время жертвоприношения, где богачи хвастаются друг перед другом своими силачами. В результате они решают провести состязание между силачами Кёрёёч (Көрөөч) и Кёк. Силач Кёк одерживает победу [АКК, 1994, с. 264–266].

Сюжет о силаче, участвующем в состязании *кюреш* (*күреш*), один из самых распространенных. Он представлен во многих преданиях тюрко-монгольских народов. В вариантах алтайских преданий говорится об одном, двух или трех борцах, с которыми соревнуется алтайский силач-*бёкё*. Герой состязается с монгольскими, китайскими, кыргызскими, казахскими борцами

Мотив сватовства также встречается в преданиях о силачах. Так в предании «Кёрёгёш (Көрөгөш)» родители силача сватают ему невесту, когда тот достигает шестнадцатилетнего возраста. Поскольку они были людьми небогатыми, то Кёрёгёш должен был остаться в доме будущего тестя на три года, чтобы отработать положенный за невесту калым. За время пребывания в доме невесты тесть много раз испытывает героя. Во время совместной охоты он просит принести целое бревно или убрать большие валуны. Однако первым серьёзным испытанием для *бёкё* становится борьба с казахским силачом. Эпизод о проведении состязания *күреш* (*кюреш*) присутствует здесь как один из испытаний, который Кёрёгёш достойно проходит и одолевает своего противника. В преданиях о силаче Кёрёгёш представлен весь его жизненный путь: рождение, взросление, сватовство и даже преклонный возраст. Все этапы его жизни отражены в нескольких эпизодах, которые составляют сюжетную линию в записи И. П. Сабашкина [ААЧС, 1962, с. 38–43]. В нем наблюдается контаминация многих сюжетов, встречающихся в преданиях.

Интересно, что в преданиях также упоминается запрет на участие в состязаниях по борьбе. Преждевременное испытание силы *бёкё* было нежелательно для неокрепшего борца. Мотив запрета ярко представлен в предании «Ирбизек», где силач показан уже в семнадцатилетнем возрасте. Он один приволок тушу семилетней кобылы. Увидев это, отец удивляется его силе и показывает сына другому силачу. Тот наказывает, чтобы он до сорокалетнего возраста не боролся с равными, чтобы окрепнуть и не утратить силу. Однако, запрет на состязание нарушается, так как богатые зайсаны решили устроить состязание с тремя монгольскими силачами и Ирбизек вынужден выйти на борьбу. Он одерживает победу над всеми силачами, но алчные зайсаны обделяют его наградой. После состязания Ирбизек направляется к другому силачу, чтобы испытать свою силу. Он приходит к Кёрёгёшу, который, узнав о его намерениях, сгибает железо вокруг своей руки и отдает Ирбизеку, чтобы он выпрямил это железо, сказав ему, что будет с ним меряться силой только в том случае, если он справится с задачей. Ирбизек не смог выпрямить данное ему железо [ААЧС, 1963, с. 22–25].

Мотив запрета на борьбу в текстах варьируется. В упомянутом выше предании и в варианте, записанном от П. Е. Ойношева, говорится о том, что пока молодые кости не окрепнут и мышцы не нальются силой, Ирбизеку было запрещено вступать в борьбу с равными себе. В обоих текстах у силача находят сустав, который был слаб и должен окрепнуть или срастись. По преданиям, у богатыря кости не должны иметь суставов, это считалось особенностью необычно сильных людей. В первом тексте «Ирбизек» силач, оценивший силу Ирбизека, не называется. Он советует ему не бороться до сорока лет. Однако, Ирбизек вынужден был состязаться с монгольскими борцами, после чего он направляется к силачу Кёрёгёшу, который выражает недовольство, что Ирбизек нарушил запрет и поддался воле зайсанов [ААЧС, 1963, с. 22–25]. В тексте «В долине Беш» («Беш ичинде...») молодого парня призывает к себе силач Кёрёгёш, который представлен как его дядя. Он проверяет его спину и наказывает избегать борьбы, пока не окрепнет [Ойношев, 2006, с. 12–13]. В другом варианте «Как Ирбисек ходил к Кёрёгёшу» («Ирбисек Көрөгөшкө барганы») указывается, что Кёрёгёш запрещает Ирбизеку бороться до двадцати пяти лет [Озогы түүкилер, 2011, с. 294].

Мотив испытания силача представлен в предании «О кезере Бёрёгёш» («Бөрөгөш деп кезер керегинде»), записанном от сказителя Н. К. Ялатова. Силач перед состязанием устраивает испытание другому силачу. В данном предании повествуется о том, что зайсаны, прознавшие о богатырской силе Бёрёгёша, условились о проведении состязания, в котором он должен был бороться с китайским и кыргызским борцами. Однако, силач ставит свое условие. Двое его противников перед состязанием должны были отнести бревно лиственницы до обозначенного места. Ни один, ни другой не смог справиться с заданием. Тогда Бёрёгёш сам с легкостью уносит бревно до обозначенного места. Два борца, увидевшие это, отказываются бороться с ним, поэтому вместо состязания устраивается большое пиршество [Ялатовтын..., 2018, с. 23–24].

Интересным развитием сюжета отличается предание, в котором говорится о состязании с силачами из числа северных алтайцев – туба. Сюжет представлен в цикле рассказов о силаче Ирбисек (Ирбизек), записанном в 1972 г. [Озогы түүкилер, 2011, с. 291–313].

Сюжет о силаче, перевалившем через гору, подняв коня, общеизвестен в фольклоре алтайцев и контаминирует с другими сюжетами. В предании «Ирбизек» силач в пути сначала едет верхом, при подъеме на перевал он спешится, и, взвалив коня на себя, поднимает его до вершины, затем спускается пешком рядом с конем, потом едет верхом. Путник, ехавший вслед за ним, ехал по его следу и был озадачен следами, которые после них остались [Озогы түүкилер, 2011, с. 292–293].

Подобная сюжетная ситуация описана в предании о силаче Ёлөштөй (Өлөштөй), который, «связав целую живую трехгодовалую кобылицу, навалил [ее на себя] и перевалил из Монголии сюда» [Яданова, 2013, с. 173].

Сюжеты о силачах соединяют разные мотивы. Так, в предании «Кёрёгёш» мотив сватовства с отработыванием калыма у тестя перерастает в мотив испытания силача. По преданию, распространение разговоров о способностях Кёрёгёша доставляет повод для других людей испытать его силу. Испытание устраивает один богатый человек, попросив обуздать дикого коня, которого не смогли поймать несколько мужчин. С этим заданием Кёрёгёш

также успешно справляется. В другом эпизоде он показан уже девяностолетним старцем. Его богатырскую силу хочет испытать человек по имени Яков (Яков), которого герой легко побеждает, придавив его голову к земле. Яков признает его богатырскую силу, извиняется перед старцем. Свидетельством того, что богатырь жил в действительности и был реальным человеком, служит довод рассказчика, о том, что человека по имени Кёрёгёш видели многие люди и даже мать повествователя [ААЧС, 1962, с. 38–43].

Особое значение в этих преданиях имеет мотив страдания силача от того, что он лишается коня. В предании о силаче Бёрёгёш, говорится, что он родился в одной руке с черным сгустком крови, в другой руке, держа бронзовый складной ножик, после рождения мальчика ожеребилась кобыла, которая семь лет не жеребилась. Жеребенок был очень быстрым и шустрым. Появление на свет одновременно и жеребенка, и младенца со сгустком крови в руке предзнаменовало рождение великого воина. Отец ребенка вместе с зайсанами решают: «Если тот мальчик – батыр сядет на коня, он на этом Алтае не остановится, когда его конь вырастет, он будет воевать с другими ханами. Теперь надо уничтожить его коня» [Ялатовтын..., 2018, с. 19]. С этим умыслом они убивают жеребенка. Это решение меняет судьбу мальчика. В предании говорится, что он страдал от того, что убили жеребенка. В тот же момент ребенок, оказывается, упал и получил травму, но все же вырос очень крепким, обладающим невероятной силой. Даже оставшись без богатырского коня, Бёрёгёш слывёт хорошим и метким охотником. В предании использовано несколько эпизодов, в которых демонстрируется его необычность. Например, не его немалый рост указывают зарубки сделанные им во время охоты. Они нахордились на лиственнице на такой высоте, как будто он был верхом на лошади.

В алтайской фольклорной традиции есть несколько текстов преданий, в которых присутствует мотив рождения вместе с богатырем его коня, что считалось плохим предзнаменованием, предвещавшим войну. По этой причине люди, веря в эту примету, избавляются от коня. В дальнейшем силач остается пешим, из-за отсутствия коня, который бы поднял его. В предании о Кёрёгёше говорится, что силач, услышав о том, что его лишили богатырского коня, горько заплакал: «Кёөрөгөш оны угуп ыйлаган. «*Јаш кулунга*

чыдаганаар сүреен эмтир, јажын чакка кул болорын, каргаа-куксунга јем болорын, кара бажын јерге калар, кайран албатым кулга арттар туру» – деп, баатыр ыйлаган дежер. Менин минетен адымды олтуруп салган деп ачынганы ол» [Ойношев, 2006, с. 13]. ‘Кёрөгёш плакал, услышав об этом [убитом жеребенке]. «С маленьким жеребёнком справились оказывается, на века рабами быть, воронам-стервятникам падалю быть, черную голову на землю ронять, бедный народ в рабстве жить обрекли ведь вы», – так сказав, силач заплакал, говорят. Так он сердился, что убили предназначенного ему коня’.

Силачи – персонажи исторической прозы алтайцев. Изображение их образов в фольклорной традиции лишь в редких случаях сближает их то с великанами, то с эпическими богатырями. Описание силача как великана встречается только в изображении Кёрөгёша, в остальных случаях он не отличается от соплеменников. Сходство силача с *батыром* в эпосе прослеживается в отдельных деталях: рождение со сгустком крови в руке, быстрый рост и обладание силой, не соответствующей его возрасту, рождение предназначенного ему жеребенка. В большинстве повествований силачи представлены мирными жителями, их быт очень прост, как и быт алтайского народа в прошлом. *Бёкё* принадлежит к классу бедняков, занимается хозяйственной работой, проявляя свою необычную физическую силу. Существование этих людей в исторической действительности подтверждается различными свидетельствами: упоминание имён конкретных людей, название местностей, обозначение результатов их деятельности.

Повествования о силачах в алтайском фольклоре сложились из нескольких мотивов, которые нередко соединяются в одном сюжете. Основными мотивами преданий о силачах являются проявление необычайной физической силы, освобождение народа от уплаты дани или сражений, испытание физической силы. Каждый мотив проявляется в определенной сюжетной ситуации. Мотив проявления силы персонажа лежит в основе повествования о выполнении силачом физического труда. Мотив освобождения народа от уплаты дани или сражений прослеживается в сюжете об участии силача в состязании *кюреш* с силачами враждебной стороны. В отличие от предыдущих мотив испытание физической силы образует разные сюжетные ситуации: силача испытывают богатые зайсаны, другой

силач проверяет силу молодого силача, сам *бёкё* испытывает силу других силачей. Мотив сватовства в алтайских преданиях о силачах встречается редко.

Предания о шаманах

В несказочной прозе алтайцев особое место занимают предания о шаманах – *кам*. Они представляют собой рассказы о чудесных случаях, произошедших с шаманами. А. В. Анохин характеризовал их так: «Рассказы эти – короткие; в них отмечается много случаев чудесного характера. <...> Подобные рассказы живут в народной памяти алтайцев стариков и старух и передаются в разных местах в разных вариантах» [Анохин, 1924, с. 24].

Ранними записями являются тексты, опубликованные в работе Г. Н. Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии» (1883), в которой представлен сюжет об испытании шаманов огнем. В этих преданиях отмечается некоторое сходство в развитии действия: один хан собирает всех шаманов и приказывает их сжечь, все они погибают и только один или два шамана спасаются от огня, вознесшись вверх. Данный сюжет варьируется в преданиях, записанных от телеута О. Чивалкова (М. В. Чевалков), онгудайского шамана Энчу (Энчү), алтайца Пётёк (Пётök) из рода иркит, алтайца Туйбаса из рода иркит, алтайца Санаша из рода тонжоон, теленгитского шамана Тарана из Чуйской степи [Потанин, 1883, с. 288–291]. Г. Н. Потанин записал шесть преданий у местных жителей на территории Горного Алтая. В каждом из них упоминается история о массовом сжигании шаманов. В четырех преданиях из огня спасается один шаман, который оказался самым могущественным из всех. По двум другим преданиям, в живых остаются два шамана. В записи от шамана Энчу выживают дядя и племянник, в записи от алтайца Санаша два великих *кама* – Тостогош и Казыр-кам. Называются и другие имена спасшегося шамана – *кам* Кадылбаш или Тостубаш. В версии алтайца Пётёка два властителя по-разному назвали вознесшегося шамана. Из текста следует, что русская императрица нарекла его *абыс-кам* (букв. ‘поп-шаман’ – уточ. мною С. А.), а ойротский хан назвал Тархан-бо. В предании под названием «Тархан бо» повествуется: «Халхасское прозвище Тостогоша Тархан-бо-Даин-Тере. Тостогош однажды камлал какому-то Абысу и так понравился,

что тот дал ему прозвище: Абыс-Кыдай» [Потанин, 1883, с. 290]. Тексты, опубликованные в «Очерках ...» показывают, что данный сюжет известен многим тюрко-монгольским народам.

Историческая обоснованность данного сюжета подтверждается в трудах других исследователей. Так, С. П. Швецов, исследуя разные верования у алтайцев в работе «Горный Алтай и его население» (1900), ссылается на предание, в котором представлено более правдоподобное объяснение причины массового сжигания шаманов. Исследователь пишет: «Сохранилось даже предание, что один из монгольских князей силою вводил на Алтай ламаизм. Желая покончить с туземною религиею, этот князь пригласил к себе всех камов, будто бы на празднество, и когда те явились, запер их в юрту, где и сжег их. Только три *кама*, догадавшиеся о хитрости, не явились на приглашение и таким образом уцелели» [Швецов, 1900, с. 87].

Сюжет об испытании шаманов сжиганием на костре бытовал и в недавнем времени. В предании «Тоолок-кам» («Шаман Тоолок»), записанном от сказителя Н. Ялатова в 1986 г., рассказывается о сжигании ста семидесяти шаманов в период правления Галдана-Церена (Калдан-Черен). Тогда остался жив шаман по имени Тоолок-кам, проживший более ста лет [АКК, 1994, с. 151]. Разновременные записи показывают устойчивость бытования этого сюжета, несмотря на запреты религиозных движений в советский период. Записи современных исследователей свидетельствуют о том, что эти предания долгое время передавались в устной форме.

Сюжет о сжигании шаманов с чудесным спасением контаминирует с другими сюжетами. Так, в упомянутой работе Г. Н. Потанина содержится текст, записанный от теленгитского шамана Тарана, где сжигание шаманов представлено в виде небольшого эпизода в начале повествования. Далее говорится о том, как шаман Тостогош после чудесного спасения от огня получил позволение Ойрот-хана на камлание. Сюжет этого предания включает также эпизод с излечиванием больных детей хана, за что шаман получил хорошее вознаграждение. Однако, Тостогош задумал увести ханскую дочь, сговорившись с ней о побеге. Хан наказывает догнать их, убить дочь, а шаману отрубить голову, что и было выполнено. Срубленную голову привязали в торока, голова захохотала, а тело ходило, как живое. Так его тело попало

к Ойрот-хану и там превратилось в камень [Потанин, 1883, с. 291]. Подобные сюжеты о голове шамана, преследующего врагов, известны по другим преданиям алтайцев. В ранее упомянутом предании «Тоолок-кам» также отрубают голову старому шаману, но она снова возвращается на место и соединяется с телом. После многих попыток, удается отрубить его голову, благодаря подсказке старой жены. Когда монгольские солдаты возвращались домой, то срубленная голова Тоолока с криками, кружась словно бубен, преследовала их [АКК, 1994, с. 151].

Особый интерес в преданиях вызывает сюжет, о шаманах, чудесным образом освободившихся из тюрьмы. Данный сюжет отмечен фольклористом К. В. Ядановой как один из известных в алтайском фольклоре. Он повествует о том, как шамана сажают в тюрьму и через некоторое время обнаруживают, что тот ходит на свободе, либо сидит на крыше тюрьмы, либо на дереве [Яданова, 2013, с. 112]. По всей вероятности, данный сюжет сложился в XIX в., в период образования Алтайской духовной миссии и наибольшего размаха её деятельности. Об этом можно судить по сведениям, содержащимся в текстах произведений. О чудесном освобождении шамана из заточения говорится в повествовании о *каме* Сурмей (*Сүрмей*), приведенном Л. П. Потаповым. Сообщая о предании, исследователь указывает причину преследования шаманов: «Сурмей жил в верховьях Паспаула. Его преследовали за шаманскую деятельность миссионеры, запрещая камлать. Они сожгли у него два бубна, но Сурмей сделал третий и продолжал камлать в своей округе. Раздосадованные миссионеры при помощи местной власти добились ареста Сурмея. Его доставили в Улалу и заперли на ночь в бане. Ночью он стал камлать, сзывая своих духов. Последние, явившись к нему, взялись освободить шамана из «темницы», но потребовали принести им в жертву коня. Сурмей обещал, после чего был подхвачен духами и полетел с ними. Они спрятали его сначала на вершине горы, именуемой теперь Сурмей, а затем доставили домой» [Потапов, 1991, с. 215]. По другому преданию «Кам выходит из тюрьмы чудесным образом» («Кам тўрменен илбинин болужыла чыгат»), шамана заключают в тюрьму, а священник способствует его освобождению: «Когда привели к священнику. Тот священник сказал, чтобы освободили того человека, отпустили [домой]» [Яданова, 2013, с. 215].

О событиях, связанных с шаманами, по всей видимости, в более позднее время, повествует предание «Курай-эдь (сестра – А. С.) помогает поймать бандитов» («Курай эје бандиттар тударга болужат»). В нем говорится о женщине-шаманке, которая с помощью своих духов-помощников помогает солдатам поймать бандитов: «Это очень сильный человек. Такого человека и нет, наверное. Её и в тюрьму заключив, отпустили, говорят, отпустили. Потом, говорят, сказали: «Если ты такой сильный *кам*, то [помоги] нам поймать этих бандитов» [Яданова, 2013, с. 211].

Отметим, что в современных записях называется конкретный период времени, когда происходили изображаемые события. В предании «Колдовство кама» («Камнын илбизи») рассказывается: «В советское время... жил человек по имени же Бырчык? Его отец – человек по имени Бөдөн. (Теперь) того человека в 30-е гг. репрессировали. Этот человек из нашей местности... Потом того человека увезли и стали сжигать в Кызылэзёке. Когда сжигали [на костре], [тот человек не сгорел], полетел вниз по долине, его подол такой овчинной шубы, говорят, развеялся [на ветру]. Потом привели его, *кама*, посадили в тюрьму. Посадив в тюрьму, видят: тот человек, говорят, сидит на [крыше], наверху здания. Теперь его под конец хоть как... не пытаются, ведь у него колдовство особенное, хоть как не пытаются, не могут [его одолеть]. Когда сжигают... и не горит. Потом его отпустили в 30-е гг., в 32 году отпустили. [Затем] умер, заболел...» [Яданова, 2013, с. 217].

Отдельного внимания в устной прозе алтайцев заслуживают сюжеты о «состязании» шаманов, в которых представлены удивительные случаи их встречи. В таких преданиях повествуется о том, как они испытывают шаманскую силу друг у друга. К. В. Яданова отмечает: «Бытуют также разные предания о состязаниях шаманов: они борются между собой, состязаются в силе, уничтожают, «съедают» друг друга – *јишиер*» [Яданова, 2013, с. 112]. В работе исследователя приводится предание, из которого следует, что *камы* устраивают состязание: стреляя в себя из ружья, «ловят» пулю, кто поймал, тот выигрывает – остается в живых [там же, с. 219]. Примечательно то, что подобные состязания считаются обычным явлением в шаманской практике. Так, в предании о Таштан-каме говорится, что шаман отправляется в путь с целью испытать свои силы и состязаться с шаманами Чуйской долины («...

Чуй ичиле јоруктап, камдарла ченежип көрөр деген» [АКК, 1994, с. 161]).

Данный сюжет развивается в предании «Как два шамана враждовали» («Эки камнын јишикени»). Здесь взаимоотношения шаманов приобретают негативный характер, а их противостояние представляется как вражда, которая начинается с ссоры между шаманом и шаманкой. Они враждуют между собой, даже проживая в разных местностях. Шаманка по имени Чанмак (Чанмак) насылает в дом шамана проклятия. В доме шамана об этом становится известно, так как черные змеи-хранители стали шевелиться. Шаман, защищая своих детей, превращает их в ножи. «Друг друга не сумев перебороть, они [отец и та женщина] до своих детей добрались. Чанмак, чтобы её проклятие настигло его детей, сожгла своего ребёнка, выцеживая молоко из своей груди, мстя моему отцу, проклинала его» [НПА, 2011, с. 284–287]. Говоря о вражде между шаманами, исполнители употребляют слово *јишикен* (от глагола *јиш* букв. ‘съесть’), который в преданиях используется в метафоричном смысле, показывает разрушительную силу *камов*, их способность наносить вред другим людям.

Образ шамана приобретает негативный характер в сюжетах о том, как шаман «съедает» другого человека. В преданиях, построенных по данному сюжету, говорится о том, как шаман или шаманка наносят вред обычным людям. Например, в предании «Прожорливая *кам*-женщина была» («Дьмекей *кам*-эмеген болгон») рассказывается о том, как прежде одна прожорливая шаманка «съела» сначала свою единственную дочь, затем стала вредить другим людям. Рассказывается, что особенно она вредила беременным женщинам. Они умирали перед родами или ребенок умирал после рождения, а вскоре умирала его мать [АКК, 1994, с. 167–168].

Как показывают приведенные ранее предания, шаманы могут передвигаться в пространстве разными способами. Способность шаманов передвигаться по воздуху общеизвестна из сюжетов о «полетах» шаманов. Так, в исследовании по алтайскому шаманизму Л. П. Потапов передает содержание предания, услышанного им от тубаларов: «Кыяс и Куле были однажды приглашены на свадьбу, на которую явились необычным способом. В момент захода солнца собравшиеся гости увидели летящего по воздуху Кыяса, который опустился на веревку, протянутую между деревьями

для привязывания коней, и спрыгнул на землю. Вскоре в воздухе показался и Куле. Он тоже опустился было на веревку, но не устоял на ней и начал кружиться вокруг. Кыяс, заметив это, попросил налить никем не пробованного вина, и стал кропить им Куле и камлать. Это сразу же позволило Куле приземлиться» [Потапов, 1991, с. 215].

Одним из интересных является менее распространенный сюжет о поездке шамана верхом на медведе. В предании «Таштан Чуй чыкканы» («Как Таштан в Чую ездил») шаман отправляется в дальнюю дорогу верхом на медведе. Когда он собирается в дорогу, то отец говорит ему: «У нас ведь нет коня с крепкими подковами, которые могли бы выдержать путь по Чуе. Надо коня подковать» («*Чуй ичине чыдажып жүрер бисте чоң туйгакту ат жок, ине. Ат такаладар керек.*»). На это Таштан отвечает: «На что мне конь? Медведя-чалу² если возьму, на буром медведе верхом весь Эре-Чуй объеду ведь!» («*Ат меге не керек? Айу чалумды тартынсам, күрөн айуга минеле, Эре-Чуйды эбирин келбей!*») [АКК, 1994, с. 161]. Шаман по имени Таштан упоминается А. В. Анохиным, который услышал о нем из рассказов алтайцев. Старик Кортычак, видевший его камлание, был поражен количеством его кёрмёсов [Анохин, 1924, с. 30].

В другом предании «Тыбыкы кам» отмечается, что шаман ездил верхом на медведе, чтобы камлать к больному в дальнюю местность. «Однажды из Чемала за Тыбыкы, чтобы камлал, приехал человек. Человек, приехав, его бубен отдельно увозил ведь, он [бубен] как отдельный человек отправляется. Другой человек, приехав, на коне увёз, тот бубен его уехал. И сам остался пешком. И сказал говорят: «Ну вы отправляйтесь, я сам прибуду», – сказал. Потом вечером прибыл же тот человек, в Чемал прибыл. Прибыв в Чемал, в айыле того человека камлал. Хозяин [айыла] весь чеген отвари, потом аракой угощал, оказывается. Ту араку тот человек сам же выпив, побил Тыбыкы. И тот человек [Тыбыкы] уехал, как он ушел, никто не видел. И один человек, когда он почти добрался домой, когда обратно в Короты возвращался, один человек по пути увидел, оказывается, что Тыбыкы верхом на коричневом медведе

² Чалу – название того или иного изображения, символизирующего образ хозяина бубна. Название чалу применяли к ленточным (на шнурке) изображениям со шкуркой зверя, хвостом птицы, к миниатюрным моделям шаманских бубнов (*тунгурчак*), сделанным в знак почитания некоторых умерших шаманов, которым приносили различные жертвы, в том числе домашними животными [Потапов, 1991, с. 163].

ехал. А тот человек в Чемале повинился, бубен его доставил, умолял, просил, чтобы все его проступки простили. Опять множество всего. В долгу остался, конечно. Так было, говорят» [Прил. 1, текст № 48]. По рассказу информанта, бурые медведи являются духами-помощниками шаманов.

Появление образа медведя в преданиях связано со сверхъестественными способностями шаманов, которые могли оборачиваться в медведя. Таким даром, видимо, владели немногие шаманы. Сюжет о превращении шамана в медведя представлен в предании «Шаман Сармас» («*Сармас кам*»). Превращение в медведя в сюжете как бы служит доказательством силы шамана. По преданию во время камлания шаман понимает, что человек, попросивший его камлать, не верит ему. Чтобы показать свою силу, шаман дважды превращается в медведя с блестящей шерстью. В первый раз обернувшись, он снимает с огня казан, во второй раз – ставит казан обратно [АКК, 1994, с. 165].

Все сверхъестественные способности шаманов объясняются получением особого дара. Сюжет о приобретении дара шамана развивается в предании «Мой отец был шаманом» («*Адам кам кижги болгон*») [НПА, 2011, с. 286–293]. Один мужчина продолжительно болел, а потом исчез. Люди его искали и не смогли найти. В конце выясняется, что во время своего отсутствия он пребывал в «ином мире», где прошел очищение и получил наказ, затем духи вернули его домой. В предании говорится, что будущего шамана сопровождает невидимый дух, его голос подчиняет мужчину, ведя за собой. В такой безвыходной ситуации человек впадает в состояние беспамятства, которое объясняется шаманской болезнью. По представлениям алтайцев, она насылается духами. Так, говоря о болезнях шаманов, А. В. Анохин приводит разные случаи беспамятства [Анохин, 1924, с. 25]. Прохождение различных испытаний при обретении шаманского дара описан также в работе Л. П. Потапова, который подробно объясняет роль покровителей шаманов: «Они являлись его покровителями и только в этом смысле оказывали ему помощь, и то при условии, если шаман почитал их, приносил им жертвы и беспрекословно выполнял их повеления» [Потапов, 1991, с. 67]. Из предания следует, что будущий шаман слушал голос покровителя, хотя рассказчик не говорит об этом прямо. На расспросы людей после возвращения домой, человек отвечает: «Я стану шаманом» («*Мен кам кижги болорым*») [НПА, 2011, с. 288–289]. Далее, новоявленный

шаман получает свое ритуальное облачение, бубен и необходимые для камлания предметы. В этом ему помогают люди, которые были названы покровителями. В биографическом рассказе «Мой отец был шаманом», записанном в 2005 г., подробно описывается получение шаманского дара отцом рассказчика. Обретение шаманского дара начинается с того, что человек заболевает, теряет сознание, попадает в иное пространство, где духи «готовят» его в шаманы. В рассказе дано подробное описание изготовления шаманского костюма и ритуальных атрибутов – бубна и колотушки, которые создаются по особому заданию духов» [НПА, 2011, с. 34–35].

Несказочная проза алтайцев богата рассказами о шаманах и событиях, связанных с ними. Следует отметить, что в народе до сих пор бытуют рассказы о шаманских захоронениях, существуют также определенные запреты в отношении этих мест.

Очевидно, что часть представленных сюжетов преданий о шаманах сложилась на основе реальных событий. Они хранят отрывочные сведения о деятельности Алтайской православной миссии, отражают исторические реалии из жизни народа как репрессии, насаждение атеизма, в результате которого шаманы, подвергались ссылкам и заключениям в тюрьмы. Особое внимание в них уделяется изображению необычного поведения шамана, его дара, который выражается в чудесном освобождении из заточения, полете или превращении.

Предания о служителях культа *дьарлыкчы*

В преданиях о необычных людях особое место занимают повествования о служителях культа – *дьарлыкчы* / *дьарлык* / *ярлыкчи* / *ярлыки* (*ярлыкчы* букв. вестник; гадальщик, ворожея [АРС, 2018, с. 190]); священнослужитель в бурханизме [Ойноткинова, 2022, с. 130]. Служитель культа белой веры бурханизма (*дьарлыкчы*) является ведущим всей церемонии. При помощи своих помощников (*шабчы*) он организует ритуал. *Ярлыкчы* противопоставляется магу, служителю «черной» веры – *каму* [Там же, с. 130].

Прежде чем рассматривать сюжеты о них, следует уточнить, кто они такие. А. Г. Данилин в исследовании по бурханизму у алтайцев называет их *ярлыки* ‘жрецы’ или помощники лам. По мнению исследователя, *дьарлыки*, как провозвестники ламаизма, противостоят как шаманам, так и русским с их православной верой:

«В отношении самих бурханистов принимались меры к их изоляции от шаманистов и всего русского. Нововеерам запрещалось оставаться на старых стойбищах, особенно среди шаманистов; они немедленно перекочевали. <...> С русскими устанавливалась резкая рознь: бурханисты не только перестали к ним ездить, но и при встречах старались далеко их объезжать» [Данилин, 1993, с. 100]. В работе Л. И. Шерстовой опровергается прямая связь алтайских *дьарлыкчы* с монгольским ламаизмом. *Дьарлыкчы*, по ее мнению, является служителем бурханистского культа, провозглашающий новую веру *ак дьан* (*ак жан* букв. ‘белая вера’) и совершающий жертвенные возлияния молоком и маслом. Исследовательница, ссылаясь на полевые материалы, говорит о том, что особая категория служителей культа – *ярлыкчи* сформировалась в силу многих причин, но основные их функции она видит в следующем: «Главнейшей функцией ярлыкчи являлось проведение обрядов и руководство ими, но этим, разумеется, их обязанности не исчерпывались. Они, как и шаманы, занимались лечением болезней, опираясь на силу, полученную от светлого божества, для изгнания вредоносных духов «кёрмёстер, кара-неме». Но, в отличие от камов, ярлыкчи не располагали сонмом духов-помощников, а надеялись только на поддержку Бурхана, на природные средства, отчасти на собственную психическую энергетику» [Шерстова, 2010, с. 224–225]. Пояснения, данные Л. И. Шерстовой о служителях культа, объясняют, почему *дьарлыкчы* являлись в глазах алтайцев избранными, особенными людьми. Это отношение людей к ним проявляется в народных преданиях, в которых они наделяются необычными способностями.

В преданиях обычно *дьарлыкчы* отличается от простых людей даром предвидения будущего. Мотив предсказания будущего объединяет большое число преданий и нарративов о *дьарлыкчы*. Так, в алтайском фольклоре зафиксированы рассказы о служителях Ада, Аныш, Боршын, Дьалбак (Жалбак, нареченное имя Учар-Ака), Саланыйт (Саланыйт), Боктушка [АКК, 1994], Содонк [Сартакова, 1995]. В одном предании относительно к *дьарлыкчы* употребляется духовный сан – лама (*нама*) [АКК, 1994, с. 337]. В другом предании говорится о *дьарлыкчы* из рода *кержил*, который учился грамоте в Китае. Таких людей называли *судурчы*, что в народе означало грамотный. Поэтому ему дали имя Сюме-Судурчы (Сюме-Судурчы), которое указывало на его образованность [там же, с. 334].

В устной прозе алтайцев отмечается ряд сюжетов, посвященных *дьарлыкчы*. В них эти люди представлены не только в качестве служителей культа, но также изображены как народные лекари или предсказатели будущего.

Дар *дьарлыкчы* предвидеть будущее в преданиях алтайцев передается в общеизвестном сюжете о *дьарлыкчы*, предсказывающем будущее. Предсказания в преданиях относятся к скорому или далекому будущему конкретного человека или общества в целом. В предании «Саланыйт и Бычу» («Саланыйт ла Бычу») *дьарлыкчы* Саланыйт предвещает плохой конец обоим – себе и председателю сельского совета по имени Бычу, за то, что не смог завершить начатое моление: «Моление начавший человек я. В том, что моление не доведено до конца, виноват я. То, что [моление] не завершено, плохо. Моление сорвавший Бычу, как и я, виноват. Если бы он не прибыл, то я бы закончил моление. Дальше нам двоим хорошей жизни не будет. Жизни нет. Оставшиеся люди мирно будут жить, радостно будут жить» [АКК, 1994, с. 335].

Мотив предсказания будущего лежит в основе других сюжетов, которые сочетаясь с сюжетом «*Дьарлыкчы* предсказывает будущее», вкуче представляют предание со сложной композиционно-сюжетной линией.

Сюжет о *дьарлыкчы*, предвидящем свою или чужую смерть используется в предании «Служитель культа» («*Судурчы жарлык*»). *Дьарлыкчы*, доживший до преклонного возраста, предвидит свою смерть. Он наказывает, чтобы его тело в гробу положили на сооруженное из камней возвышение на определенном месте, где должен случиться большой пожар. Предсказание *дьарлыкчы* сбывается, его тело сгорает, а на том месте остаются куски меди (*куула*) [АКК, 1994, с. 334].

Дар предвидения достается *дьарлыкчы* с определенными трудностями. Чаще всего он наделяется этой способностью в результате каких-либо событий. Так, в рассказах «О провидце Содонок» («*Жарлыкчы Содонок кереенде*») говорится, что он застрелил посвященное духу Алтая животное (*ыйыктайла агыдыйган эчки*) и съел его печень. От этого он лишился разума, в течение месяца страдал помешательством, после которого стал говорить разный вздор. Люди принимали его за сумасшедшего и не воспринимали всерьез [Сартакова, 1995, с. 231]. По прошествии

длительного отрезка времени выяснилось, что рассказы Содонока оказались предсказанием и стали жизненной явью.

В другом предании «Сын Чачыйака Анышка-провидец» («*Чачыйак-уулы Анышка-жарлык*») способность к предсказаниям появляется после длительной тяжелой болезни, наступившей после странного случая на охоте. Будучи метким охотником, человек по имени Анышки не может попасть в двух косуль. Он потратил все патроны, но ни одна пуля не попала в цель. Возвратившись домой, он заболел, а после выздоровления начинает совершать религиозные моления. Его отец тщетно пытается остановить сына, но Анышка так и не отрекся от своего призвания быть *дьарлыкчы*. Далее данный сюжет дополняется двумя эпизодами. В одном из них говорится о том, как он во время отправления моления видит образ Шуну-батыра, который приходит ему в помощь. В другом эпизоде отправленный в ссылку *дьарлыкчы* предсказывает будущее. В результате донесения одного из ссыльных о его предсказаниях, Анышку расстреливают [АКК, 1994, с. 329–332]. В предании большое внимание уделяется и другим способностям героя. Он показан как меткий охотник, его талант проявляется также в сложении красивых песен, он известен как прекрасный певец и служитель культа.

Говоря о предсказаниях *дьарлыкчы*, рассказчики алтайских преданий указывают на обычные для нынешней жизни предметы – телефонный кабель (*кара учук*, *армакчы учы*, *аттын кылындый эмик*), автомобиль (*көк бука*, *кара бука*), теплоход (*ак бука*), самолет (*темир куш*, *Кан-Кереде*) и другие реалии современности, которые не существовали раньше.

Сюжет о том, как *дьарлыкчы* исцеляет больного представлен в предании «Служитель Боршын» («*Боршын жарлык*»), где рассказывается как *дьарлыкчы* по имени Боршын с помощью наделенного ему дара исцеляет девушку Дьяжан (Жажан), страдающую тяжелой болезнью ног [АКК, 1994, с. 333]. В предании подробно изображаются совершаемые им обряды. О способностях *дьарлыкчы* как народного лекаря повествуют немногие предания.

Предания о служителях культа отражают влияние религиозных взглядов на духовную жизнь народа. Эти веяния послужили общим мотивом в повествованиях о проведении религиозных молений. Центральное место в них занимают служители культа *дьарлыкчы*, вокруг которого развивается сюжет повествования.

В сюжетах о служителях культа особую роль играет мотив предсказания будущего, который часто наблюдается в этих преданиях. Дар предвидения *дьарлыкчы* имеет сверхъестественное происхождение. По преданиям таким особым даром обладают люди, прошедшие сложные испытания. В основу таких повествований положен мотив приобретения особого дара.

Предания о предсказателях

Практика гадания или предсказывания уходит своими корнями в глубокую древность и связана с желанием людей узнать или предугадать будущее. В устной прозе алтайцев имеются сюжеты, повествующие о людях, которые обладают даром предчувствовать, предугадывать будущее. Мы обобщили их словом предсказатели. В народе к людям с таким даром применяют понятие *неме билер киж* 'человек знающий нечто'. К числу таких людей относятся *белгечи* 'гадалка, гадалщик ворожея', *дьарынчы (жарынчы)* 'гадалщик, ворожея на сожженной лопатке барана', *ырымчы* 'предсказатель, прозорливец', *түшчи* 'видящий вещи сны', *судурчы* 'предсказатель, знаток священных книг'. Все они обладают определенными знаниями, которые помогают им увидеть то, что не доступно обычным людям. Ориентиром для гадалок служат приметы – *белге*, которые могут выражаться в самых разных предметах и явлениях. Люди, умеющие гадать при помощи лопаточной кости животных, называются *дьарынчы (жарынчы)*. Как известно, гадание на лопаточной кости практикуется у многих народов. Различаются также предсказатели, использующие в магической практике и другие атрибуты для гадания (нож, карты, бобы и др.). Предсказания *ырымчы* и *түшчи* основаны на собственном опыте человека.

Основой сюжетосложения в этих преданиях выступает мотив предсказания будущего определенному человеку. Например, в предании «Встреча на вершине перевала» («Боочы бажында туштажу»), записанном В. Ядагаевым, повествуется об охотнике, который с добычей возвращается домой через перевал. На вершине перевала он улавливает дым от огня и приходит к стану старца – *дьарынчы*, гадающего на лопаточной кости. Он спасает охотника и его жену от неминуемой беды. Оказалось, что свежее мясо добытого охотником горного козла (*жунма*) привлекло ядовитых змей, которые заползли в его переметную суму [АЧ, 1988].

Предсказание будущего может относиться к определенному времени, событию, группе людей или селению. В алтайских преданиях называются имена предсказателей – Адару, Койот, но иногда имя остается неизвестным. В опубликованных источниках алтайского фольклора немало повествований о людях, предсказывающих будущее. Часть из них составляют короткие нарративы, которые содержат информацию о разных приметах и знаках. Наряду с такими текстами алтайский фольклор хранит предания, в которых подробно рассказывается о каком-либо чудесном случае, произошедшем с предсказателями. Основную сюжетообразующую роль в них выполняет мотив предсказания.

Предания о сказителях 'кайчы'

Героическое сказание на Алтае является одним из древнейших видов народного творчества. Эпическое наследие складывалось из репертуара известных и малоизвестных современному поколению сказителей. О многих сказителях прошлого наши современники могут узнать лишь благодаря преданиям и устным рассказам.

В сборнике «Алтай кеп-куучындар» (1994) представлены два предания об алтайских сказителях Сабранка и Герасиме Кандаракове. В преданиях сказители отличаются своими особыми способностями. Так, сказитель Сабранка обладает очень громким голосом, его пение слышно за три версты, а *кай* – за две версты. Он может подражать ржанию коня. Известно, что кайчы Сабранка действительно жил в Улаганском районе (XIX в.) [Алтайдын кайчылары, 2010]. Краткие сведения о нем дошли в виде преданий, повествующих о его выдающихся качествах.

Сказители героического эпоса пользовались огромным уважением в народе. Помимо сказительского искусства они непременно обладают какими-либо другими качествами. Некоторые сказители имели способность к пророчествам, другие были известны как народные лекари. В алтайских преданиях они представлены как служители «белой веры» (*ак жан*), знатоки народных сказаний о прошлом, о старине вообще и, конечно же, «мессианских» преданий об Ойрот-хане [Шерстова, 2010, с. 224]. Эпосовед А. А. Конунов в предисловии к изданию об алтайских сказителях отмечает особый дар целителя у молодого сказителя:

«Можно выделить А. Кезерекова, который исполняет свои сказания горловым пением и, опираясь на традиционные знания народной медицины, кай использует в качестве целительского искусства. Его сказания очень своеобразны. Этот феномен требует глубокого и детального исследования» [Алтайдын кайчылары, 2010, с. 8].

В сюжете предания о том, как сказитель примиряет враждующих людей, рассказывается об одном случае из жизни *кайчы* Герасима Кандаракова. В предании сообщается о враждующих охотниках из разных сёл. Зная об этой вражде, сказитель решает помирить их с помощью *кай*. С этой целью он отправляется на охотничий стан и исполняет *кай*. От его песни враждующие охотники изменили свое отношение друг к другу, став более добродушными [АКК, 1994, с. 288]. В данном сюжете сказитель выступает как миротворец, который своим исполнением *кай* успокоил разгневанные сердца охотников. Сюжет предания, видимо, основан на действительно происходивших событиях, связанных с противостояниями жителей сел Яйлю (Жайлу) и Курмач-Байгол. Миротворческая миссия сказителя положила конец распрям между ними и знаменовало начало спокойной дружной жизни. Рассказчик утверждает, что видел этого сказителя в десятилетнем возрасте. В алтайской фольклористике известны имена челканских сказителей Манакопа Кандаракова из Курмач-Байгола и Герасима Сумачакова из урочища Шокша [Аткунова, 2017, с. 42].

В основу сюжетов преданий о сказителях легли реальные истории, распространенные в народе. Они не лишены художественной передачи изображаемого. В них довольно часто упоминаются исторические свидетельства: конкретное время, имена людей, события. Обычно, рассказчики говорят о том, что истории о сказителях стали известны им от третьих лиц, которые могли быть свидетелями событий, когда тот или иной *кайчы* демонстрировал свое искусство перед зрителями.

* * *

Рассмотрение сюжетно-тематического состава алтайских преданий позволило выделить следующие тематические группы: исторические, топонимические, генеалогические предания и предания о людях с необычными способностями. Эти произведения безусловно восходят к историческим реалиям – названы факты и события, имена известных личностей, топонимы, которые служат свидетельством достоверности преданий.

Сюжеты алтайских исторических преданий отображают эпохальные события в истории народа. Наиболее представленными в них являются события ойротского периода (XVII–XVIII вв.), время, когда большая часть алтайских племен приняла российское подданство и вошла в состав Российской Империи (середина XVIII в.). События, нашедшие отражение в сюжетах преданий, показывают, что процесс присоединения был продолжительным. Сюжеты о междоусобицах, кровопролитных сражениях, отражениях внезапных набегов вражеских народов, тяжелых уплатах дани и противостояниях сборщикам дани стали устными свидетельствами той эпохи.

Установка на исторические факты в топонимических преданиях различает эти произведения от мифов и легенд о происхождении природных объектов. Сюжеты этих преданий объясняют появление различных топонимов (оронимов, гидронимов, ойконимов, микропонимов, антропотопонимов). В зависимости от темы повествования различаются предания о горах и камнях, реках, озерах, источниках и других объектах. Сюжеты топонимических преданий чаще всего складывались в результате каких-либо примечательных событий, происходивших на определенной местности. Большинство таких сюжетов имеет локальный характер бытования.

Генеалогические предания алтайцев рассказывают о появлении различных этнонимов, переселениях народов, родоплеменных групп, внутриродовых делениях. Сюжеты ранних преданий притягивают отдельные мифологические мотивы и образы, которые встречаются и в других жанрах фольклора. Истоки мифологизации генеалогических преданий восходят к древним верованиям и религиозным представлениям. Большей реалистичностью отличаются поздние генеалогические предания, которые повествуют об отдельных династиях, семьях и их представителях.

Отдельную группу составляют предания, повествующие истории о людях с необыкновенными способностями и событиях, произошедших с ними. Такие предания лаконичны, в них рассказываются какие-либо случаи, когда проявляются необычные способности человека – физическая сила, чудесное спасение, дар предвидения, которые послужили сюжетообразующими мотивами.

Заключение

В сказочной прозе алтайцев выделяются жанры: легенды, мифологические рассказы и предания. Миф как единица сознания выступает сюжетным элементом во всех почти рассмотренных жанрах сказочной прозы. Легенда – это жанр повествовательной прозы, повествующий о сотворении мира, земли, природы и человека, культурных артефактов, о кончине мира. Мифологический рассказ – это жанр, повествующий о сверхъестественных существах и событиях, случившемся в недавнем прошлом, участником или очевидцем которого был рассказчик. Смешанную жанровую форму имеют эсхатологические повествования: они бывают в форме легенды, мифологического рассказа или поэтического стиха-пророчества. Предание – жанр сказочной прозы, представляющий собой распространенный в народе устный рассказ с установкой на объяснение прошлой истории, какой-нибудь особенности быта, названия местностей. К преданиям относятся все повествования, связанные с историей народа: это рассказы об исторических личностях, шаманах, силачах, о местностях, где происходили важные с точки зрения рассказчиков события. Рассказ об историческом событии нередко подается с элементами мифа.

По композиции произведения сказочной прозы алтайцев имеют определенную структуру: зачин, развитие сюжета и концовка, часто с этиологическим компонентом. Тексты сказочной прозы характеризуются наличием устойчивых зачинов и концовок. Зачины выполняют информативную функцию, так как в них сообщается тема повествования, указываются время и место, когда и где происходили события, называются персонажи и их имена. Если в легендах события происходят в мифическое (нереальное) время первотворения, то в мифологических рассказах и преданиях – в историческое (реальное) время.

Постоянным композиционным средством являются концовки, используемые чаще всего для констатации фактов. Они делают акцент на причину или происхождение ситуации или происхождения предмета повествования, подводят итог всему повествованию. В композиции некоторых текстов устной прозы алтайцев используются вставки – прозаические и стихотворные (песенные вставки). Они характерны для рассказов опытных исполнителей, с

помощью которых они создают особое художественное изображение повествуемых событий. Вставки оказывают эмоциональное воздействие на слушателей, они помогают повествователю выразить свою отношение и оценку рассказываемым событиям, поступкам персонажей.

Художественный мир легенд, мифов, преданий алтайцев в полной мере зависит от использования рассказчиком в повествованиях разнообразных изобразительно-выразительных средств и стиливых средств языка. Богатые языковые средства, фразеологизмы, устойчивые сочетания, традиционные сравнения и эпитеты, приемы иносказания и гиперболизации помогают создавать своеобразный мир повествуемого рассказа.

В зависимости от семантики и прагматических установок жанров в текстах сказочной прозы в разной степени используются мифонимы, архаизмы и историзмы, диалектизмы, заимствованные слова и фразеологизмы. Использование определенной лексики диктуется темой, сюжетом или мотивом повествования. Так, легенды о сотворении земли содержат теонимы, демонимы и мифонимы, мифологические рассказы – мифонимы и демонимы. В преданиях присутствует военная лексика, разновидности топонимов, антропонимы. Большой пласт исторической лексики наблюдается в легендах, преданиях и мифологической прозе алтайцев. Особую поэтичность текстам придает употребление фразеологизмов и традиционных формул поэтической речи.

С помощью сравнений описываются самые разные черты изображаемых объектов (цвет, количество, нравы, отношение, состояние и т.д.), благодаря которым также создается особая поэтичность текстов сказочной прозы. Использование приема сравнений играют немаловажную роль в создании образов действующих лиц и предметно-образной системы. Зрительные образы повествования возникают в результате сравнения или сопоставления разных объектов по сходству. Сравнения применяются для передачи как внешних признаков, так и внутреннего состояния объекта сравнения с помощью различных образов. Особое значение в создании зрительного образа выполняют гиперболы. В алтайской сказочной прозе она чаще используется для возвеличения персонажа и передает необычно большое телосложение, которое является гарантом его огромной

силы. К стиливым явлениям, используемым в алтайском фольклоре, относятся иносказания. В устной прозе они представлены в прямой речи персонажей. Они передают скрытый смысл посредством замены одного понятия другим. Поэтические средства языка и стиливые явления подчеркивают художественное своеобразие произведений несказочной прозы алтайцев.

В легендах алтайцев запечатлены космогонические сюжеты и мотивы о сотворении земли, человека, звезд, животного и растительного мира. Сюжеты о сотворении человека связаны с сюжетами о собаке, охраняющей тело человека; осквернение тела человека и оживление человека, с сюжетом о том, как первые люди и собака потеряли рай и стали земными существами. Созданная земля получает очертания после свержения дьявола с неба и заключения его в подземном мире.

Легенды с библейскими сюжетами о Потопе могли заимствоваться из фольклора других народов в давнем прошлом. Для легенд о Потопе характерна адаптированность их сюжетов к местному повествовательному фольклору, и некоторые эпизоды этих повествований дополнялись и расширялись за счет национально-культурных элементов, связанных с категориями пространства, времени, теонимики и мифологем. В основе многих легенд и мифов о животных лежит мифологема сотворения животных добрым и злым богами (Кудаем, Ульгеном в соперничестве с дьяволом – Эрликом). В легендах и мифах о животных особо выделяется группа этиологических мотивов, объясняющих особенности внешнего вида и повадок тех или иных представителей флоры и фауны. Поскольку животные ближе всех остальных к человеку, то их образы послужили для выражения различных аллегорий, осуждения или утверждения тех или иных морально-этических, нравственных императивов общества.

В отдельный жанр выделены эсхатологические пророчества алтайцев о конце света, которые были записаны в XX веке. Эсхатологическая тема развивается и в современности в жанре мифологического рассказа. Главной темой эсхатологических мифов является жизнь человека на земле, ее начало и конец. К эсхатологическому циклу пророчеств относится тема Потопа как божественное возмездие за нравственное падение человечества. Одним из признаков наступления кончины мира будут следы коня

Бога (Кудая), сошедшего на землю. В последний век, называемый по-алтайски *калганчы чак*, человечество живет в высокоцивилизованном обществе, наступает время технического прогресса. Но в этот век произойдут заметные катаклизмы в природе, которые приведут к изменению климатических условий жизни на земле. Характерным признаком этого времени является нарушение нравственных устоев семьи, несоблюдение народных обычаев и традиций, отсутствие уважения между людьми.

Мифологические рассказы, былички и бывальщины повествуют о встречах человека с разнообразными сверхъестественными существами, с людьми, обладающими сверхъестественными способностями, с таинственными, неподдающимися объяснению, явлениями в природе, в жизни. В основу таких повествований легли различные языческие воззрения и поверья, дополненные художественным вымыслом. Эти мифологические тексты содержат установку на достоверность. Содержащиеся в них наиздания направлены на то, чтобы люди соблюдали веками установленные традиции и обычаи, берегли свое обжитое пространство. Выделены и рассмотрены мифологические рассказы алтайцев о духах-хозяевах природы, злых духах, домашних духах, «обитателях» жилища, необычных явлениях в природе.

В исторических преданиях запечатлены наиболее значимые и важные события из жизни алтайского народа. В истории алтайского общества поворотным был период, когда алтайцы вошли в состав Российской Империи. Поэтому многие исторические предания отражают события, относящиеся к XVII-XVIII вв. Отражение алтайцами набегов соседних племен продолжалось еще в XIX веке и эти события также послужили основой для создания сюжетов преданий о борьбе алтайского народа с иноземными захватчиками. В некоторых текстах сюжетные ходы соединяют разные сюжеты и мотивы, в результате чего возникают большие предания.

В исторических преданиях ярко выражены черты эпохи существования ойротского государства, в состав которого входили турки Южной Сибири. Поэтому исторические предания стали одним из важных источников сведений об истории алтайцев, о прошлых этнокультурных связях, политических и религиозных взглядах, известных личностях тех времен. Для этих повествований свойственны маркеры достоверности: события в них подкрепляются

указаниями на пространственно-хронологические признаки событий, на известных лиц и их родовую принадлежность.

Топонимические предания алтайцев разнообразны по сюжетно-тематическому составу. Основными темами в них являются происхождение географических объектов и появление топонимов. Они повествуют о различных событиях и лицах, через которых объясняются названия многих природных объектов: гор, холмов, переправ, рек, озер, источников, впадин, ложбинок, расщелин и т. д. Особенностью топонимических преданий является их локальное бытование: они известны в той местности, где находится сам объект. Рассказчиками этих преданий, как правило, выступают местные жители. В алтайских топонимических преданиях часто наблюдается установка на достоверность – называются имена людей, указываются время и место событий, этнические группы, причины происходивших событий.

Генеалогические предания занимают определенное место в устном творчестве алтайцев. Они содержат ценные сведения о традиционном мировосприятии народа, происхождении алтайских родов и их разделении на родовые ветви, образовании конкретных династий и семей. В сюжетах родовых преданий отражены исторические переселения кочевых народов, причинами чего нередко являются набеги вражеских племен или междоусобные войны. Художественное изображение и осмысление исторических событий прошлого, отразившихся в сюжетах алтайских генеалогических преданий, свойственны в целом жанру преданий. Поэтому описываемые в них события нередко могут сильно отличаться от действительности, хотя достоверность повествования подтверждается указаниями на исторические факты, имена людей, названия местностей.

Повествования об известных исторических личностях, например о силачах, в фольклорной традиции сближают их образы с эпическими богатырями, сравнивают с великанами. Сходство силача с эпическим богатырем прослеживается в отдельных деталях: рождение со сгустком крови в руке, быстрый рост и обладание силой, не соответствующей его возрасту, рождение предназначенного ему жеребенка. В большинстве повествований силачи представлены мирными жителями, их быт очень прост, как и быт алтайского народа в прошедшем. Обычно силач (*бѳкѳ*) принадлежит к классу бедняков

и занимается хозяйственной работой, при выполнении которой проявляется его необычная физическая сила. Существование этих людей в исторической действительности подтверждается различными свидетельствами, от упоминания имён конкретных людей, названий местностей до результатов их деятельности.

Повествования о силачах в алтайском фольклоре сложились из нескольких мотивов, которые нередко соединяются в одном сюжете. Основными мотивами преданий о силачах являются проявление необычайной физической силы, освобождение народа от уплаты дани или сражений, испытание физической силы. Каждый мотив проявляется в определенной сюжетной ситуации. Мотив проявления силы персонажа лежит в основе повествования о выполнении силачом физического труда. Мотив освобождения народа от уплаты дани или сражений проявляется в сюжете об участии силача в состязании борцов, где он борется с борцом с враждебной стороны. В отличие от предыдущих мотив испытания физической силы героя проявляется в разных сюжетных ситуациях: силача испытывают богатые зайсаны, другой силач проверяет силу молодого силача, сам силач-*бѳкѳ* испытывает силу других силачей и т. д. В алтайских преданиях отмечаются нечасто встречающиеся мотивы как сватовство, страдание или недуг силача.

Очевидно, что часть представленных сюжетов преданий о шаманах сложилась в результате определенных событий. Они отражают такие исторические реалии из жизни народа как репрессии, насаждение атеизма, в результате которого шаманы, подвергались ссылкам и заключениям в тюрьмы. Особое внимание в них уделяется изображению необычного поведения шамана, его дара, который выражается в чудесном освобождении из заточения, полете или превращении. Предания о служителях культа отражают влияние религиозных взглядов на духовную жизнь народа. Эти веяния послужили общим мотивом в повествованиях о проведении религиозных молений. Центральное место в них занимают служители культа *дѳарлыкчы*, вокруг которого развивается сюжет повествования. В сюжетах о служителях культа особую роль играют мотивы предсказания будущего, мотив приобретения человеком особого дара.

В несказочной прозе алтайцев большой пласт мифологических рассказов и преданий посвящен способностям и поступкам

необычных людей, которые умели лечить, проводить обряды, предсказывать будущее и т. д. К категории таких личностей относились шаманы, служители культа – *дъарлыкчы*, гадалщики, ведуны, знающие люди ясновидцы, сказители.

Список литературы

Алиева Ф. А. Об особенностях изменений структуры преданий в фольклоре даргинцев // Вестник Калмыцкого университета. № 39 (3). 2018. С. 64–71.

Алтайдын кайчылары. Кайчы Алтай. Русско-алтайский информационный справочник с биографическими данными кайчы, начиная со второй половины XIX в. по сегодняшний день. Горно-Алтайск, 2010. 72 с.

Аникин В.П. Русское устное народное творчество: Учеб. для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 2004. 735 с.

Аникин В. П. Русское устное народное творчество: учебник. М.: Выс. шк., 2001. 726 с.

Аникин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество. Л.: Просвещение, 1983. 416 с.

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). Л., 1924. 152 с.

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

Аткунова Д. А. Национальное возрождение коренных малочисленных народов северного Алтая (конец XIX – начало XXI в.) / дисс. на соискание канд. ист. наук. Горно-Алтайск, 2017.

Ачимова А. А. Растения Горного Алтая в обычаях и традициях алтайцев. Барнаул: ООО «Печатная компания АРКТИКА», 2012. 97 с.

Афанасьева-Медведева Г. В. Медвежий культ и отражение его в устной народной прозе русских старожилов Восточной Сибири: семантика, сюжетно-мотивный фонд нарративов, номинации. автореферат дис.... доктора филологических наук/Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Иркутск, 2011.

Базарова М. Д. Космогонические мотивы в бурятской мифологии: Дисс. ... к. филол. н. Улан-Удэ, 2000. 152 с.

Бараг Л. Г. Легенда // Восточнославянский фольклор: словарь науч. и народ. терминологии / отв. ред. К. П. Кабашников. Минск: Навука і тэхніка, 1993. С. 128–129.

Баскаков Н. А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский облнациздат, 1948. 24 с.

Баскаков Н. А., Яимова Н. А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 123 с.

Бедюров Б. Я. Алтайские исторические предания Ойротской эпохи // Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. С. 5–22.

Белова О. В. Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды. М., 2004. 576 с.: 32 ил.

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

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

Березкин Ю. Е. Сибирско-южноазиатские фольклорные параллели и мифология Евразийской степи // Археология, этнография и антропология Евразии. №4(52). 2012. С. 144–153.

Березкин Ю. Е. Космогонические сюжеты «ныряльщик за землей» и «выход людей из земли» (о гетерогенном происхождении американских индейцев) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4(32). С. 110–123.

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. [Интернет-ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>] (Дата обращения 09.08.2014).

Березович Е. Л. Топонимия и исторические предания: к вопросу о взаимодействии различных версий этнокультурной информации. // Ономастика и диалектная лексика: сб. науч. трудов / [Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького; ред. С. Г. Галинова]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. Вып. 3. С. 3–30.

Бессонов И. А. Образ чудовищных птиц в эсхатологических рассказах // Живая старина. 2012. № 1. С. 4–7.

Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: История и современность. М.: Гнозис, 2014. 336 с.

Блажес В. В. Предания о рабочих династиях // Фольклор Урала. Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1978. Вып. 4: Народная проза. С. 37–52.

Богданов А. Зачин // Словарь литературоведческих терминов. М.: Просвещение, 1974. С. 88.

Ведерникова Н. М. Народная проза Москвы и Московской области // Сказки и сказочная проза. Фольклорные сокровища Московской земли: Сборник текстов. М., 1998. С. 7–27.

Восточнославянский фольклор: слов. науч. и народ. терминологии. Минск: Навука і тэхніка, 1993. 478 с.

Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1927. Т. VI. С. 63–78.

Дьяконова В. П. Алтайцы. Горно-Алтайск: Уч-Сумер, 2001. 221 с.

Дьяконова В. П. Персонажи пантеона бурханистов Алтая // Сибирский сборник – 2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеевны. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 210–223.

Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2 половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 268–291.

Екеев Н. В. Алтайцы. Материалы по этнической истории. Горно-Алтайск, 2005. 176 с.

Екеев Н. В. Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2011. 232 с.

Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. Горно-Алтайск, 2018. 120 с.

Ильина Л. Е. Семейные предания как отражение образа эпохи // Филология и культура. 2016. № 4 (46). С. 199–206.

Казакова Л. А. Топонимические предания Псковской области (по материалам фольклорного архива ПсковГУ) // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 19–26.

Каменные изваяния Алтайских гор. Фотоальбом. / Сост. В. Э. Кыдыев. Горно-Алтайск: Издательство ООО «Ак Чечек», 2007. 168 с.

Канаева Н. А. Кальпа // Буддизм: словарь / Н. Л. Жуковская, В. И. Корнев. М.: Республика, 1992. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/buddhism/252#sel=5:1,5:13>.

Каруновская Л. Э. Представление алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству). // СЭ. 1935. № 4–5. С. 160–183.

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. С. 68–74.

Кисель В. А. Мир кочевников Евразии на фоне сакральных растений // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 229–235.

Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск: Изд-во Г. Г. Высоцкой, 2011. 246 с.

Кляус В. Л., Острогская А. А. «Сказка» о сожительстве медведицы и мужчины в фольклоре китайских русских Трехречья (КНР) // Традиционная культура. 2017. № 3 (67). С. 8–19.

Королёва Е. В. Алтайские исторические легенды и предания на рубеже XX–XXI веков: среда бытования и специфика воспроизводства фольклорных текстов. // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2015. № 1(28). С. 34–40.

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. 227 с.

Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов: в 3 т. СПб.: Наука, 2001. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». 584 с.

Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство. Этнографическое обозрение, 2001, № 5, 83–90.

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

Кузнецова В. С. Легенды о свержении Сатаны с небес: мотивы славянской фольклорной Библии в рукописной книжности // Сибирский филологический журнал. № 4. 2013. 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: АРТА, 2008. С. 57–71.

Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: «Наука», 1988. 225 с.

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

Левинтон Г. А. Легенды и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 45–47.

Левинтон Г. А. Предания и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 332–333.

Лиморенко Ю. В. Особенности жанровой классификации несказочной прозы в фольклоре народов Сибири // Сиб. филол. журн. 2013. № 2. С. 14–21.

Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1988. 264 с.

Майзина А. Н. Семантическое поле цветообозначений в алтайском языке (в сопоставлении с монгольским языком). Горно-Алтайск: Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2008. 264 с.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 4-е изд., репринт. М.: Вост. лит-ра РАН, 2006. 407 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока; осн. в 1969 г.).

Мифы народов мира / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Совет. энцикл., 1987. Т. 1. 671 с.

Мифы народов мира. Т. 2. К–Я / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Совет. энцикл., 1988. 719 с.

Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, пер., вступит. ст., примеч., комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурькин, Е. Н. Кузьмина, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев; Калмыцкий научный центр РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2017. 367 с. – (Свод калмыцкого фольклора / ред. кол.: А. И. Алиева и др.).

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

Мяль Л. Э. Майтрейя // Мифы народов мира. М.: Сов. энцикл., 1988 г. Т. 2. С. 89.

Мяль Л. Э. Манджуши // Мифы народов мира. М.: Сов. энцикл., 1988 г. Т. 2. С. 102.

Неклюдов С. Ю. Морфология и семантика эпического зачина в фольклоре монгольских народов // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. К 75-летию академика Б. Л. Рифтина. Российский государственный гуманитарный университет; под редакцией И. С. Смирнова. Москва, 2010. С. 137–149. («Orientalia et Classica: труды Института восточных культур и античности, выпуск 25»).

Новик Е. С. К типологии несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 36–48.

Ойроткинова Н. Р. Сюжеты и образы преданий алтайцев Джунгарского периода // Журнал исследований Сибири. Sibiria arastirmaları dergisi/2013. № 2. С. 71–80.

Ойроткинова Н. Р. Мифологическая картина мира: концепты, мотивы, сюжеты: монография / Н. Р. Ойроткинова. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 622 с.

Ойроткинова Н. Р. Исторические персонажи – в преданиях и легендах алтайцев. // Алтайдын Чолмоны. Родник. 2018. 26 марта.

Ойроткинова Н. Р. Мифологизация происхождения алтайских родов в несказочной прозе // Этнокультурное наследие народов Алтая. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022. С. 462–475.

Ойроткинова Н. Р., Ямаева Е. Е. // Несказочная проза алтайцев. / Сост. Н. Р. Ойроткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. С. 11–46.

Окладников П. А. История Сибири: Древняя Сибирь. Л.: Наука, 1968. Т. 1. (История Сибири: С древнейших времен до наших дней. В 5-ти томах. 454 с.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1883. Вып. 4. 1026 с.

Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними преданиями и обрядами. Л., 1977. С. 164–178.

Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. 442 с.

Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк / Отв. ред. А. П. Окладников. Л.: Наука, 1969. 196 с.

Прозаические жанры русского фольклора. Хрестоматия. / Сост. Морохин В. Н. М.: Высш. школа, 1977. 296 с.

Пропп В. Я. Поэтика фольклора. (Собрание трудов В. Я. Проппа.) Составление, предисловие и комментарии А. Н. Мартыновой. М.: Лабиринт, 1998. 352 с.

Рассадин В. И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности / под ред. А. В. Дыбо. СПб.: Нестор-История, 2019. 608 с.

Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. 176 с.— (Серия «Страницы истории нашей Родины»).

Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.

Садалова Т. М. Загадки Шуну-батыра. Горно-Алтайск, 2006. 112 с.

Самдан З. Б. Миф в фольклорной традиции тувинцев: формы бытования, сюжетный состав, система персонажей. Новосибирск: Наука, 2016. 180 с.

Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1974. 200 с.

Селиванов Ф. М. Поэтика былин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. 128 с.

Сказки и предания алтайских тувинцев / Собраны Эрикой Таубе. Авториз. пер. с нем. Б. Е. Чистовой. М.: Вост. лит-ра РАН, 1994. 380 с.

Соколова В. К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. 288 с.

Соколова З. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 216 с.

Суразаков С. С. Алтай албатынын оос творчествозы. Горно-Алтайск, 1960. 166 с.

Суразаков С. С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. отд. Алт. книжн. изд-ва, 1975. 232 с.

Суразаков С. С. Алтай фольклор. 2-е изд., доп. / БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2015. 320 с.

Топорков А. Л. Фольклорные формы словесности. // Теория литературы. Том III. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении). М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 133–157.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.

Топоров В. Н. Потоп // Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 2: –К. – Я. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 324–326.

Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936. 156 с.

Тюхтенева С. П. О символике света в культуре алтайцев // материалы по истории и культуре Республики Алтай (тезисы к конференции, посвященной 125-летию Г. И. Чорос-Гуркина). Горно-Алтайск, 1994. С. 60–66.

Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политиздат, 1989. (Библиотека атеистической литературы). С. 157–158.

Цыбикова Б.-Х. Б. Несказочная проза бурят: специфика жанра // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 1(35). С. 76–81.

Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М.: Наука, 1964. 9 с.

Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. / К.В. Чистов. М.: ОГИ, 2005. 272 с. – (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Кочевники Бийского уезда. Вып. 1. Барнаул: Типография Главного Управления Алтайского округа, 1900. 162 с.

Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В. П. Зиновьев. Томск: Томский государственный университет, 2010. 288 с.

Шерстова Л. И. История не пишется – история рассказывается... // Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. С. 23–32.

Яданова К. В. Несказочная проза теленгитов. М., 2006. 128 с.

Яданова К. В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013а. 256 с.

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

Ядринцев Н. М. Об алтайцах и черневых татарах // Известия РГО. 1881. Т. XVII.

Ямаева Е. Е. Духовная культура алтайцев: эпос, миф, ритуал: дис. ... д-ра ист. наук. Горно-Алтайск, 2002. 263 с.

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

Словари

АРС – Алтайско-русский словарь. Горно-Алтайск, 2018. 936 с.

БМРС – Бурят-монгольско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М., 1951. 852 с.

ДТС – Надеяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.

Квятковский А. Поэтический словарь. М., 1966.

КСЛТ – Краткий словарь литературоведческих терминов / ред.-сост. Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев. Изд. 2-е, дораб. М., 1985.

Мифологический словарь алтайцев / сост. Н. Р. Ойроткинова. – Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 600 с.

Ойроткинова Н. Р. Мифология алтайцев: этнолингв. словарь: в 2 т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2022. Т. 1. 512 с.

Ойроткинова Н. Р. Мифология алтайцев: этнолингв. словарь: в 2 т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2022. Т. 2. 464 с.

Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. 400 с.

МРС – Монгольско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов и Г. Н. Румянцев. Л.: Изд-во Ленингр. вост. ин-та, 1937.

Источников

ААЧС – Алтай албатынын чүмдү сөстөри. = Устное народное творчество алтайского народа. Ч. 1. Горно-Алтайск, 1961. 72 с.

Алтай албатынын чүмдү сөстөри = Устное народное творчество / Сост. Т. С. Тюхтенов, Г. Д. Голубев. Ч. 2. Горно-Алтайск, 1962. 100 с.

ААЧС – Алтай албатынын чүмдү сөстөри. = Устное народное творчество алтайского народа. Ч. 3. Горно-Алтайск, 1963. 120 с.

Алтын-Көл керегинде кеп куучын // Алтай чөрчөктөр лө сооҗындар. Горно-Алтайск, 2010. С. 64–68

Акулова Т. Н. Чарас – колыбель сказок. Благопожелания, сказки. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2003. 376 с.

АКУС – Алтай калыктын ук-сөбөктөри – үйелер энчизи / Сост. Т. М. Садалова, Р. В. Сулина. Горно-Алтайск, 2017. 48 с.

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.

АНС – Алтайские народные сказки // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Т. М. Садалова. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с., ил. и компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 21).

АКК – Алтай кеп-куучындар (Алтайские предания) / Сост. И. Б. Шинжин, Е. Е. Ямаева. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. 415 с. Ак-Конгыр // Алтайские богатыри (Алтай баатырлар). Том VII серии «Памятники эпического наследия Алтая». Горно-Алтайск, 2021. С. 236–281.

Алтай чөрчөктөр лө сооҗындар. Горно-Алтайск, 2016. 80 с.

Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / гл. ред. и сост. Б. Я. Бедюров; перевод Е. В. Королёвой. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. 205 с.

АФ – Алтайский фольклор / сост. Е. П. Кандаракова. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1988. 216 с.

Басангова Т. Г. Мифы, легенды и предания калмыков: предисловие // Мифы, легенды и предания калмыков / отв. ред.: А. А. Бурькин, Е. Н. Кузьмина [и др.]; КНЦ РАН. М.: Наука: Вост. лит., 2017. С. 7–29.

Басангова Т. Г. Топонимы и топонимические предания калмыков, связанные с буддизмом (по материалам полевых исследований // Буддизм в диалоге культур Востока и Запада: прошлое, настоящее и будущее. Материалы международного форума / ред. Э. П. Бакаева. Элиста: КалмГУ, 2016. С. 115–117.

Басангова Т. Г. Несказочная проза калмыков (история собирания, терминология) // Информационные технологии в фольклористике / отв. ред. Д. В. Сокаева. Владикавказ, 2018. С. 7–15.

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

Боочы бажында туштажу // Алтайдын Чолмоны. 1988. 4 февр.

Бөкө Самудай // Жылдыс. 1981. С. 40–43.

Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Хакасский исторический фольклор. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2001. 148 с.

Вербицкий В. В. Алтайские инородцы. М.: Этнограф. отд. Императорского общества любителей естественной истории и антропологии, состоящий при Московском университете, 1893. 386 с.

Гарф А., Кучияк П. Алтайские сказки. М.: Детиздат ЦК ВЛКСМ, 1939.

Гарф А., Кучияк П. Ак-Чечек – Белый Цветок. Алтайские сказки. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство, 1967. 132 с.

Гарф А., Кучияк П. Алтайские сказки. М.: Детская литература, 1974. 159 с.

Гарф А. Л., Кучияк П. В. Танзаган – отец алтайцев. Алтайские сказки. Зап. и переск. по-русски А. Л. Гарф и П. В. Кучияк. М.: Художественная литература, 1978. 286 с.

Енчинов Э. В. Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре // I Сиб. форум фольклористов, 7–11 ноября 2016 года, г. Новосибирск. Тез. докл. Новосибирск: Академиздат, 2016. С. 156–158.

Легенды и мифы седого Алтая / сост. В. Ф. Хохолков. Горно-Алтайск, 2006. 40 с.

ЛСА – Легенды Северного Алтая / сост. Е. П. Кандаракова. Горно-Алтайск, 1994. 88 с.

СКК – Сооҕынҕар ла кеп-куучынҕар = Мифы и легенды. / Сост. Е. Е. Ямаева, К. В. Яданова, М. А. Демчинова. Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2007. 136 с.

МЛПТ – 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).

Матин А. Маталар (тодош сөбктү Јудурук акабыстын куучыны) // Алтайдын Чолмоны. 1994. 2 ноябрь.

Муйтуева В.А., Чочкина М.П. Алтай јанг. Горно-Алтайск, 1996. 207 с.

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

Никифоров Н. Я. Аносский сборник: собрание сказок алтайцев с Примечаниями Г. Н. Потанина. Омск, 1915. 293 с.

Н.К. Ялатовтын фольклор чүмдемелдери (Фольклорные произведения Н. К. Ялатова) / Составитель-переводчик, автор предисловия, исследовательской статьи и научного аппарата М. А. Демчинова; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2017. 160 с.

Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собранные В. В. Радловым. СПб.: Тип. Императорского Академического Научного общества, 1866. Ч. 1: Поднаречия Алтая. 410 с.

Озогы түүкилер – Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2011. 424 с.

Ойношев П. Е. Элдин энчи сөзи (Наследие народа). Горно-Алтайск, 2006. 80 с.

Ойношев П. Е. Эне-Бештин јанары (Песни родной долины). Горно-Алтайск, 2011. 196 с.

Потанин Г. Н. Алтайские материалы. // Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Петроград: Типография В. Д. Смирнова, Екатерининский кан., №45, 1917. С. 180–188.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Вып. 4. 1026 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 322 с.

Предания алтайцев о своих царях-богатырях // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 14. С. 719–729.

Предания алтайцев о своих царях-богатырях // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 15. С. 765–772.

ПУР – Предания Улаганского района Республики Алтай / Сост., подгот. к изд., вступ. статья, пер. на рус. яз., примеч. и коммент. К. В. Ядановой. Горно-Алтайск, 2020. 130 с.

Санина Н. Н. Кожуун јонымнын јанчыгы. Горно-Алтайск: АУ РА «Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2019. 388 с.

Сартакова С. М. Ак-Чолушпа Алтайым. Түүкилик јуунты. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995. 298 с.

Содоноктын андаганы // Алтайдын Чолмоны. 1988. 4 февр.

Солтоннын уулдары // Јылдыс. 1981. С. 32–40.

Танзаган – отец алтайцев. Алтайские сказки. Зап. и переск. по-русски А. Л. Гарф и П. В. Кучияк. М.: Художественная литература, 1978. 286 с.

Таш керегинде сооҕынҕар ла кеп-куучынҕар. / Мифологические рассказы о камнях. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2020. 32 с.

Торбоков Т. Быйанты. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2007.

Тукмачева Е. И. Кумандинские легенды и сказки. Бийск: Изд. дом «Бия», 2011. 54 с.

Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 169 с.

УУС – Улаганнын укаалу сөзи / сост. Н. Н. Санина, Л. В. Санина. Барнаул: АРТ, 2010. 320 с.

Яданова К. В. Несказочная проза теленгитов. М.: Типография ООО «РЕЖАНС», 2006. 127 с.

Ямаева Е. Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007. 91 с.

Архивные материалы

Анохин А. В. Архив МАЭ, Дело № 79. Зап. в 1920 г. в с. Чемал от Н. Е. Козлова из рода сагал.

Шүүне. // НА НИИА ФМ Дело № 337. Зап. М. Алтайчинов. Информант: Чичканов П. И., 1914 г.р. Место записи: с. Караторбок, Чойский район. Время записи: 1981 г.

Чүлү-Баатыр. // НА НИИА ФМ Дело № 369. Зап. К. Е. Укачина. Информант: Улагашева У. Г., 1915 г.р., из рода *комнош*. Место записи: с. Сарапши, Чойский район. Время записи: октябрь 1984 г.

Список информантов

Белеева Марфа, 1910 г.р. Зап. Е. Е. Ямаева 19.07.1981 г. в с. Саратан Улаганского района.

Демчинов Күргүл, 1912 г.р, из рода тодош. Родился в долине Короты Онгудайского района. Проживает в с. Белтир Кош-Агачского района. Зап. М. А. Толбина в ноябре 1985 г.

Демчинова Мира Айлчыновна, 1957 г. р., из рода тодош. Родилась в с. Белтир Кош-Агачского района, проживает в г. Горно-Алтайск. Образование высшее. Зап. С. В. Абысова 28.03.2021 г.

Кабышева Зоя Бадыеевна, 1940 г.р., из рода кёжөө. Родилась в с. Ортолык Кош-Агачского района. Проживает в с. Алфёрово Майминского района. Зап. С. В. Абысова 19.07.2022 г.

Калкин Алексей Григорьевич, 1925 г. р., из рода саал, с. Ябоган Усть-Канского района. Зап. Е. Е. Ямаева 1980 г.

Конунув Эркин Емельянович, 1973 г. р., из рода саал, образование среднее, с. Саратан Республики Алтай. Зап. Н. Р. Ойноткинова, К. А. Сагалаев, А. Г. Гомбожапов в 2015 г. Аудиозап. № 192.

Кошева Е. П., 1941 г.р., из рода кёбёк, теленгитка. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова в с. Коо Улаганского района РА 19.06.2009 г. Аудиозап. № 380; 386; 390; 391, 396; 548; видеозап. № 2013.

Курманов Михаил Иванович, 1918 г. р., теленгит, из рода дьябак, с. Кара-Кудьур Улаганского района. Работал в колхозе, ветеран ВОВ и труда. Шестеро детей. Аудиозап. № 698.

Манзыров Михаил Данилович, 1938 г. р. теленгит, из рода кёбёк (с. Саратан Улаганского района). Образование: 4 класса, разнорабочий, член ком. партии. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова в с. Саратан

Республики Алтай 22.06.2009 г. Аудиозап. № 539; 540.

Манзырова (Толтокова) Мария Михайловна, 1928 г. р., теленгитка, из рода дьябак, работала в колхозе, с. Улаган Республики Алтай. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова 21.06.2009 г. Аудиозап. № 466.

Мышлакова Анна Кудачиновна, 1939 г. р., из рода тодош. Родилась в местности Сетерлю. Проживает в с. Бичикту-Боом Онгудайского района. Зап. С. В. Абысова 15.08.2022 г.

Орсулов Юрий Емельянович, теленгит, лесник, с. Саратан Улаганского района. Зап. 22.06.2009. ПМА № 548.

Отыкова Зоя Ивановна, 1936 г. р., из рода телес. Образование: 4 класса, работала чабаном, живет в с. Ортолык Кош-Агачского района. Зап. Н. Р. Ойноткинова 31.08.2014 г. № 5.

Сандьяева (Санина) Анастасия Моисеевна, 1937 г. р., теленгитка, сеок, с. Кара-Кудюр Улаганского района. Образование: 7 классов Улаганской школы, работала в колхозе. Шестеро детей. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова в 2009 г. Аудиозап. № 44, 47.

Газранов Тихон Семенович, теленгит, 1932 г. р., из рода тёлёс (д. Язула Улаганского района), крестился в 1958 г. в г. Бийске. Образование: 4 класса, работал пастухом, в с. Саратан с 1958 г. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова 22.06.2009 г. Аудиозап. № 596.

Токоёков Трифон Иванович, 1939 г. р., из рода кёбёк, теленгит, с. Балыктуюль Улаганского района, крещеный, образования не имеет, работал конюхом, пенсионер. Зап. Н. Р. Ойноткинова, Е. И. Исмагилова 07.08.2008 г. Аудиозап. № 14, 15, 16.

Урбанова Раиса Сергеевна, 1952 г. р., из рода кёжөө. Родилась в с. Нижняя-Талда Онгудайского района. Проживает в с. Бичикту-Боом Онгудайского района. Зап. С. В. Абысова 15.08.2022 г.

Челтуев Вячеслав Григорьевич, 1968 г. р., из рода кыпчак, с. Ортолык Кош-Агачского района, шаман. Зап. Н. Р. Ойноткинова, А. А. Конунув 29.06.2015 г. Аудиозап. № 65.

Тексты несказочной прозы алтайцев

1. Кудай деп неме Тенери

Ўлген – элчи туру. Ол ўзүлбес тынды Кудай кижиге берерде, ийтти карулдат койордо, ийт десе Эрликке берийен туру. Онон өскө кижиде вечный јүрүм болор эди, агаш-таш учкуш, өлбөс, карыбас. Ол тынды ого карылдаткойло, ийтке берийен туру. Ийтке Эрлик кел-келеле, жылу тон берерим, ўзүлбес бок-курсак берерим деерде, торолоп јаткан, тон јаткан ийт, тынды берийен туру. Онон Эрлик апаран туру. Эрликтен алган туру, ўзүлбес тынды. Карылдат-койон туру, бойы кижиге тынга барган туру. Анайып, кизи Эрликтин колына кирер болуп барган туру...

Кудай јангысла, јангыс ла Кудай. Кудай деп неме Тенери. Кудайдын колында ончо неме.

1. Кудай – это Небо

Ульген – посланник. Когда Кудай собирался дать человеку вечную душу, когда он оставил собаку сторожить его, собака отдала его Эрлику. Иначе бы у человека была вечная жизнь, как и у деревьев-каменей, не умирали бы [люди], не старели бы. Когда он оставил сторожить эту душу, собака ее отдала, оказывается. Эрлик, придя к собаке, сказал, что даст теплую шубу, не кончающуюся пищу-говно. Тогда голодающая, мерзнувшая собака, отдала его (человека). Эрлик унес его. От Эрлика он получил вечную непрерывающуюся душу. Оставил сторожить, сам ушел искать для человека душу, оказывается. Так человек в руки Эрлика попал...

Кудай один для всех, один Кудай. Кудай – это Небо. Все в руках Кудая.

2. Кудай кижини балкаштан туткан

Кудай кижини балкаштан бойына тўнейлеп туткан не. Ойндо сагышту Кудайга тўней болор эдип, комургайла оозына кейди ўрерде, тын кирген. Бир кабыргазынан ўй кижини јайаган, кожо райга јўрер эдип јайаган. Ойндо јыланга мекеледеле, райдан сўрдўрген. Јер деп неме Кудайдын сөзиле бўдўп турган не.

2. Кудай сотворил человека из глины

Ведь Кудай сотворил человека из глины по своему подобию. Затем, чтобы он был умным, как Кудай, вдунул ему в рот воздух

через дудочку, тогда в него вошел дух. Из одного его ребра создал женщину, чтобы она вместе с ним жила в раю. Потом, когда он был обманут змием, был изгнан из рая. Земля создавалась по слову Кудая.

3. Чайык болгон

Јети-Көлдө Чайык болотонын билген не. Бастыра тындулардан экиден јууган, куштан-эштең, тынду немезинен, бир тижи, бир иркек. Јети-Көлгө једеле, онон онын бажында аргаланган не. Јети-Көл деп јер база ла Јазулудын бажында не. Онон байа Чайык токтоордо, јер бар ба деп, куш керебинен божоткон. Ол куш оозына јалбрак тиштенеле уч келен. Суу јок болордо, јалбрак тиштенеле уч келген не.

3. Потоп был

В Семи Озерах знали, что будет Потоп. Из всех животных собрали по двое, из птиц и прочих животных, по одной самке и одному самцу. Забравшись на Семь Озер, на их вершинах спасались ведь. Местность под названием Семь Озер тоже в верховье Язулу*. Когда Потоп прекратился, чтобы узнать есть ли где-нибудь земля, из плота выпустили птицу. Эта птица прилетела с листиком в клюве. Когда воды не стало, прилетела с листиком.

4. Јазулуда чайык болгон

Јазулуда чайык болгон озодо. Бастыра албаты-јон анда агып, чыгымдалган. Эки кизи Јети-Көлгө барала, сал эдалып, оныла јўзўп јўрўп арт калан. Јаан тайгага бир де кизи чык болбогон. Чайык көдўрилерде, ол тайга ла тен болуп, онон јабызаган.

4. В Язулу был потоп

В Язулу был потоп раньше. Весь народ там утонул, погиб. Два человека пойдя до Семи Озер, сделав плот, плавая на нем, выжили. На большую гору никто не смог подняться. Когда вода поднялась, с той горой сравнялась, затем пошла на убыль.

5. Јети-Көл деп јер байлу

Јазулуда Јети-Көл деп јерди байлап јат. Озодо чайык болгон. Ной деп кизи Јети-Көл деп јердин бажына чыккан. Анда јадып, онон суу соолордо, анан тўш барган деп айдыжатан. Ной јети уулыла кожо чыккан. Мал-аш ол Нойдон таркап барган дийт. Анан сөбктөр ол јети

уулдын балдарынан таркап барган. Карган улус анай айдыжатан. Мен оны керектеп укпай да тургам, энем ле куучындап отуратан.

5. Гора Дьети-Кёль священная

В Язулу местность под названием Дьети-Кёль очень почитают. Раньше потоп был. Человек по имени Ной поднялся на вершину Дьети-Кёль. Там жил, когда вода ушла, оттуда спустился, так поговаривали. Ной поднялся вместе с семьёю сыновьями. Скот-животные от этого Ноя пошли, говорят. Потом от детей его семи сыновей роды пошли. Старые люди так поговаривали. Я не слушал внимательно, моя мама [всегда] рассказывала.

6. Ёч Мыйгак

Тенериде Ёч Мыйгак деген ёч жылдыс бар не. Мынайта турган кёргөн бе эдин? Ойиндо база ёч жылдыс бар, ортозы узак-узак, ёсти јанында бир жылдыс кызара кёрён турар. Оны кёргөн бе эдин? Онын бер јанында кичиик ёч жылдыс бар, Ёч Мыйгактен баштаналан. Ойиндо мындый јанында јаркынду бир жылдыс турар.

Ёч Мыйгакты ол Кёгётей дейтен уул, бер јанында уул, Ёч Мыйгакты кастакла откёре адарда, ол кастакты одоло, канду огы деп кызара туран неме ол не. Бер јанында ёч ийди, мында јаргыдузы – ады. Не адып турган дезе, Ёч Мыйгак деген неме кичи болуп кубулала, јерге келип, јерди јуулап турган болгон. Кёгётей деген баатыр-уул сёрүшкен. Сёрүжерде, тенериге чыгала, эм ол улусты тармалап јип турган, ичине кандый да андый неме бар, улусты ичине келип сугалып, улусты јип турган деп, мыйгак тенериге чыгала, сёрүжип, Кёгётей деп уул аткан не. Анайып оны јоголткон, јерден сёрген.

6. Юч Мыйгак

На небе есть три звезды под названием Юч Мыйгак. Там расположена, видела? Кроме них есть еще три звезды, расстояние между ними большое-большое. Выше них еще одна звезда сияет. Ее видела? Перед ней есть три маленькие звезды, обращенные к Юч Мыйгакам. Потом с другой стороны расположена одна яркая звезда.

Когда Юч Мыйгаков парень по имени Кегютей, парень с этой стороны, стрелой прострелил, стрела, насквозь пронзив, пролетела, и ее краснеющую теперь видно там. С одной стороны три его собаки, с другой стороны – его конь.

Вот почему он стрелял в них. Юч Мыйгаки, обернувшись в людей, спустившись на землю, атаковали землю. Парень-богатырь по

имени Кегютей гнался за ними. Погнался за ними, поднявшись на небо, парень по имени Кегютей стрелял в них за то, что они, колдуя, поедали людей, спрятав людей внутри себя, внутри них есть что-то такое. Так он их уничтожил, изгнал из земли.

7. Јети-Каан

Јети-Каан деген Ёлкерле экё јуулажала, Ёлкердин бир јылдызын Јети-Каан айралган. Јети-Каан деп јылдыстын алтынчы јылдыста мынайта огош бир јылдыс туру. Јети-Кааннын бажында алдында торт јылдыс, кийнинде ёч јылдыс. Ёч јылдыстын ортозында кичиик. Экё белденижип турган не коштой, оны блаалар болуп. Ол экё јуулажала, Јети-Каан блаалала, јанына тудала, јылдысты бербей турган.

7. Дьети-Кааны*

Дьети-Кааны и созвездие Улькер*, повоевав, Дьети-Кааны отобрали у Улькера одну звезду. Рядом с шестой звездой Дьети-Каан расположена одна маленькая звезда. У Дьети-Каан спереди четыре звезды, сзади три звезды. Между тремя звездами расположена маленькая. Вдвоем друг за другом идут, как бы хотят ее отобрать. Вдвоем повоевав, Дьети-Каан отобрав, держит с собой рядом звезду и не отдает.

8. Јети-Каан

Јети-Каан тенериден чыгып, качеерен. Кайып та бойлары јемдежип-ажанып јёр болбос дийт. «Мен – каан, мен – каан!» – дежип, кайра тўшкалан јадар бу. Белен сал койон курсакты ал јип болбос. Кем оны азырайтан, колло ал јибезе. Ойиндо озор тенериден чыгеерен.

8. Дьети-Кааны

Дьети-Кааны, поднявшись в небо, ушли. Никак они сами не могли прокормиться, говорят. «Я – хан, я – хан!» – так спорили, лежали. Готовую пищу не могли съесть. Кто их станет кормить, если они своими руками не будут есть. Тогда они в небо понялись.

9. Таг Чолмон ло Энир Чолмон

Таг Чолмон ло Энир Чолмон – ол кыс ла уул балдар деп озогы улус анай айдыш јат на.

9. Утренняя Звезда и Вечерняя Звезда

Утренняя Звезда и Вечерняя Звезда – это девушка и парень, так говорили древние люди.

10. Желбеген

Андый неме бар болгон, улусты жип ле жадар. Бир кижиде балазын кабайлап күйеле, жүрерген. Желбеген ол баланы уурдайла, апарарда... Ол кижиде балазын бедиреген. Келзе, балазы Желбегеннин айылынын ичинде. Энези балазына куруттан, аарчынан чачып берерде, эжикке энмектеп жет келген...

Ого улус чыдабаган. Желбегенди өлтүрер дешип жаан казанга суу кайнадалган. Желбегенди кайнадар дежерде, ол качып терекке чыккалган. Ай ла күн куучындажала, ай жерге түшкен. Түжеле, Желбегенди теректе отуарда, тереги-суула жерден кодороло, тенериден апарган. Айда немени Желбеген дежетен.

10. Дьелбеген

Было такое существо, пожирившее людей. Один человек оставил своего ребенка в колыбели. Когда Дьелбеген, украв этого ребенка, унес... Этот человек стал искать своего ребенка. Пришел, его ребенок в *аиле* Дьелбегена. Когда мать подкинула своему ребенку *курут*, *аарчи*, он приполз к двери.

Люди не могли с ним справиться. Тогда они вскипятили воду в большом котле, чтобы убить Дьелбегена. Когда собрались сварить Дьелбегена в котле, он взобрался на тополь. Луна и солнце договорились, тогда луна спустилась на землю. Спустившись, когда Дьелбеген сидел на тополе, выдернув тополь из земли, унесла на небо. Пятна на луне считают Дьелбегеном.

11. Желбеген албатыды жип брааткан

Ўч карындаш болгон. Желбеен деп неме бар, ол Желбеен деп неме жерди, албатыды жип брааткан. Ойиндо, ай ла күн куучындашкан, күн: «Мен Желбеенди экелерим» – деген. Күн Желбеенди экелаадарда, кара жер күйеерен. Күн ойто чыгеерен. «Мен кара Жерди өртөп койорым». Айды: “Сен озо түш” – деп айткан. Ойиндо ай түшкен.

Ай түжерде, байа эки карындаш жажын каларда, орус кижинин көзи кажайа тонааран. Онын учун көк көстү деп ай куучынданган. Ойиндо ол чөрчөккө де кирген. Ўч ле карындаш болгон. Эки жажын калан карындажынан кара улус, ойиндо тал-орто боро улус, көк көстү

кижиден орус улус таркаган. Ол ўч кижиден башка-башка улус бол барган.

11. Дьелбеген пожирал народ

Жили три брата. Был Дьелбеген, этот Дьелбеген пожирал людей на земле. Тогда луна и солнце сговорились, солнце сказало: «Я Дьелбегена заберу». Когда солнце спустилось за Дьелбегеном, вся земля загорелась. Солнцу пришлось вновь подняться вверх. «Я спалю всю землю». Луне [солнце] сказало: «Ты спускайся». Затем луна спустилась.

Когда луна спустилась, те два брата спрятались, у русского же человека глаза застыли. Поэтому у них глаза голубые, так рассказывала луна. Так о них появилась байка. Три брата были. От двух спрятавшихся братьев черные люди, еще средние полутемные люди, от человека с голубыми глазами пошли русские люди. От этих трех человек пошли разные люди.

12. Бабырган

Бабырган агаштын көндөйинде жадып турар тынду не ол. Чычканга да түней эмес, кушка да түней эмес, учуп турар, бир агаштан бир агашка. Бастыра ан-куштарды жуунга калан төлөзін деп айткан. Бабырган айткан: «Мен ан эмезим» – деп. Тырмакту андарды жууп келерде: «Мен тырмакту ан эмезим, – деп айткан, – мен учуп тургам. Мен бойымнын алдыма жадып тургам», – деп айдып турган. Ол анга да, кушка да түней эмес. Ол билези ле кожо агаштын көндөйине жадар. Бирүзи жылый калза, канча ла күнге сыгырып, кыйгырып, бедиреп турар.

12. Летяга

Бабырган – это животное, которое живет в дупле дерева. Ни на мышь не похож, ни на птицу не похож, летает с одного дерева на другое. Всем животным на собрании велели платить дань. Бабырган сказал: «Я ведь не зверь». Когда собрали когтистых зверей: «Я ведь не когтистый зверь», – так сказал, – я летаю. Я сам по себе живу», – так говорил. Он ни на зверя, ни на птицу не похож. Он с семьей живет в дупле дерева. Когда один из них пропадает, несколько дней подряд свистит, кричит, разыскивает.

13. Тарбаган

Тарбаган керегинде чөрчөк бар. Озодо кижиге болгон. Кижинингуул балазы барган, ачынган ба, айса кандый. Јерге барып, ичеен казып, анда журтап, онон ары көптөгөн. Тырмакту, јаан бармагы јок, иштен ле јүрүп јогол калан.

13. Сурок

О сурке есть сказка. В давнем прошлом жил один человек. Сын этого человека ушел, то ли был обижен, то ли что. Уйдя от родителей, на земле вырыл себе берлогу, там живя, дальше стал плодиться. У него нет большого пальца с когтем, трудясь, потерял.

14. Айу

Айу озодо кижиден айрылган. База ла өскүс баланы казыр улус азырап, курсактан-кийимнен коомой тудуп турган болтыр не. Ол јерден салараан не. Барала, казыр ан бол базааран.

14. Медведь

Медведь раньше ушел от человека. Опять-таки сироту злые люди растили, его пищей-одеждой плохо обеспечивали, оказывается. Тогда он ушел от них. Уйдя, превратившись в свирепого зверя, стал бродячим.

15. Түүнек

Түүнек ол кам улустын ий турган немези не. Көрмөстү ле деш јат. Эжик ачык болзо, түүнек айылга келип кирзе ле, ол айылдан кижиге божоп кал јат не. Кел јатса, түкүрийеле, айдар:

«Јети кат јер алдына кир,
Тогус кат тобрак алдына кир!».
Анай түкүрийтен неме.

15. Вихрь

Вихрь – это то, что отправляют шаманы. Он со злым духом. Если дверь открыта и вихрь залетит в *аил*, то в этом *аиле* ведь умрет человек. Когда приближается вихрь, надо сплюнув, сказать:

«Войди под землю в семь слоев,
Войди под почву в девять слоев!».
Так заклинают.

16. Кам тыт

Тайгаден ат бедиреп баргам күскүде Чулунов Илья деп кижиле кожо. Тайгадан јан клеедеристе, ийт үн чыгарыйен. Байа ийт үн чыгарыйерде, байа көрөримде, нөкөрим Илья тийинди адарда, јандыра аткан. Байа тийин мантайла, кам тытка чык калган. Ильяны мен оныла беришпе, кайттан оны деп айткам. Тийбе дееримде, ол болбойло, база ла эки-үч катап аткан. Мылтык адарда, тийин кам тыттын болчок ойдыгына кирееран. Ойиндо, ол киреерарда, Илья оны чыгып алатам деген. Чыгала тийинди, колын болчоктен сугуп туруп, тийинди чыгарып алып, јерден челип түжүрип ийди. Ойиндо экелеле, тийинди сойоло, кургат койон. Ол уул дезе түниле уйуктабагам дийт, танга јетире отура конгом дийт. Ол бир де уйуктатпас, јаттырбас. Эмди де улус айдыжатын, кам тыттан неме аларга керек јок деп.

16. Шаманская лиственница

В тайгу искать коня поехал осенью вместе с человеком по имени Чулунов Илья. Когда возвращались из тайги, собака издала звуки. Когда собака издала звуки, я осмотрелся, мой товарищ Илья выстрелил в белку, но промахнулся. Та белка, побежав, поднялась на шаманскую лиственницу. Я сказал Илье, чтобы он не трогал ее, зачем она ему. Когда сказал «не трогай ее», он, не послушав меня, выстрелил в нее два-три раза. Когда ружье стрельнуло, белка запрыгнула в круглое дупло шаманской лиственницы. Затем, когда она туда вошла, Илья сказал, что он хочет достать ее оттуда. Поднявшись туда, засовывая в дупло свою руку, достал белку и сбросил на землю. Затем принес ее домой, освежевал белку и повесил ее, чтобы засушить. Этот парень всю ночь не спал, говорит, до рассвета сидел, говорит. Такое никогда не даст спать, лежать. Да и теперь люди поговаривают, что из шаманской лиственницы ничего не стоит брать.

17. Јердинг эзининг эки көзининг јажы

Токойок Јайтык деп кижиге јылкылап турала, одуланган не, түнде от салыйерде, кам тыт бойы ла јыгылкалан. Онын кургак будактарын јүктенип, көк баш отко салган. 1952 јылда төрт балазы корь оорудан өлүп калды не, кенетийин божоп калтран, эки балазынын сөбгин бир күнде јууп турган. Корь деп оору ол тушта табылган. Онон ол Көчкүнек јарлык айткан дийт: «Ол будакты јүктенип, оодырган, от салган карган кижини көзи-бажы јетпес, оны канайдыйер, улус учун јаш улус јаш балдары онын учун өлгөн», – деп айткан.

Онон Пакпалыкта күйген јерден, эки јерден суузы агала, јарыла берген, суучагы агып тўш келген. Суучагы өзөккө тўш келерде, Көчкүнек айткан: «Ол јердин ээзинин эки көзинин јажы агерен. Эм ол јыгылган тыдынын јанына крест тургузар керек, јердин ээзи дезе өскө јерден брааткан. Көмөликте төрөөндөри бар, өдөөн көчөтуран. Јердин ээзи саларер. Эм ого крест тургузар керек» – деп.

Крестти тургус койордо, ол суу агып токтоп калган ойто. Онон суу агып, токтоордо, ойто јадараан. Айыл-јуртына крест тургузарда деп, Көчкүнек айдатан эди.

Эм анда беш тыт бар. Ол јердин ээзинин бойынын тыттары деп, ат буулайтан тыды, төрт уулынын ат буулайтан тыттары. Ат буулайтан беш тыт бар.

17. Слезы духа-хозяина местности

Дбайтык Токойок, когда пас табун, сделал стан, ночью зажег костер, шаманская лиственница сама по себе упала. Ее сухие ветки собрав, тупая голова* бросила в огонь. В 1952 году его четверо детей умерли от кори, внезапно умерли, тело двух детей хоронили в один день. Болезнь корь в то время появилась. Тогда ведун Кёчкюнек сказал, говорят: «Такие ветки сжег, у старого человека глаза-голова будут болеть, что с ним поделаешь, из-за него его малые дети умерли».

Затем в Пакпалыке, где горела земля, в двух местах земля потрескалась, оттуда ручьи потекли. Когда ручьи побежали до долины, Кёчкюнек сказал: «Это слезы двух глаз духа-хозяина той местности побежали. Теперь там, где упала лиственница, нужно поставить крест, дух-хозяин земли собрался уйти в другое место. В Кёмёлике его родственники есть, туда перекочевать собирается. Дух-хозяин земли уйдет. Теперь там нужно ставить крест».

Когда поставили крест, тот ручей перестал течь. Когда ручей перестал течь, дух-хозяин остался жить там.

Теперь там есть пять лиственниц. Это лиственницы самого духа-хозяина, лиственница, к которой он привязывает коня, лиственницы четырех сыновей, к которой они привязывают своих коней.

18. Арча

Түнде, је түнде... аттын арка-сыны сыргап ла алар неме дийт. Ёсе јаланаш баладый неме. Аттын пашынан ала куйругына јетире сыргап салар. Армакчыда ат тургуспас. Тага мүнеле алмыс мантадаарар деп айдар. Чын ба ол? Алдында јаман өйдө полгон но

тийт ол, Чолушман ичинде (Коршту терледе минкөйтран дезеер? – Ельдепова). Аргыза мүнеле, таштыйар. Алмыс мүнген. Арчы мүнген дежер неме, оны көргөн киши бар эмес-а. Мен атту-тонду јүрген. (Арчы эмес, арча, арча – көрмөс.) А ол јаланаш кижидий ле неме дежер. Кижидий неме бе, малдый неме ба?

18. Арча

Ночью, ну ночью... спину-круп лошади исцарапает, говорят. Весь голый как ребенок. С головы лошади до хвоста исцарапает. На привязи лошадь не оставит. Без седла сядет алмыс и ездит, так говорят. Правда ли это? Раньше в плохие времена были, говорят, в долине Чолушмана (Проезят до последнего пота, так ведь? – Ельдепова). Проездив до усталости, бросят. Алмыс ездил. Арча ездил так говорят, его ведь никто не видел. Я на лошади, в шубе была. (Не арчы, а арча – көрмөс). Этот дух как голый человек. На человека ли похож, на животное ли похож?'

19. Алмыстын айлы-јурты

Алмыстын айлы-јурты јарда бол јат дийт. Ол бир куба-кызыл јар туру не. Туу өрөги кўрдин бери келген чи, бу јанда, ол јардын ары учунда андый кошту јаан көндөй бар. Је кизи киреерар көндөй не. Көптен кирертран. Ол алмыстын уйазы дежер. Алмыс јатран анда деп бала-барказын бастырбайтан. Андый алмыс неме бар, кубулгазынду. Кижиди алмыс не ле эдип кубултала, не кайда ла јүргүзер неме деди. Осогы-осогы андый немелер көп. Бир јарым немелер аппендиците кенейте ооруй берјат, пириступ эделе келјат (андый оорулардын адын билер эмес). Муны көрмөс лө алган, көрмөс лө аткан, алмыс ла јиген деп айт јат не. Айып ла айдып јүрлеп јат.

19. Айлы-семьи алмысов

Айыл-дурт алмысов в оврагах бывают. Там буро-рыжий овраг есть. Перед мостом, который вверху, на этой стороне, за этим оврагом там есть очень большое дупло. Даже человек может войти в него. В него заходят. Это гнездо алмыса говорят. Думая, что там живет алмыс, детям-внукам там не разрешали ходить. Такие алмысы есть, оборотни. Алмыс, одурманив человека, заставляет бродить его где придется, говорят. Непонятных (букв. старых-престарых) таких вещей много. Некоторые люди, от аппендицита внезапно заболев, от приступа умирают (названия таких болезней не знаем ведь). Его

көрмөсү алып, көрмөсү атып, алдык алып – так сөзгө. Так и сөзгөшүрүшөт.

20. Тургакка туштаганы

Ол кичи аттуу кел жаткан. Туралу-Оозы деп стаянкадан. Келадарда, ат кенетийин турарен. Ол кичи атты аайы-бажы жок камчылаган. Ат тур ла жат. Ол кичи билийен, мында тургак бар деп. Ол андый жерде, кичи аттуу мантадып отурза, адын тужыйер, тым ла тур калат. Ол кичи тын коркыбай, үч катап тукүрийен, адын чылбырла салыйен.

20. О том, как встретился с тургак

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.

21. Тургактуу жер

Тургактуу жерге машина да тур калар. Эм «Первомай» деп жер бар. Менин дедушкамнын сөөгү анда. Мынан канча да километр жер. Уулымнын да сөөгү анда. Адалуу уулду. Байа мени дедушкам божогон кийинде, энгирде өбөгөним браадар, машиназы туралан дийт. Ары да болбос, бери де болбос. Байа Олжаа деп кичи ачынган туру: «Бу канай турган, бис огошто кожо ло өстис, кожо ло жүрдис, жангыс деремнеде өстис. Мени тааныбай турган ба? – деп. – Менин машинамы не тургус койон?» – деп, анай айдарда, ачынган дийт. Анан машиназын заводитып болбогон, экинчи катап база болбогон. Үчинчи катап сөөгинин жанына барала: «Бу канайтран? Кожо озалала, жангыс жерге жүралала, кижинин машиназын жерге тургузалып» – деерде. Анан ойто келеле, машиназын заводит эткен. Машина мантай берген.

Ол төрөөн кичи кару сананган, ол эзирик мантадып отурарда, токтодыйен. Ол ошон ло жүререн болзо, не-не бол калар эди. Төрөөн кижинин сөөгин жаныла бар жаткан болгон. Ол машиназын токтодып ийген кийинен ол эзириги чыгып, ойто анан бери жакшы жанып келген.

21. Местность с тургак

На месте, где есть *тургак*, и машина остановится. Есть место под названием Первомай. Там могила моего дедушки (т.е. мужа). Отсюда несколько километров. И могила сына там. Отец с сыном. После того, как умер мой дедушка, мой муж ехал, его машина остановилась, говорит. Ни туда и ни сюда. Тот человек по имени Олджаа рассердился: «Почему вы так поступаете, мы в детстве вместе росли, вместе жили, в одной деревне росли. Меня не узнаете? – говорил. – Почему моя машина остановилась?» – так сказал, рассердившись. Затем свою машину так и не смог завести, второй раз тоже не смог. В третий раз он, подойдя к его могиле, сказал: «Почему вы так делаете? Вместе выросли, на одной земле росли, зачем мою машину остановили?» – сказал. Затем снова придя к машине, стал заводит ее. Машина поехала.

Тот родственник, заботясь о нем, когда он ехал пьяный, остановил его машину. Если бы он так и ехал, что-нибудь случилось бы. Он ехал мимо могилы родственника. Когда его машину он остановил, он вышел из пьяного состояния, потом хорошо доехал до дома.

22. Кайалардын адышканы

Мынаар төмөн жерис бар. Ол жылдын ла адыш жат. Мында андый кайа бар. Кызыл таш не, кызыл таш, жаан. Адыш жат на, жылдын бажында бир катап адыш жат. Кулака уккам на оны, тен улустан укпагам. Баштапкы ла аткан кийинде, экинчизин ол ат жат. Сакыжала ат жат. Анда бар ла болбой, ол Алтай жеринин ээзи болбой. Айла тын ла жакшы неме эмес, Алтай адыжары деп. Кичи оны темдектеп жат. Адыжарын адыжатын ла турды. Жаман болор деп айдар.

22. Стрельба гор

Там внизу есть место. Они каждый год стреляют. Здесь такая скала есть. Красный камень, красный, большой. Перестреливаются, в год один раз перестреливаются. Я слышала своими ушами, не от людей слышала. После того, как первый выстрелит, второй стреляет. Выждав друг друга, стреляют. Там кто-то есть, это, наверное, дух-хозяин Алтая. Это не так хорошо, когда Алтай стреляет. Человек это замечает. Стрелять – стреляют. Говорят, что случится что-то плохое.

23. Керди-Марды жангыс кижиге атпас

Керди-Марды жангыс баш кижиге адарга јараар дийт. Карындаштарлу кижиге адарга јарабас. Менин акам эки катап оны атты, ненин учун дезе ондо ака да, карындаш та јок. Сыйны ла мен, жангыс. Улус бойлоры кӱрийеле, адарга коркып. Атса, јуук улузынан чыгым болор, билезинен. Акам экӱди барала, аткан.

Алдында кандый да керди-марды сойзо, бажын терезиле кожо јууйла, сууга салар. Ол акама мен айттым, коркыдып: «Сен жангыскан эмес, мен де бар, менин де балам бар. Јуртка јаманы једетен неме дийт. Ойто барып, «эне чӱл чыйагым, Ак Чолушпа Алтайым» деп, бажыр туруп, эр кижиге бойынын кийген чамчазын уштыла, бажын, арткан тӱктерин салала, айдынып туруп, сууга салатан неме. «Тӱлӱмди кайра бер јадым, чамчамды-кебимди бер јадым» деп. Ол чамчазына ончо салала, бу тирӱ кептӱ, сууга бер јадым деп сананып салыйер. Ол туку качан ӱлтӱрген, мен онын бажын алала, чамчазына салдыртала, анай эттиргем. Је кем-јок, онон бери эки јыл ӱтти.

23. Белого лося одинокий человек не убивает

Белого лося, говорят, может пристрелить одинокий человек. Человеку, у которого есть братья, нельзя стрелять. Мой брат дважды застреливал их, так как у него ни старшего брата, ни младшего не было. Сестра его – я, одна. Люди, сами увидев его, боятся пристрелить. Если пристрелит, из близких людей будет потеря. Брат мой двух лосей пристрелил.

Раньше, если свеживали всякого лося, его голову вместе с шкурой собрав, пускали в реку. Тому своему брату я сказала, пугая его: «Ты ведь не один, я есть, у меня есть дети. Говорят, что это зло обернется против рода. Пойди снова и приговаривая, молясь: «Мать степь, священный Чолушпа мой Алтай» – сняв свою рубаху, положив в нее голову и оставшуюся шерсть, приговаривая, должен опустить в реку. «Свой долг обратно возвращаю, свою рубаху-одежду отдаю» – так говоря. Завернув в эту рубаху все это, думая, что он жив, реке его отдаю, нужно отпустить. Он убил его очень давно, я, взяв его голову, сложив ее в рубаху, так заставила сделать. Ну все хорошо, с тех пор два года прошло.

24. Јылан керегинде

Айылга кирген јыланды ӱлтӱрерге јарабас. Озогы кижиге ӱлтӱрбес дийт. Агаштын бажыла – киш-киш-киш! – деп айдып, чыгарыйер. Ого сӱт чачып, айдынып туруп чыгарып, сӱрӱп ийер. Ол ӱнӱтийин ле ӱлтӱртерге келген јуук кижинин сӱнези дийт.

Јылан јӱргӱм чылап јуурыл калар неме. Јӱргӱмдӱ јыланды эр кижиге кӱрзӱ, чамчазын челеп јат, эмеен кижиге кӱрзӱ, пладын эмезе платезин уштыла, челер (салар). Байа јылан ак немезин агыс ийер дийт. Оны эрјинези деп айт јат. Кан чачыйеле, барза, тен тӱп јок јурт ӱзӱлер неме дийт.

Платка јылан эрјинезин чачыйеле, јӱре берзе, оны алала, кӱрӱрин не: ак неме бе, кызыл неме јаадыры ба деп. Кызыл неме болзо, јуртты коршту кактап салар неме дийт, сӱт болзо, јагына баладын балазына, канча ӱйеге ырызын-эрјинезин бер салан болор. Быйанын бер салала, ол јылан јерге барала, ӱл калар неме дийт. Бастыра јӱрӱмин бер кӱйен, бойында јӱрӱми јок болуп.

Ол јыланды јаскыда ӱлтӱрзе, быйанду, кӱскиде ӱлтӱрзе, каргышту неме деп айт јат на. Кӱскиде ӱл јатса: «Мен чилеп тон јерге кир!» – деп, карганар неме дийт. Јаскыда ӱлтӱрзе: «Менин јӱрӱмимди ал!» деер. Ол каргышчы неме дийт. Сыгын айда јылан туунјылап јат. Чачкан сӱди ошкош эрјинези кат калза, ол платы уур бала чыгар јатса, белине тагынар, судка бар јатса, кожо алар, ол болужар.

24. О змеях

Нельзя убивать змею, которая приползла в *аил*. Прежде люди не убивали, говорят. Концом палки – «кыш-кыш-кыш!» – так говоря, выпроваживали. На нее обрызгивая молоком, выговаривая про себя, выпроваживали, выгоняли. Говорят, что это душа близкого человека, которая пришла, чтобы ее убили.

Змея свернется, как *дӱӱргӱм*. Если мужчина увидит свернувшуюся змею, то свою рубашку снимает, если женщина увидит, то сняв свой платок или платье, кладет. Та змея свою белую... выпустит, говорят. Ее называют *эрдӱине*. Если выпустит кровь, уйдет, то, говорят, род прервется без основания.

Когда змея, отложив свою *эрдӱине* на платок, уйдет, его возьмешь, посмотришь: белое ли, красное ли лежит. Если она красная, то род весь уничтожится, говорят, если молоко, то считается, что она на века детям всех потомков на многие поколения дала счастье-*эрдӱине*.

25. Тенери табыштанза

Тенери табыштанза, айылдан чыгала, анданар керек. Јыл аш јадырыс деп айдала. Узак јерге барала, келген кижиге јерине келзе, база анданар керек.

25. Когда небо гремит

Когда небо загремит, надо выйти из *аила* и повалиться на земле, сказав: «Год переходим». Человек, побывавший в далеких краях, вернувшись домой, тоже должен повалиться на земле.

26. Баштапкы күкүрт

Тенери баштапкы катап күркүрезе, мен айылдан чыгала, јерге андангам. Баштапкы күкүрт болзо, үй јанынан бол, эр јанынан бол, чыгып јерге анданар. Кижинин ооружи арткал јат, кижі јенилденер. Быјыл эр јанынан андангам. Алдында эр јанынан угулза, ээрди кожо чыгарала, анданар дийт. Аттын токумын кожо салала, анданар. Тенери табыштанза, байа малдын да оору-јоболы, бийди-курты баштапкы күкүрт ле кожо түш калјат. Озодо јаан улус анай айдар. Онын кийнинде салјанын короны-күчи база түш калар, онын учун кижини тиштезе де, кижі оорубас.

26. Первый гром

Когда небо в первый раз загрохотало, я, выйдя из *аила*, каталась на земле. Когда бывает первая гроза, будь то с женской стороны юрты, будь то с мужской стороны, нужно выходить и кататься на земле. Болезни человека покидают, человеку становится легче. В этом году с мужской стороны каталась. Раньше, если с мужской стороны был слышен гром, то седло вместе выносили, катались, говорят. Подстелив под себя конский потник, катались. Когда небо шумит, болезни скота, вши-черви вместе с первой грозой выпадают. Раньше пожилые люди так поговаривали. После этого яд клещей тоже отпадет, поэтому, если человека кусают, человек не болеет.

27. Коночы

Коночы деп күйеле, содойо отто арт калан агашты айт јат. Оны јыга салбас, оодурбас, азыраар: «Изу чай» – дейле, күлле азырап-азырап, јастык-төжөкти сал ийеле, ол ло күлден таштыйеле: «Уйуктаар», – деп айдар. Коночы ашкыртран деер. Ондый болзо, айылчы келер дийт.

27. Коночы

Коночы называют головню, которая осталась, не догорев. Ее не сдвигают, не рубят на щепки, кормят, приговаривая: «Горячий чай», – затем золой прикармливают, стелют постель, на золу роняют,

укладывают: «Спите» – так говоря. Это называется угощать головню. Если так, то приходит гость.

28. Коночы

Коночы содойо отурза, оны чай, сүтле, калашла күндүлеер. Төжөк јастыкка уйуктат јат. Түштеги кижі болзо, уйуктатпас, јангыс ла күндүлеп койор. Кызыл энирде ол отурбас, түште отураар. Күндүде ле отураар.

28. Коночы

Если головня торчком стоит, то ее чаем, молоком, хлебом угощают. Укладывают спать. Если днем, то не укладывают, только угощают. На закате солнца она не сидит, днем сидит. При солнце сидит.

29. Килен-Кайа

Килен-Кайа бар. Онон коркуш ла көчкөлөнип түжерде, мынан улусты јууга апарган болтыр. Кичинек таш түшсе, кичинек бала божоор деп темдектелер, тал-орто түшсе, тал-орто бала, јаан түшсе, јаан кижі божоор деп. Каа-јаада ол колырап ла јадар. Кижі оны ук јат на. Көөдө Көк-Кайадан таш түшсе, база андый. Күнгүлдежип, јаныланыжып турар.

29. Киленг-Кайа

Гора Киленг-Кайа (букв. ‘гладкая скала’) есть. Когда от нее, грохоча, падали камни, отсюда много людей ушло на войну. Если маленький камень падает, маленький ребенок умирает, такой знак подается, средний падает, человек среднего возраста, большой камень падает, то взрослый человек умирает. Иногда там грохот бывает. Люди слышат ведь. Когда с горы Көк-Кайа в Көё камень падает, так же. Горы грохочут, эхо их раздается.

30. Алтайдын боочызын ашсаар

Алтайдын боочызын ашсаар, карманьрда акча да јок болзо, топчы да болзо, салаар. Ого салала, Ак-Кабактен көрөлө, айдынар. Јаан јерлерди өтсө, эмди де орус та улус келзе, бөсти буулап јат. Јуу болголокто, Кабак-тайгада јуунын табыжы угул туран. Улус: «Ол ненин табыжы болгон?» – деп суражар. Ол тушта мылтык неме јок, бастыра улусты контра деп айдап апарарда, оны ончозын билтран

эмес. Јер-тенери кўўлеп, табыштанар. Мен јаш болорымда уккам. Ол 40 жылда болгон, ойндо эзендеги жылда, 41 жылда јуу башталган, јер-тенери кызар калан. Јангыс мен ол койлоп јўреле, кўр туртам, өскө улус кўрбөһн.

30. Если проезжаете через перевал

Если проезжаете через перевал, если в карманах монет не оказалось, то хотя бы пуговицу положите. Положите и, повернувшись к Ак-Кабаку-[горе], произнесите [молитву]. Когда проезжаете большую гору, теперь даже русские ткань привязывают. До войны в Кабак-тайге был слышен грохот войны. Люди: «Это что за шум был?» – так переспрашивали друг у друга. В то время винтовок не было, многих людей как контра погнажи, многое ведь не понимали. На земле-небе все гроыхало, шумело. Я слышала, когда маленькая была. Это в 40-м г. было, потом на следующий год, в 41-м война началась, все небо красным было. Только я видела, когда овец пасла, другие люди не видели.

31. Азый косколон болордо

Азый косколон болордо, Куладынан улустар балдарын ўзе киис арчымакка салган [тўшкен]. Келиндер баланы чуулайла, алтай тон јайым, мынай бого бастыра курчанала, база эмеш чыдаарын кийнине јаба тангалтран, бу дөһн, туку не дөһн качкан. Красныйлар, белыйлар болтраарда. Кадын ла не суунын (јакшы санаага кирбей туру) белтири дөһн. Онон озор ого кыштаган, экинчи жыл база кыштаган. Је онон десе Ада деп јарлык ссылканан келген, јарлык кижы, немени ўзе билер. Онон айткан дийт: «Мынай качып бараан улус бар болзо, тургуза ла тўнў ле де болзо, ўзе чыклазын – деп. – Бери ойто јанзын. Ондо коршту коромјы кўрўн јат» – деп, айткан дийт.

Онон [бир] кижы барала, былаарды ўзе онон јууйла, энирде ле атанала, тўниле келеле, Сатанайга кўн чарчап тийкелерде, улус јеткелен дийт. Јангыс ат деп неме, аттын тыныжы ак туман дийт, јангыс ла. «Тўшкер, чай ичкер» – деерде, энем оной айдарда, болбогон дийт. «Бис капшай Куладыга једер керек» – деп. Оной энем десе аарчылу сарјууны чаап-чаап, бирсўне туттуртран, бирсўне туттуртран, ўзе курутты чаап, ўзе туттуртран. Бастыра курсактарды оной берген деп айтты.

Он кийнинен ол јерде (Кадын ла та Урсулдын, та Чуйдын бириккенинде) коршту јаман јуу болгон. Бат ол коршту јаман јуу

болгон дийт. Улус десе ўзе корогон, арттары арткан, артпазы ары сууны кечеле, ары Шын дөһн, ол Салјар јаар ба кандый барган. Ондый неме куучындаган болгон.

31. В старину, когда были смутные времена

В старину, когда были смутные времена, из Кулады люди, детей своих всех в войлочные *арчымаки* поместив, [спустились]. Женщины, маленьких детей запеленав, сюда, [за пазуху] алтайской свободной шубы [поместив] и поясом затянув, [детей] чуть постарше к спине своей привязав, вон, туда убежали. Когда красные, белые были. На слияние Катуня и какой-то реки (хорошо не помнится). Потом они там зимовали. Второй год также зимовали. Ну потом *дварлык* по имени Ада прибыл из ссылки, человек-*дварлык*, [он] всезнающий. Потом [он] сказал, говорят: «Если отсюда сбежавшие люди есть, пусть немедленно, хоть ночью, все [оттуда, из тех мест, в которых они скрылись,] пусть выходят, – сказал. – Сюда обратно пусть возвращаются. Там очень страшный урон предвидится» – так сказал, говорят.

Потом [один] человек отправился, [людей] тех [из разных мест] собрал, вечером же они отправились, ночь напролет ехали, в [местность] Сатанай, когда солнце только начало светить, они прибыли, говорят. Только лошади [изнурились], дыхание лошадей прямо белым туманом стало, говорит. Когда моя мать им сказала: «Спешитесь, чаю попейте», они не захотели, говорят. «Нам быстрее до Кулады надо добраться» – сказали. Так моя мать, масло с *аарчы*, разделяя [на куски], то одному в руки давала, то другому в руки давала, весь *курут*, разделив, всем в руки давала. Всю еду так раздавала, говорила.

После этого (на том месте, то ли на слиянии Катуня с Урсолом, то ли с Чуей) очень страшная битва была. Вот там очень страшная битва была, говорят. Говорят, многие из людей умерли, часть уцелевших там же осталась, те, кто не захотел оставаться, реку перейдя, туда в Шын, или в сторону Салдыара отправились, кажется. Такое рассказывала.

32. Айры-Төн

Јыланаштын ол ло кырында Айры-Төн деп кыр бар. Эки төн, мынай коштой турган. Ол төндөр керегинде адам куучындап турган болгон.

Мында эки жаан өргөө турган. Каандар жаткан жер болгон. Онон айландыра десе айылдар болгон, мал-аш, тен бастыра неме анда болгон, алкы-жөөжө, алтын-мөнгүн үзе. Журтагылап жаткан. Анан журтап жадарда, жакшы ла жатлаган, жуулашпай тран болгон. Оной ло жадарда, та кайдан да күнбадыштан жуу келген не. Жуу келеле, оморды десе не де аай жок чаксыраткан. Былар десе черү де белетебеен де. Онон эм жоголбоско не база ла Ылген-кудайга, тенгериге баштанган: «Бис мынай чаксырап жадыс, канайдатаныс, жоголорго жет отурыс, Кудаи өрөкөн бисти корыгар, бисти колтугаарга кыстанар, койныгаарга сугугар» – деп туран. Жалынып сал ла берерде, жаан кааннын ол турган эки өргөзи не айры төн болөөрөн. Айландыра жаткан улустардын айылдары корум таш, төндөр, түнкүлер боло берен. Оок-тобыр неме үзе өлөн-чөп, оок таш болуп жадөрөн, чечектер болуп кубулөөрөн. Үзе андый болөөрөн. Ол Айры-Төн жара-аш, үстине чыкпарзан, килен не, оок таштар жүзүн-жүүр өндөрлү не ондо, жараштары кошту. Балдар, улустар, алкы-жөөжө, алтын-мөнгүн – үзе оной таш бол калан, жер бол калан деп оной айтран. Өлөн бол калан улустар не кожондошлоп тран. Анда кезикте бар жатсан, кезикте ондый кожондор угултран. Олор оной аргаданган.

32. Айры-Төн

Рядом с Дьбыланашом есть гора Айры-Тён. Два холма так рядом стоят. Про эти холмы отец мой рассказывал.

Здесь два больших дворца стояли. [Это] было место, где жили *кааны*. Также вокруг *айылы* стояли, скот, все, что должно быть, там было, несметное богатство, золото-серебро – всё. Так они жили, хорошо жили, не воевали. Так они жили было, но откуда-то со стороны захода солнца война пришла же. Война пришла, и всех их невероятно разорила. Они ведь даже войска не подготовили. Потом, чтобы не исчезнуть, обратились к Улгень-кудаю, небу: «Мы так бедствуем, как нам быть, к исчезновению приблизились, Кудаи почтенный, нас защитите, нас за пазуху к себе возьмите, в объятиях своих спрячьте», – так говорили. Когда стали молиться, те стоявшие два дворца большого *каана* двумя холмами стали ведь. Вокруг живущих людей *айылы* камнями, сопками, кочками стали. Мелочь разная вся растениями, мелкими камнями стали, в цветы превратились. Все так стало. Тот Айры-Тён красивый, когда забираешься на его вершину, она гладкая ведь, там ведь мелкие камушки разных-разных цветов, очень красивые. Дети, люди, несметные богатства, золото-серебро

– всё такими камнями стали, землей стало, так говорят. Травой ставшие те люди поют. Когда по этому месту идешь, иногда такие песни слышатся. Они так спаслись.

33. Шоло-Кобы

Сетерлүнинг тодошторында Шоло деп кичи жаткан алдында. Бу он (онын) алдына жайлап турган Солоньынын (эм бу Шолуха деп улица бар). Ол бу кобыга десе (үзе көчүп турган жерин көрзөөр) Шолухага келеле, ичи өрө чыгала, ондо кыштаптран мал-ажы. [Бойы] будак-одынду, кар калын, ару. Бого кыштайла, ойто жай болзо, одөн, ол Сетерлү дөөн салөртуран. Ол Шоло деп кичи бистин адабыстын адазынын адазы ба кандый. Эм ол оны Шоло кобы деп. Эм байа Сетерлүде ончо тодоштор деп айттым ба? Жаан кижинин адын адагылабайтран, келиндер. Эм оны Солонгы деп байлакойон ол кырды не, Шоло кобы дебей.

Шолуханы мынайтан маймандар, онын учун Шоло Кобы деер.

33. Шоло-Кобы

Раньше среди тодошей [местности] Сетерлю жил человек [по имени] Шоло. Он летовал внизу Солоньы (теперь это улица Шолуха и есть). Тот в этот лог Шолуха прибыв (посмотрите, куда он перекочёвывал), поднявшись вверх, [там зимовал], там скот его зимовал. [Сам он] дровами использовал ветки, [в тех местах выпадал] чистый глубокий снег. В этом месте перезимовав, когда снова лето наступало, туда, на местность Сетерлю уходил. Тот человек Шоло нашему отцу дедом приходится ли, как ли. То [место] логом Шоло назвали. Давеча говорила же, что в Сетерлю все тодоши? Имя старого человека не называют невестки. [Поэтому] теперь вот эту же гору, [у подножия которого находится лог], с почтением назвали Солоньы [Радуга], не называя логом Шоло.

От Шолухи всюду майманы [живут], поэтому Шоло-Кобы называют.

34. Эмеендер деп жердин адалганы

Мен оны база кижинен уккам. Була Веранын энези куучындаган (Ирбизек бабушка ба? – Эйе.)

Мен ондо сакмандагам. Ол тушта айтпаган. Онон бистер тайгалаганыс. Тайгалап жүреле, куучындаган. Же оной айтты:

– Узуун-узун кийимдү, кара-кара узуун кийимдү эмеендер жаткан. Олор десе эки жыл жаткан дийт. Онон жок болкалан, салөрөн.

Эм ол «эмеендер» деп (оны бистин улус оны жазап недер [угар] эмес) абыстар ошкош не. Кайдöөн барган эди, Улаган дöөн? Ол ло немелер ол. Узуун-узун кара кийимдер деп турган неме. Ол öйдö 1700 канча жыл эди?

34. Название местности Эмеендер

Я про это тоже от человека слышала. Вот мать Веры рассказывала. (Ирбизек-бабушка? – Да.)

Я там сакманила. Тогда не говорила. Потом мы ходили в тайгу. Когда ходили в тайгу, рассказала. Ну так сказала:

– В длинных-длинных одеждах, в черных-черных длинных одеждах женщины жили. Они два года жили, говорят. Потом пропали, ушли.

Те, кого «женщинами» прозвали, (ими наши люди особо не интересовались) видимо, были попами. Куда же направлялись, в Улаган? Вот они же это. Говорили, что они были в длинных-длинных черных одеждах. В то время 1700 какой же год был?

35. Бай Туу

Аржанынан оны Тодубай деп траныс не бис оны, Лениңолдын улусы, бу янынан десе Бай Туу.

Ары узун эдектү улус чыгарга жарабас. Бай Туу – байлакойон туу, одöөн үй улуска чыгарга жарабас. Ненин учун десе? Ол канча жылдарда, ол кажы чакта бу ла жаткан бистин Алтайыста чайык чыккан дийт, аай-бажы жок не. Суу жангыс ла көдүрилген не. Улустын аргаданар аргазы жок не. Онон кандый да улус же сал эделе, кеме де эмес, сал эделе десе жүскен. Онон ол кырдын бажына барала аргаданган. Онон бу албаты-жон өзүп, арт калан, деп куучын. Же меге наана да куучындап туратан оны не, а жазап билбейтран не.

35. Бай Туу

С той стороны его Тодубай называем мы, люди из Лениндöла, с этой стороны [называется] Бай Туу.

Туда людям с длинными подолами подниматься запрещено. Бай Туу – освященная гора, туда женщинам подниматься нельзя. Почему? В какие-то годы, в какой-то век на этом нашем Алтае очень сильный потоп был, говорят, очень сильный. Вода сильно поднялась. У людей не было возможности спастись. Потом какие-то люди сделали плот, не лодку даже, а плот сделав, поплыли. Потом на вершину той горы

взобравшись, спаслись. Так этот народ-люд размножился, остался, такой рассказ. Ну мне бабушка рассказывала это, а подробно не знала.

36. Төлөс

Төлөстөрдин өбөкөзи жылдын ла балалу болор, балдары токтобос – божоп ло калар. Төлөс кичи карганып ла жүрер:

– Бу менин балдарым не жүрбес? Ончо тынду немени Жайаачы жүрер эдип жайаарда, менин балдарым жүрүм не жүрбес? Бүдер немени бүдүрерде, Жайаачы жүрүм жок не жайаар?

Төлөстөрдин өбөкөзи Эрликти камдаган, жер үстине чыксын деген. Эрлик каруун айткан:

– Төр очогун бажына чыгарым.

Төлөс сакыган. Төр бажында отурып сакыырда, төр очогун бажынан курлада сагалду ак башту кичи чыккан:

– Жер жарыгына чыгатан учурум жок, жер үстине не алдырган? – деген.

Төлөс:

– Жайачынын жайаганын тынын сен аладың. Менин балдарымды не өлтүредин, тынын не аладың?

Эрлик:

– Сен де жаантайын андап-куштап жүредин. Сен анды атсан, балазы өскүс калат, балазын атсан, энези өскүс калат. Жангы андый неме.

Төлөс Эрликтин курлаазынан кап ла туткан. Эрликле кожо тудушкан. Эрликти жерден курлаага жетире чыгара тарткан, Эрлик төлөсти жерге курлаага жетире кийдире тарткан. Эки бойынын күчи түп-түней. Эрлик айткан:

– Сенен сүреен жер үстүндө неме жок. Алтан саадакты ашпас бол, төртөн саадакты өтпөс бол!

Онын учун төлөс улус ас болгон. Төлөс улус көп өспөс.

36. Төлөс

У предка *төлөсов* ежегодно рождались дети, дети не останавливались – умирали. Төлөс постоянно проклинал:

– Почему мои дети не живут? Когда Дьайаачы все живое чтобы жили создал, мои дети почему не проживут жизнь? Когда создания создает Дьайаачы, зачем без жизни создавать?

Предок төлөсов шаманил, призывал Эрлика выйти на поверхность земли. Эрлик в ответ сказал:

– На почётное место у очага твоего выйду.

Тёлёс стал ждать. На почетном месте сидя, стал ждать, когда, на почетное место у очага вышел седовласый человек с бородой до пояса:

– На белый свет выходить не положено [мне], зачем на поверхность земли вызывал? – спросил.

Тёлёс:

– У созданий Дьайаачы жизнь ты забираешь. Зачем моих детей умертвляешь, их жизни зачем забираешь?

Эрлик:

– Ты тоже всегда охотишься. Когда ты олениху застреливаешь, дитя её сиротеет, когда дитя её застреливаешь, мать осиротевшей остается. Вот такой закон.

Тёлёс Эрлика за пояс крепко схватил. С Эрликом бороться стал. Эрлика из земли до пояса вытащил, Эрлик тёлёса в землю до пояса втянул. Их обоих силы равные. Эрлик сказал:

– Тебя страшнее на поверхности земли ничего нет. Пусть [твоего рода] будет не больше шестидесяти луков, пусть [твоего рода] будет не больше сорока луков!

Поэтому людей из рода тёлёс было мало. Род тёлёсов не множится.

37. Кыпчактар

Кыпчактар сары сойондорло жуулашкан. Сары сойондор жендиреле, алтайдан барар алдында айдала барган:

– Кызыл талдын бажы тенгери чыкканда, кара адым куйругы жерге түшкенде, кызыл көстү кыпчактан өчүм албай калбазым.

Онойып айдып, озор талды төзинен кезип, адын куйругын кезип койоло, жүре бергендер.

37. Кыпчаки

Кыпчаки с желтыми сойонами воевали. Желтые сойоны, проиграв войну, перед тем как уходить, сказали:

– Когда красного тальника верхушка к небу поднимется, хвост черного коня моего до земли опустится, красноглазому кыпчаку отомщу непременно.

Так говоря, они тальник у основания срезав, коня своего хвост отрезав, ушли.

38. Кыпчактар керегинде

Кыпчак улус оозында жирме беш јашка ла једеле, түгенер. Оны өтпös болкалан. А је онон озо жүрген. Онын кийнинде жирме беш јашты өтпös болуп. Јангыс ла болчок карган кижии артарда, ол карган јаанагы бошойтон алтында айткан деген: «Је слер эмди мен јыгылкалзам, јанеерзем, кийнинде, слер меге андый јаан ташуур јазап бергер, ого толо аракы ургар, ого толо, тепшиге толо эт салыгар – көстöp айткан. – Онын бастыразын слер јазап салыйаар. Јаан кижиге барала, мен айдарым, сураарым. Эткен-туткан кинчегии бар да болзо, мунын учы-түби, учуры, öйи јеткен бе деп. Барып жалынып, јайнап, ол кижинен бажырып сураарым. Ол кижии јöp берзе, укса, јердин үстинде öлүм токунаар, кыпчак улустын. А ол јерде ол кижии јок болзо, төгүн болзо, ол тушта айдар неме јок».

Је бар деген, барын бар ошкош. А байа јер-телекейди айлан жүрүп, камык улусты кырып жүргенде, акту да кижилерди öлтүрген не, көп жууга жүрген улус. Ойиндо јажына камык албатыны јер-телекейде кырып, үс турала албаты[ны], ондый öспös бол калала кыпчак улус. Анан јангыс карган јаанагы јанар бажында айдала, барган кийнинде, анан улус жүрер болуп, анан кыпчактар ойто кижии болуп, бутка тур келен улус не.

38. О кыпчаках

Люди из рода *кыпчак* раньше едва двадцати пяти лет достигнув, умирали. Стало так, что этого [предела] не переходили. А раньше [они долго] жили. После этого за двадцать пять лет не переходили. Когда один лишь старый человек остался [т. е. старая бабушка осталась], та старая бабушка перед кончиной сказала, говорят: «Ну вы, когда я упаду, вернусь домой, тогда вы мне такой большой *ташуур* изготовьте, в него дополна *аракы* налейте, туда же полный *тепиши* мяса положите, – сказала. – Все это вы ладом положите. Великому человеку [богу] придя, я скажу, спрошу. Если есть [кыпчаками] содеянный-совершенный грех, то этому время окончания-завершения пришло ли? Придя [к нему], умоляя, прося, этому человеку кланаясь, буду просить. Если тот человек согласие даст, послушает, на земле смерть у людей из рода кыпчак прекратится. А если в том мире того человека [бога] нет, если это ложь, тогда говорить не о чем».

Ну [бог] есть сказали, признак того, что он есть, есть, кажется. А когда [война], всю землю и мир обойдя, [*кыпчаки*] множество людей уничтожали, безвинных людей тоже убивали же, на многих

войнах участвовавшие люди. Потом во все времена множество народа истреблялось, уничтожалось, поэтому люди рода кыпчак перестали размножаться. После этого, когда единственная старая бабушка, [оставшаяся из этого рода], перед уходом [из жизни] попросила выполнить ее волю [и когда люди выполнили то, о чём она просила], люди стали проживать долгую жизнь, кыпчаки вновь [многочисленными] людьми стали, снова на ноги встали.

39. Тумат кыпчак керегинде

Тувиния јаар улус јайгыда неге барар, магазиндагылап Кош-Агаштын. Анан ары барала, магазиндеп, пастыхтар атла бар туран. Анан бир Топчы деп атту киж, ол киж бойы не киж, тумат кыпчак. Олор андый кандый да кезем тилдү, башка-а, башказы танылтурар не. Анан ол кижини айткан дийт уулдар кожо јүрген, ол киж тал бар ўзаларда: «Бу јердин талын ўспес, тийбес деген. Онын талын кайтанаар?» – деерде, «Је, чорт, кереги ле јок неме айдыжар, дийт ле дийт, кайдаар ол!» – дейле, барып ўзе алала, келеле ады баспай турарда, адын чыйт-чыйт этире камчылаарда, ат кал чыклап, кал чыклайла, ол киж јерге кел тўшеле, бажынын тал ортозына јетире јерге киреерен дийт. Кандый јымжак јер. Анда ла бошокалбай аа. Јанында канча киши ўезин айдыкелбей. Је ол неме айлы неме. Је јаан улустын айтканын киши тўней ле угар керек. Је ол јаш уулдар дийт ончозы, а ол бойы јаан дийт.

39. О тумат-кыпчак

Из Кош-Агача люди летом ездили в Тувинию в магазины. Пастухи туда ездили на лошадях, заговаривались. Потом один человек по имени Топчы на лошади [поехал], тот человек был человеком из рода тумат-кыпчак. [Тумат-кыпчаки] они какие-то резкие на слова, [от других] отличаются, отличие их узнаваемо. Потом, когда тот человек [по дороге] сорвал тальник, парни, которые вместе с ним ехали, сказали: «Этой местности тальник не рвут, не трогают. Зачем этот тальник [вам]?» – спросили. «Ну, чёрт, не нужные вещи говорят, скажут, говорят да говорят, что [с того] случиться!» – сказав, сорвал, [потом] когда конь его не пошел, коня «чыйт-чыйт» хлестать стал, конь встал на дыбы, вздыбился, тот человек на землю упал, до половины головы в землю ушел, говорят. Какая мягкая земля. Там же скончался, конечно. Рядом с ним было несколько людей, они все приехали и рассказали. Ну это что за порядки такие. Но к сказанному

[предков своих] все-таки человеку прислушиваться надо было бы. Но все, кто вместе с ним ездили, молодые парни, говорят, а он сам старше их, говорят.

40. Ол тумат улус база андый да

Ол тумат улус база андый да. Тумат улустын ол байа азыраалан да уулы болзо, кел јадарда, кийнинде ол јаандары айткан деген, өлөр алдында сөзин айдынарда: «Је канай да јүрсее, уураарды таштабаар, балам, – деген дийт. – Уурдап јүреер, ураар таштабаар».

Олор уурдап келен малын бойын сойбос эмтир. Онон өскөн малын сойсо, ол кинчек болбос дийт. А көрөримде дезе, уурдап та келгенин сойгылаган деп көрдим. Оо, калак!

40. Те люди из рода тумат тоже такие ведь

Те люди из рода тумат тоже такие ведь. После этого старейшины из рода тумат перед смертью даже своему приёмному сыну [так] сказали, говорят: «Как бы вы ни жили, воровство своё не бросайте, дети мои, – сказал, говорят. – Воруйте, воровство свое не бросайте».

Они сворованный скот не закалывают, оказывается. От него размножившийся скот закалывают, тогда греха не будет, говорят. А замечала, что и сворованный закалывали, видеть довелось. *Оо, калак!*

41. Кыпчактар

Котон кыпчак деген сөс ол мындый кыпчактар дийт. Байла, тўнгилеп бар јадала, база чактан артарда, јаныс малын өлтүреле: «Ме, јалын ји – јалчы кыпчак бол, јардын сен ји – јарынчы кыпчак бол, ме, учазын ји...».

Ол учазы – (јайат деп тран) јайаазы деп айдар. Мен јайат кыпчак.

Котон дегени, котон деген сөс ол бистин улус айдар, кыймачы кыпчак деер эмезе көдөнчи кыпчак деер. Ол оны дезе база бир улус котон кыпчак деп койон ол. Көдөнчи, кыймачы кыпчак, котон кыпчак деп тураны – јаныс кыпчак ол.

Јаныс мындый кыпчак бар дийт. Ол байа агаш-ташту јерге табалан бала ба, таштајан, јуу-чактан арткан ба. Кайдан да таап азыраалан тумат деп кыпчак бар.

41. Кыпчаки

Словом *котон кыпчак* о таких *кыпчаках* говорят. Видимо, когда [они] почти на грани исчезновения были, оставшись от разорительной

войны, единственного коня заколов, [его мясо между собой делили]: «На, хребет ешь – *дьалчы кыпчак* будешь, плечо ты ешь – *дарынчы кыпчак* будешь, на, крестец ешь ...».

Тот крестец – (род *дьайат*) называют *дьайаазы*. Я *дьайат кыпчак*.

Словом *котон*, как говорят наши люди, *кыймачы кыпчак* или *кёдёнчи кыпчак* названы. Это какие-то люди назвали *котон*. Именуемые *кёдёнчи, кыймачы кыпчак, котон кыпчак* – это один и тот же *кыпчак*.

Только такой *кыпчак* есть, говорят. Он то ли в лесу найденный ребенок, то ли брошенный, то ли выживший в войнах и сражениях. Откуда-то найденный и возвращённый *кыпчаками тумат* есть.

42. Жалан деп сёбктин учуры

Качан да јердин үстинде јалан ла кин албаты болгон эмтир. Жалан сёөктү апшыакта десе 9 уулдар ла 9 келиндер болгон. Уулдары анчы улус. Келиндери десе айыл ичинде иштенер, уй саар ла мал азыраар. Келиндери бала тапса токтобос, јылдын ла өлөр.

Бир катап 9 уул андап барарда, (апшыакты «өлзин» деп [келиндери] шүүп туратан) апшыакты азырабай кыйнап турар болгондор. Айдарда, апшыак десе, Кудайына бажырып алган турар боло берген. Тенериден апшыак алгар сайын ла эт түжер. Апшыак ол этле тойо ажанып алар боло берди. Келиндер десе: «Бистин тапкан балдарыбыс өлүп турганы – ол апшыактын алгажына этке солуп, јип туру» – дежеле, терен оро казала, билбес эдип бөктөп салгандар. Апшыактын өлөтөн күни 40 күн арткан.

Апшыак көрбөс аразынан бозогодо каскан орого түжеле, чыгып болбой, мынайта айтты: «Өлөтөн күним эмди де узак јок болгон, мени күниме јетирбей, өлтүрип турган болзогор, мынан ары өрө өспөгөр. Төртөнгө једип, төмөндөп јаттар. Одуска једип, орылып турлар» – деп айдала өлгөн. Айдарда, эмди јалан сёөктү улус 40 јетсе ле, өлөр, өрө өспөс болуп калган. Уулдардан бир ле уул арттар, көп уулдар өспөс. Кыстары десе, өскө сёөктү улуска барза, јаранар деп, јүстерге барбай, өскө аймакта улуска баратан. Јаландар өскө аймакка барза, јараар.

42. Значение рода дьалан

Когда-то на земле сплошь единый народ был оказывается. У старика из рода дьалан было 9 сыновей и 9 снох. Сыновья были

охотниками. Снохи по дому работали, коров доили и скот кормили. Дети, рожденные снохами, не задерживались, ежегодно умирали.

Однажды, когда 9 сыновей отправились охотиться (снохи замышляли, чтобы старик «умер»), старика не кормили, мучили. Тогда старик *Кудай* своему стал молиться. С неба старику при каждом молении мясо падало. Старик стал этим мясом досыта питаться. Снохи же: «Нами рожденные дети умирают – этот старик своими молитвами [их] на мясо обменивает, и кормится», – так сказав, глубокую яму выкопав, чтобы незаметно было, сверху прикрыли. Старику до дня смерти оставалось 40 дней.

Старик, не заметив, упал в яму, выкопанную у порога, и не сумев выбраться, так сказал: «До дня моей смерти и теперь недолго оставалось, раз меня, до [того] моего дня не дожидаясь, убить захотели, [то] дальше не растите. До сорока дойдя, вниз падайте. До тридцати дойдя, болеть будете» – так сказав, умер. Так, теперь люди из рода *дьалан*, дойдя до сорока, умирают, дальше не поднимаются. Из сыновей один лишь сын остается, парней много не бывает. Дочери, если в другой род замуж выйдут, то расцветают, потому за [людей из рода] *дьос* не выходят, в другие районы замуж выходят. Когда [люди из рода] *дьалан* в другой район уходят, одобряется.

43. Күзен сёбктин учуры

Күзендерди Кудай јайаарда, карам болзын, бай болзын, «бир акчадан мун акча этсин, бир буудайдан бир кыра аш алзын» деген. Онын учун олор карам, бооду улус болгон. Байырга ла сүүйтен укту албаты болгон дежет.

Бир катап энези балдарына отко теертпек быжырып саларда, балдары, теертпекти чыгарып турала, согушкандар. Онон оны кудай көрөлө айткан: «Күлдү теертпек тартышкан – күзендер болыгар!» – деп адаган. Күзендер ле јүстер алыжар учурлу. Түрген укту ла бооду укту јараган.

43. Значение рода кюзен

Когда *кюзенов Кудай* создавал, пусть скупые будут, богатые будут, «из одной копейки тысяча денег делают, из одной пшеницы одно поле пшеницы получают» сказал. Поэтому они скупые, медлительные люди были. Обогатиться лишь любящий народ был, говорят.

Однажды, когда мать детям своим в очаге *теертпек* пекла, дети, *теертпек* вытаскивая, подрались. Потом это *кудай* увидев,

сказал: «С золой *теертпек* раздиравшими *кюзенами* будьте!» – так назвал. *Кюзены* и *дыюсы* могут жениться. Родом быстрые и родом медлительные сошлись.

44. Мышлак жайзаннын суды

Жайзан кижиде бойынын ойинде база бойынын законы болгон ло дийт. Революция болордон озо байа айрылышкан улусты да судтаптран дийт. Онон кем, эм ол Айылдашев Кабайчы деп кизи, бабушказы Куйкачы болгон. База Сетерлуге, туку өрө жаткан. Жанар ла дийт ол келин, жанар ла. Онон мыны [Кабайчыны] дезе жайзанга угускан туру. Ойинде дезе та канча да сабу ба, айса камчы ба [сабайтан болгон]. Учунда же сабабаган дийт. «Мынча сабу, мынча камчы берер, жадарын ба эм? Жадар болзон – бербес, жатпас болзон – сабалган жириин». Ойинде оморды онойдо жөптөштир көйөн дийт.

44. Суд зайсана Мышлак

У зайсана в свое время тоже свои законы были, говорят. До революции разводившихся людей тоже судил, говорят. Потом кто же, теперь это, человек [по имени] Айылдашев Кабайчы, жена его Куйкачы была. Также в Сетерлю, там вверху жили. [Жена всё время] уходила [возвращалась к родителям, не хотела жить с ним], все уходила. Потом об этом [про то, что творилось в семье Кабайчы] доложили зайсану. После чего сколько-то раз розгами или плетью ли [должны были высечь]. В конце, говорят, не стали его сечь. «Столько розгами, столько плетью высечь, будешь жить теперь? Если жить будешь – не высекут, не будешь жить – порку получишь». После чего их так к согласию привели, говорят.

45. Бу кизи канатту эмтир

Жаанам куучундап турган болгон не. Көжөө улус дезе коршту женил, ондый иштенкей, жүгүрүк улус болгон. Мен жаандарымнан ук жүрөтө деп не. Омордын ортозында дезе не канатту кизи болгон деп. Онон ол ло Кадын ичинде омор жаткан не. (Ол эм Ондойдын бу бир аэропорт болды не, жаан жагы туралар кайда жолдын үсти жанында? Ол ло онон ашпарзан не, ондо омордын [жаткан жери] не. Кайынчдыдөн, ол дөн Сорулу Эжик дептран, ондо жаткан. Кадыннын жарадында жаткан не. Кадыннан башка суу база айрылып жүрөтө дийт, адын айтран ла болгон, мен ундукойдым). Ондо жаан жалан бар. Ол улус ого дезе маргыштран болгон. Онон ол улус дезе, ол кизи маргыжарда, жаантайын ла дезе жүгүрөрдө ле, озо жеткелтран не. Көрөр болзо, бу

кизи дезе колтыгынын алдында канатту эмтир не. Онон ол канадын жайала учтран, онын учун озо келтран (каткырат).

Онон ол канатту кизи бир катап же андап барган. Кошту жанмыр, мөндүр, суу, мөндүр жааган дийт. Онон байагы кизи айлына келеле, «Отты жаанада сал» – деп, үйине айткан. Онон ол отты жаанада саларда, үйин айткан дийт: «Сен ол көжөгөнни кийинне киреле отур, мен кургадынарым, сен, дезе, көрбө» – деп не. Онон үйи (как всегда, үй улустар любопытный не) көжөгөнни аржанынан бажын чыгарала көрийерде, байагы кизи колтыгынын алдында канаттарын чыгара жайала не мынайып, кургат турган отко. Онон мынай көрийеле, айткан дийт: «Мен сени көрбө деп айттым не, сен не көрийдин» – дейле, жадала өлөрөн дийт. Же вот ондый.

Көжөө улустар коршту чыйрак, жүгүрүк, ондый базыткыр улус, иштенкей, женил не. Учунда ондый кизи болгон учун, ондый дептран не. Же чын да болор не.

45. Этот человек с крыльями, оказывается

Бабушка моя рассказывала. Люди из рода кёжөө очень легкие [на подъем], такие работающие, быстроногие люди были. «Я от стариков своих слышала, – говорила [бабушка]. – Среди них ведь крылатый человек был будто. Они ещё в бассейне Катуня жили (Это теперь, где раньше в Онгудае аэропорт был, где большие новые дома, выше дороги? Вот там если перевалить, там их место. В сторону Кайынчы, в ту сторону Сорулу Эжик называется, там жили. На берегу Катуня жили. От Катуня еще одно русло реки было, говорит, название говорила, я забыла). Там есть большая поляна. Эти люди там соревновались. Потом эти люди, и тот человек, когда соревновались, он всегда, когда бегал, раньше всех прибежал. Оказалось, что этот человек под мышками имел крылья. Еще он летал, расправив крылья, поэтому вперед всех прибежал.

Потом тот крылатый человек однажды отправился охотиться. Очень сильный ливень, град, дождь, град был, говорят. Потом тот человек, вернувшись домой: «Огонь сильнее разожги», – так сказал жене. Когда огонь сильнее разожгли, жене сказал, говорят: «Ты найди за тот занавес и сяди, я буду сушиться, ты уж не подглядывай», – сказал. Потом жена (как всегда, женщины любопытные же) из-за занавеса голову просунула и глянула, тот человек из-под мышек крылья свои расправив так, сушил на огне. Потом [он] так посмотрев, сказал, говорят: «Я тебе сказал же не подглядывать, зачем ты подсмотрела», – так сказав, упал и умер, говорят. Ну вот так.

Люди из рода кёжөө очень шустрые, быстроногие, такие быстрые на ходьбу люди, работающие, легкие [на подъем]. В роду такой человек был, потому что, так говорят. Ну и правда, может быть.

46. Жадаачы Кадран керегинде

Кадран деп сойон кижы, жадаачы кижы дийт ол. Бу жерде жаткан. Ол эм аарчы бербеем айылдарды түндү-түштү ол айылдарды жадыр жадып, байа аарчызын-курудын жыдыдып жадар неме дийт. Анайла жадар, ойндо өскө жерге жаабас. Байагы ла бербеем айылга, байагы ла кыжыгы куурган айылдарга жаадыр жадар неме дийт ол. Онын кийинде байагы күлүк анай жадарда, байа жайзандарга комудал болгон дийт, темичилер, жайзанга. Байагызы десе, жадазын онын блаар деп барза, жадазын оодып-оодып, сууга чейеле, ичалан отуры байа күлүк. Ойндо анан ол бойы жада бол калан эмди. Эм ол база ла нетсе, база ла анай жадалап жүрер. Онын кийинде анан байагы Кадранды акыр ол канайткан немезин туру?

Мынан бу Сойон жери дөөн арбалап барган улус эмтир. Ойндо байа Кадранды ээрталала, барган эмтир, ол гран ары жанын дөөн. Эм гран ары жанында Сойон жер дөөн. Ойндо анда Шапшаал деп тайга бар. Ол тайганы ажып баратан жер болтыр. Ойндо байа ажып туруп барган.

Ойндо байа арбазын эжин садып-эштеп алып. Байагы Кадраннын камчызы болгон эмтир, андый жазап койгон жакшы аттын камчызы. Байа Сойоннын сайыды сураган туру: «Камчын меге береле, бар» – деп. Байагы күлүк бербеем онызын. «Сени мен Шапшаалдын тайгазын ажырганым болзын» – деп, байа Сойоннын сайыды анай айткан. Анай айдала, байагы Сойоннын сайыды* отурала айткан: «Ийттин жадазы бу камчызында болбой, онын учун бербей турган» – деп. Ойндо байагы Сойоннын сайыды бажын борорто күлле булгап туруп, бажын борорто күлдеген. А байа Кадран отурала, байагы камчызынын сабыла нет туруп, мынайда-мынайда жүзин күлдеген. Мынайда күлдалала, атанган. Байагы камчызын да бербеген байагы Сойоннын сайыдына. Ойндо айткан: «Сени мен ажырбазам, эмди келер кышкыда бир кара киш берерин. Канай-канай ажырый калзам, менен бу жорго карады аларын» – деген. Мынай айткан байагы ла Сойоннын сайыды. Ойндо анай сал ла отуран, сал ла отуран. Ол Шапшаалдын тайгазын үйделеп ажатан жер дийт. А байагы атанып ла жүрерде, Шапшаалдын тайгазы борорып тумантып келен. Борорып тумантып анайла келерде, байагы Кадран десе баштап: «Табыштанбар

ла» – деп, салган ла салган. Туман түжүп ле келзе, камчызыла мынаар бу жаны дөөн жагып салып, база ла анаар ла сала ла бертуран. База ла тун келзе, мынаар бу жаны дөөн мынай салып. Ол мынаар ла көчүп, мынаар ла көчүп. Байа улустары жалынып, ол жаткан. «Тийин берерис, база нени берерис».

Анайып ла Шапшаалдын бажына чык келген. Байа тайганын кырына. Үйделебен де. Көрзө, Шапшаалдын бажында туман да жок, жааш та жок, чорт то жок. Ары көрзө, байа Сойоннын сайыдынын жери жагыс ла кара туманла тур калан. Күс неме болбой, жагыс ла коркышту туман тур калан. Ойндо келеле, кийинде угар болзо, байагы Сойоннын сайыды айылдары кар жаайла, жыга жаайла. Ойндо кийинде айтыр жадар деген, адын келип алзын деп, байагы Сойоннын сайыды. Ол Кадран деп кижы андый кижы дийт ол. Ол Кадраннан коркышту коркор дийт улус. Сураган ла немезин бер жадар на. Ол кара адын алган, та албаан. Анайткан неме деген. Ол жадаачы улустар андый неме болор озогы.

46. О заклинателе погоды Кадране

Кадран – человек из рода сойон, заклинатель природы, говорят. На этой земле жил. Он *айылы*, не давшие [ему] *аарчы*, ночью и днем заставляя заливать [дождём], их *аарчы-курут* подвергал гниению, говорят. Только [над этими айылами] так было, а в других местах не лило. На тот же не давший *айыл*, на те же раздражающие его *айылы* заставлял дождю лить говорят, он. После того, как тот *кюлюк* такое вытворял, до зайсанов жалоба дошла, говорят, до чиновников и управляющих. Эти же, когда отправились отбирать у него *дыада*, тот свою *дыада* расколов и размешав в воде, выпил, и сидел тот *кюлюк*. После этого он сам стал *дыада*. Теперь он также заклинал ходил. Потом с тем Кадраном что сделалось, что же было?

Отсюда на сойонскую землю за ячменем поехали люди, оказывается. Того Кадрана вместе забрав, отправились, оказывается, на ту сторону границы. На сойонскую землю по ту сторону границы. Там есть тайга Шапшал. [Поначалу] ту тайгу надо было перевалить, потом прибыть на ту землю. Так переваливая, ехали.

Потом закупили ячмень. У того Кадрана плеть была, оказывается, такая разукрашенная добротная плеть для коня. Сойонский господин спросил: «Плеть свою мне отдай и поезжай», – сказал. А тот *кюлюк* не отдал ее. «Тебе я Шапшал тайгу чтоб перевалить дал», – так тот сойонский господин сказал. Так сказав,

тот сойонский господин, сидя, выговорил: «Пса этого *дьада* в этой плети, наверное, поэтому не отдает», – так сказал. После чего тот сойонский господин в золе голову свою так вертел и осыпал, чтобы голова его серым стала. А тот Кадран сидя, концом той плети двигая, так лицо свое вымазал в золе. Так вымазавшись золой, тронулся. Ту свою плеть не отдал сойонскому господину. Потом сказал: «Если тебе я не дам уйти, в будущую зиму [шкуру] одного черного соболя дашь. Если как-то пропущу я, у меня этого черного иноходца возьмешь», – сказал. Так сказал тот сойонский господин. Потом так и поехали, так и поехали. Ту Шапшал тайгу непременно с остановками на отдых переваливают, говорят. А когда только двинулись в дорогу, Шапшаал тайга затянулась серым туманом. Когда серым туманом только затягиваться стала, тот Кадран сначала: «Не шумите», – сказал, всё ехал и ехал. Как только туман опускался, плетью своей в ту сторону помахивая, также дальше продолжал ехать. Когда опять сгушался, в эту сторону так делая. Он [туман] то туда переводя, то сюда переводя ехал. Люди же его молились, чуть ли не умирая. «Белку дадим, или еще что-нибудь дадим».

Так на вершину Шапшаала поднялись. Той самой тайги. Не отдыхали даже. Смотрят, на вершине Шапшаала тумана нет, ни дождя даже нет, ни черта нет. Туда посмотрев, увидели, что земля сойонского господина черным туманом затянута была. Видать, осень была, совсем страшный туман стоял. Потом, позже услышали, что у сойонского господина *айылы* снегом завалило, когда пошел снег. Потом [сойонский господин Кадрану] передавал, говорят, чтобы он приехал и коня своего, забрал, тот самый сойонский господин. Тот человек Кадран такой человек, говорят, он. Этого Кадрана люди сильно боялись, говорят. Все что попросит, давали. Того черного коня то ли забрал, то ли не забрал. Такое было, говорят. Те заклинатели погоды такими были в старину.

47. Бөкө

Алдында бу жерде жаан-жаан улустар куучындажып отуратанын угуп туратам, ол та Чуй ичинде, та Ондой ичинде, билбей турум. Мындый ла керек болгон дежетен.

Бир байда жалчы болгон. Жаантайын ла атка агаш төрөпчилеп турар, жайы-кыжы иштенип ле жүрер.

Байагы кижиде бир күн төнгө агаш тартып отурарда, адынын бели сына берген. Бу күлүк дезе атты агашла кожо көдүрип,

төнгө алып чыктыр. Бойы дезе карган турган: «Төстөк чыкпас немези өлө берзе, төртөн салкой деп айдар эмей». Онын кийинде бу күлүк чыбык чийбей кажы барзын.

47. Силад

Прежде на этом месте к разговорам беседующих между собой старых-старых людей прислушивался я, это [дело было] то ли в долине Чуи, то ли в долине Ондоя, не знаю я. Такое дело было, говорили.

У одного богача наемный рабочий был. Все время конем деревья вывозил, летом и зимой всё работал.

Когда тот человек однажды на холм дерево вывозил, у лошади спина сломалась. Этот *кюлюк*, лошадь вместе с деревом подняв, на холм поднялся. Сам же ругался: «На сопку не поднимающееся его нечто, если помрет, сорок рублей [должен], так скажет ведь». После того этот *кюлюк* порку получил, конечно.

48. Тыбыкы кам

Ол кижиде жаан кам кижиде болгон. Онын баштапкы үйиде дезе иркит сөөктү кижиде болгон. Оны та кайдан алган, же билбесим. Ол коршту не кижиде болгон дейт, ачынчак, күректе, жаман кылыкту, кыйгас кижиде болгон. Онон ол Тыбыкы деп кижиде андап барар коршту анчы кижиде болгон дейт. Ол тан-түниле турала, белетенеле, огын эжин үзе кайнадала, корголжынды кайылтала, огын үзе урала, соодоло, үзе жазайла, салала, бар жатса, ол экүзи, эмеен-өгөөн улус түнге төрт катап согуш бар келтран дейт. Онон ол үйиде арбантран: «Жадыны тонгон уй ошкош неме, жадын жатпас, тан-түниле жүр отурар» – деп, оной арбанар дейт.

Онон ол үйиде дезе ийнек качып турат не, бир кезикте ойлоп, туура, оной турза ол ийнекти жаба жедежеле, арказынан тиштезе, ийнек огырийтран болгон дейт. Коркыш ондый кижиде болгон, күркет. Онон ол [Тыбыкы] оны таштаарга ла турган болгон. Онон ол үй кижини таштаган не. Иркит сөөктү кижини таштайла, төөлөс сөөктү байдын кызын бар кудалаган. Байдын кызын кудалаарда, ол бай дезе жыдындап, оны анай айткан: «Кам неме деп келген болзон, Короты бажында жыш аралды бар жок эткой!» – деп айткан не. Онон ол кижиде айткан: «Же, тогус күннин бажында көр турар» – деп. Бастыра жоткон, кара жоткон келеле Коротынын бажында жыш арканы үзе кодоро соголо, корум таш эткойон.

Экинчи катап келерде дезе, айткан не: «Үч жыл мынан озо јер дөөн жүреерен беш сары байталым бар, оны барып айдакел» – деген. Онон айдакел деерде, «Үч күннин бажында көрөр» – деген. Үч күннин бажында көрөрдө, сары танда не улустар, беш байтал кел јаткан не. Кел јадала, анча-мынча бирүзи жыгылган, онын ортозында база бирүзи, база бирүзи иргееге келип жыгылган. Экүзи келип чакыга турөөрөн. Турөөрөрдө онон [Тыбыкынан] улус сураган не: «А слер оны не оной эттеер?» – деерде, айтран: «Анча-мынча ыраакта жыгылганын ийт-куш јизин деп, ортозында жыгылганын јокту-јойу јизин деп, бериги жыгылганын бойы јизин деп, экү чакыга турөөрөннн дезе не Үлген-кудайга тайзын деп, мүн жүрзин деп эткем» – деп, оной айткан дийт. А ол кей-кебизин неме не. Не де эмес, үч байтал эмес, көрүнеле ле јоголкалтран.

Үчинчи катап келерде айткан дийт мынайла айылда отурала: «Је коршту кам неме болзон, билеечи-угаачы болзон, тын неме болзон, бу оттын аягында эргектин бажынча таш көрүн јаткан, оны орбула тийдирбей, чыгар бер» – деген.

Ол дезе камдап баштаган не. Онон камдап баштаарда, онын ла јанында јаантайын жүртран кижн болгон (онын адын ундыкойдым), оной ичип алар кижн дийт, аракынан ич алар үй кижн, јаанырак үй кижн, онон ол көр отурала, айткан дийт: «О-ой, ол ло күдүрди, күжүрди, кара ташты казыкла канайдарга жүрет не?» – деп, анай ла айдарда не, орбула үстинен мынайдарда ла не, таш айу болуп огурала, чыга конкелен не. Онон мындый јоон таш киис айылдын ичине турөөрөн. Оны дезе чыгарар арга јок. Киис айылды бузала, өскө јерге тутлаган. Онон ло коркыйла ол төөлөс сөөктү бай дезе кызын берген не. Кызын береле, кийбес бөркин кийдиреле, курын курчап, тонын кийдирип, тоннын курын курчап, үзе кептеп, кызын берген дийт.

Онон оной ло турганча, ак јандулар келген не, јарлыкчылар кел баштаган. Онон оны кам неме деп өртөп-эштеп, сүрерге тран. Көрмөс сүр турус деп, ол кижиге кел табарлаган. Ол кижиге кел табарарда, онон бала-барказын өлтүрерге једотуран болгон не. Јарлыкчылар оны истеш ле тран, истеш ле тран, тыш бербей, өлтүрерге једерттир не оны. Једеерде, бу кижн уездтин, Јаш-Турадагы (эмди Бийск) уездтин јаанына бичик бичиткен не. Бойы бичик билбес, улуска бичиделе, апарган. Апарала айткан: «Мен мындый-мындый јайалталу кижн. Бу јарлыкчылар келеле, мени өлтүрерге једеерди, өртөп јат, мынай јат, тыш бербей јат. Эм канайдатан? Канай-канай болужаар?» – деп, берерде, ол улустар ийген не. Чыгартулу улустар ийеле, көрзин

деген не ол кижинин јайалтазын. Јайалтазын көрзин деерде келеле, ол кижн көргүскен не. Көргүзерде дезе олар барала айткан. Барала айдарда, уездтин јааны, јойпоны ого колына бичик берген. Ол кижн ар-бүткеннен јайалталу мындый кижн, онын јайалтазы бойында жүрзин, оны тийбезин, өштөбөзин, өлтүрбезин деп бичик берерде, бу немелер кайдан болтон, болбоон. Анайтраарда бир күн ол түнүрин дезе Күрен деген туу бар деп айтты, (ол Күрен деген тууны эмди кем де билбес ошкош не) ол туунын кырына апар суукойон. Суукойордо онын түнүринен тенериге солоны сапталкалан не. Онон ол тогус күнге турган ол солоны. Турарда дезе, јарлыкчылар көрөлө: «Кудай Быркан түшкен!» – дешлеп, мүргүп сал ла берген, сал ла берген. Анан барала тогус күннин кийнинде, онынчы күнде алалан ол оны [түнүрди]. Алалала түшкелен, јоголкалан.

Онон дезе јарлыкчылар келерде, ол ло байагы аракызак эмее отурала база ла оларды айткылаган: «Кошту Кудайга бүттран јарлыкчы немелер болуп турарында Тыбыкынын түнүрине тогус күнге мүргүгилегенинди билерин бе, јок по?» – деген не. Оной айдарда дезе, байа немени чыбыктаган, төртөн чыбык берген. Талбырада чыбыктакойон. Бастыра бойы көк, канча күн онтоп-сыктап јаткан дийт, ол кижн.

Онон бир күн Чамал ичинен Тыбыкыны камдадып кижн келген. Кижн келеле, онын түнүрин башка апартран не, ол башка кижн болуп бартран. Өскө кижн келеле, атту апаран, ол түнүри жүреерен. Онон бойы дезе јойу арткалан. Онон айткан дийт: «Је слер жүреерер, мен бойым јет барарым» – деп айткан. Анан энгерде јеткелен не ол кижн, Чамалга јеткелен. Чамал ичине јеткелеле, ол кижинин айлына камдаган. [Айылдын] ээзи бастыра чегенди үзе аскан, анан аракы ичирген эмтир. Байа аракыны ол кижн бойы ичеле не, Тыбыкыны токтокойон. Анан дезе ол кижн жүреерен, та канайып барган, кем де көрбөөн. Онон бир кижн ол айлына јет браадарда, ойто Коротыдөөн кел јадарда, бир кижн јолой көр койон эмтир, Тыбыкы дезе күрен айу миналан бар јаткан деп. А ол Чамалдагы кижн онон ойто бурузын алынган, түнүрин экелген, јайнаган, бастыра јастыразын таштазын деп сураган. Ойто ал камык неме. Төлүге түшпей аа. Ондый болгон деп туру.

48. Шаман Тыбыкы

Тот человек большим шаманом был. Его первая супруга была из рода *иркит*. Её откуда взял, не знаю. Она очень таким человеком

была, говорят, вспыльчивым, грубым, с плохим характером, скупым человеком была. Тот человек по имени Тыбыкы охотиться ходил, очень сильным охотником был, говорят. Он на заре-ночью вставал, готовился, пули свои варил, свинец растапливал, пули свои все отливал, охлаждал, все приготовив, складывал, и, перед тем как отправиться, они вдвоем, жена с мужем за ночь до четырех раз могли подраться, говорят. Потом эта жена его бранилась: «Ты как корова, у которой стойло замерзло, спокойно полежать не можешь, ночью, до утра [не дожидаясь,] уходишь», – так ругалась, говорят.

Ещё та жена, когда корова убежала, иногда в сторону отбегала, тогда она корову догнав, когда за хребет кусала, корова ревела, говорят. Очень такой человек была, грубая. Потом он [Тыбыкы] с ней всё расстаться собирался. Потом ту женщину оставил же. Человека из рода *иркит* бросив, дочь богатого человека из рода *тёёлёс* направился сватать. Когда дочь богача сватал, тот богач, хорохорясь, ему так сказал: «Если ты, шаманом себя называя, пришел, дремучий лес в верховье Короты находящийся уничтожь», – так сказал же. Потом тот человек сказал: «Ну, девять дней спустя смотрите», – сказал. Ураган, черный ураган придя, весь дремучий лес на верховье Короты с корнями вырвав, в гряду камней обратил.

Когда [Тыбыкы] во второй раз пришел, [богач же] сказал: «Три года назад по земле побродить ушедшие пять моих кобылиц есть, их пригони», – сказал. Когда сказал пригнать, «Через три дня смотрите» – ответил. Когда люди через три дня в желтую рань посмотрели, пять кобылиц шли. Пока шли, несколько вдали одна [намертво] упала, также посреди дороги еще одна, еще одна у *айыла* упала. Двое, придя, встали у коновязи. Когда встали, [у Тыбыкы] люди спросили: «А вы почему это так сделали?» – когда так спросили, говорит: «[Кобылицу] вдали упавшую собаки-птицы чтобы ели, посреди дороги упавшую чтобы бедные-пешие ели, поближе упавшую сам съел, одну из двух, приставших к коновязи, Улгень-кудаю в жертву принес, а на второй сам чтоб ездил, так сделал», – так сказал, говорят. А это были бесплотные призраки. Ничего не было, ни трех кобылиц не было, [это было] видение, показавшееся и исчезнувшее.

Когда [Тыбыкы] в третий раз пришел, [богач,] сидя, так сказал, говорят: «Ну если ты сильный шаман, если ты знающий-видящий, силен ты, у очага с большой палец камень на виду лежит, его, не задевая колотушкой, достань», – сказал.

Он начал камлать. Когда начал шаманить, возле него всегда

находившийся человек был (его имени не помню), такой пьющий человек был, *аракы* выпивающая женщина, пожилая женщина, она, наблюдая за этим, сказала, говорят: «О-ой, что колом сделать хочет с той глыбой, черным камнем?» – так только сказала, [Тыбыкы своей] колотушкой сверху провел лишь, и камень, как медведь, заревел и выскочил. Потом такой большой камень внутри войлочного *айыла* возник. Его вытащить невозможно было. Войлочную юрту, разобрав, на другое место поставили. От этого испугавшись, тот богач из рода *тёёлёс* дочь отдал. Дочь [согласившись] отдать, ненадеванную шапку её надев, поясом её подвязав, шубу надев, рукав шубы подвязав, полностью приодетую дочь свою отдал, говорят.

Пока так жили, [люди] с белой верой пришли, *дьарлыкчы* стали приходиться. Потом его как шамана сжечь или прогнать хотели. Говоря, что чёрта изгоняют, на того человека напали. Когда на того человека нападали, до уничтожения его детей-внуков дошло. *Дьарлыкчы* его преследовали и преследовали, покоя не давали, до убийства почти дошло. Когда добрались до него, этот человек в Дьаш-Туру (ныне Бийск) начальнику уезда письмо написать попросил. Сам грамотой не владел, попросив людей написать, повез. Когда привез, сказал: «Я – человек с таким-то даром. Эти *дьарлыкчы* приходили, меня убить хотели, сжечь, что-то [плохое] делают, покоя не дают. Как теперь быть? Как-нибудь поможете?» – когда так просить стал, он [начальник уезда] людей отправил. Назначенных людей отправив, наказал, чтобы узнали какой дар у того человека. Когда сказали, чтобы дар его узнали, тот человек показал. Когда показал, те приехав [начальнику уезда], рассказали. Когда рассказали, начальник уезда, *дьойпон*, ему вручил бумагу. На той бумаге было сказано, что этот человек от природы имеет дар, такой человек, пусть его дар живет в нем, его не трогать, не преследовать, не убивать. Эти же успокоиться не смогли. Тогда однажды он бубен свой на гору Кюрен отнёс. Такая гора есть сказали, (ту гору Кюрен теперь никто не знает, видимо) на склоне этой горы спрятал. Когда спрятал, от его бубна к небу радуга образовалась. Она стояла девять дней, эта радуга. Когда стояла, *дьарлыкчы* увидев: «Кудай Быркан спустился!» – так говоря, молились и молились. Потом через девять дней, на десятый день забрал он его [бубен]. Забрав, спустился, [радуга] исчезла.

И, когда *дьарлыкчы* пришли, та же самая пьющая женщина их ругать стала: «Очень сильно в Кудая верующими *дьарлыкчы* являясь, то, что бубну Тыбыкы девять дней молились вы, поняли вы это или

нет ли?» – сказала. Когда так сказала, ее пороли, сорок раз били. Сильно пороли. Вся в синяках, сколько дней стона и плача лежала, говорят, тот человек.

И однажды из Чемала за Тыбыкы, чтобы камлал, приехал человек. Человек, приехав, его бубен сперва увезли ведь, он [бубен] как отдельный человек отправляется. Другой человек, приехав, на коне увёз, тот бубен его уехал. И сам остался пешком. И сказал говорят: «Ну вы отправляйтесь, я сам прибуду», – сказал. Потом вечером прибыл же тот человек, в Чемал прибыл. Прибыв в Чемал, в *айыле* того человека камлал. Хозяин [*айыла*] весь *чеген* отварил, потом *аракой* угощал, оказывается. Ту араку тот человек сам же выпив, побил Тыбыкы. И тот человек [Тыбыкы] уехал, как он ушел, никто не видел. И один человек, когда он почти добрался домой, когда обратно в Короты возвращался, один человек по пути увидел, оказывается, что Тыбыкы верхом на коричневом медведе ехал. А тот человек в Чемале вину на себя взял, бубен его доставил, умолял, просил, чтобы все его проступки простили. Опять множество всего. В долгу остался, конечно. Так было, говорят.

49. Кайчы Сабранка

Озогыда Алтайда Кырлык Кан-Чарастын ичинде Сабранка деп кайчы кижиге бар болгон эмтир. Сабранка агаш ээр эдер, чанак эдер, мылтык эдер, үйген-куушкан, колонг – андый неме өрөтөн. Келтей кёзи селбилү кижиге болтыр.

Акабай деп байдан улус Сугаштан атанала Аргымай байдын айлындөөн бараткан. Олор Аргымайдан көп акча алала, аннын чеденин ле крестовый туралар тутурган. Көп аракылу ойто акча жетирип отурган байлар. Сабранканы Мөндүр-Соккон келип, отургузалан абрага. Сабранка агаш ээр салалан абрага: үч колонду, төрт канжаалу, куушканду, эки куулу үзенилү, төрт күлөр тапту, кайын агаштын урынан эткен алтай ээр. Аргымай байдын айлына барала, улус албалар кийдирип, аракы кийдир турарда, Сабранка ээрдин агажын экелеле, бери баштандыра уулага сал койгон.

Аргымай бай күскиде көп мал согумдаган, Акабайдан келген улуска бүдүн жол бүдүн казы-карта, күлөр казанга толтыра эт азып, байларды күндүлеген. Агыш тепшилү этти Сабранканын алдына экел салжатканын көргөн. Арјанда бир уул эрмек сурай барарда, Аргымай айткан:

– Алдында тепшини алала, мынаар салкуйзер, бери көрүп, не деп чечеркеер, угак – деген.

Сабранка бери көрзө, јаны экел салжаткан агаш тепшиде эт јок. Сабранка айткан:

– Бир агыш табакка толтыра каазы-карта экел салжаткан јаны ла? Бир болчокты ал јигелекте кайдөөн барды, балдар? – деп сура.

Аргымай айткан:

– Ары көр шулурутурарарда, албаты үзе јикүйдү не. Аяк-казанын балдар ары апарып јууп койды не.

Бу тужунда Сабранка айткан:

– Оны не деп угар? Аргымай байдын түлген эдинин азы коркушту болгон бо? Акабайдан келген улустын ачабы коркушту болгон бо? Ары көрөлө, бери көргөлөктө јаан табак кай божогон? – деп айткан.

Ойто тепшиде этти салып, аракыдан урган.

Улус эртенде атан јаткан, база казан аскан. Аргымай Сабранкага чөөчөйлү аракыны береле, айткан:

– Је бу улус алым-төлүзин төлөп јүрген, алган акказын экел табыштыр турган. Сабранка өрөкөн не јүрер болбойор?

Сабранкага колго чөөчөй келишкен, чөөчөйлү аракыды Аргымайга берип, Сабранка кожондогон:

– Адатканнын кырында

Ары бөкөн агаш бар.

Аргымай байдын айлынан

Алайын деген санаам бар.

Межеликтин кырында

Бери бөкөн агаш бар.

Менин адым Сабранка

Берейин деген санаам бар.

Је слер, јаан кижиге, бу кайын уры ээрди јазап акталадала ээртенер. Төгөриктин тайгазына слердин мал чыкса, пастухтарарга айдып күйер. Мен эмдик малдан коркыбайтан кижиге. Слердин айгырлу малардан бир јакшы мал тудалайын эмдик, јайланып минеле, чанагын-комудын бойым эделе, күскиде чанакту экел берейин. Тудалан малым үредүге кирбей, канай-канай јеткер бол калза, мен бойым јобош адымнан бир јакшы малды экел берейим.

Аргымай айткан:

– Арап деп айгырдын кулды карайлап турар кара аттар бар. Слер јалтанбас кижиге онын бекеминен талдап, бирүзин үредетен болзоор – деген.

Сабранкага јирме беш салкой акча берген, мыны кийкүйеер деп каптал берген. Сабранканы Акабайдын улузы Мөндүр-Сокконго апарала сураган:

– Слерге көп акча берген Аргымай, ол акчады үлешсеес кайдар? – деген.

Сабранка айткан:

– Мен акчам бер болбозым. Ойто Ондойдо жарымкага бартам. Мен ээр де берем, мен ат та үрет берер болгом. Чанак-комут эдип берер болгом. Акчанын ойын тужы жарымкадан чай ла кулур ла, танкы ла тус алалбай.

Бот Сабранка јаскыда Төгөриктен барып жүгүрик кара ат тудала, ол атты үреткен. Кырлык – Чарастын ичин, Бешөзөктин, Шыргайтыдын малын ол кара атла ончозын чыккан јарыжып. Орүме члейлү (шлейлү), орүме үйгендү, орүп күйген божолу, чанагыла катай Сабранка Аргымайга јетирген. Аттын јаражын, јобожын бойынын да малы болзо, Аргымай кайкаган.

– Алтан айгыр јылкыда не ле бар болбой. Бу адар канатту ат. Чеденнен ат чыкса, ойто экел чедендеер, коркушту жүгүрүк ат болор. – деп айдала, экелген.

49. Сказитель Сабранка

Прежде на Алтае в долине Кырлыка и Кан-Чараса был кайчы Сабранка, оказывается. Сабранка деревянное седло делал, сани делал, ружье делал, уздечки и подхвостники, подпруги – такие вещи вязал. Один глаз с бельмом у этого человека был.

Люди из Сугаша от богача Акабай тронулись, в сторону айыла богача Аргымая направились. Они у Аргымая много денег взяли, загон для оленей и крестовые дома построить наняли. С большим количеством аракы ехали богачи, чтобы вернуть деньги. В Мендур-Соккон заехав, Сабранку взяли на телегу. Сабранка деревянное седло положил на телегу: с тремя подпругами, с четырьмя тороками, подхвостником, с двумя медными стременами, четырьмя бронзовыми бляшками, из березового нароста сделанное алтайское седло. До айыла богача Аргымая доехав, пока люди соболей заносили, аракы заносили, Сабранка седло деревянное принесся, передним краем сюда направив, на пороге положил.

Богач Аргымай осенью много скота заколол. От Акабая прибывших людей всё время [пока гостили] сплошь конскими внутренностями (нутряным жиром и кишками) угощал, в бронзовый

казан доверху мяса положив и сварив, богачей угощал. Когда деревянное блюдо с мясом ставили перед Сабранкой, он увидел. Когда один парень, [находившийся] за ним, расспрашивал его, Аргымай сказал:

– Возьмите блюдо, поставленное перед ним, поставьте в сторону, когда сюда повернется и станет острословить, послушаем, – сказал.

Когда Сабранка повернулся, в блюде, поставленном только что, мяса нет. Сабранка проговорил:

– Одно блюдо полное конскими внутренностями подносили только что? Пока ни одного кусочка не успели съесть, куда [оно] делось, дети? – спросил.

Аргымай сказал:

– Пока, в ту сторону глядя, болтал, народ все съел, видимо. Посуду дети отсюда убрали, видимо.

Тогда Сабранка сказал:

– Как такое слышать можно? Мяса, поданного богачом Аргымаем, то ли слишком мало было? От Акабая прибывшие люди то ли слишком жадные были? Туда посмотрев, сюда посмотреть не успел ещё, как большое блюдо смогли опустошить? – так сказал.

Заново поставили блюдо с мясом, аракы налили.

Люди на утро отправлялись, снова казан поставили вариться. Аргымай, поднеся чёёчэй с аракы Сабранке, сказал:

– Ну эти люди долги отдавать приехали, взятые деньги привезли отдавать. Сабранка старец, вы зачем же приехали?

Сабранке в руки чёёчэй пришел, с аракы чёёчэй Аргымаю подавая, Сабранка запел:

– На горе Адаткан

Туда склонившееся дерево есть.

У богача Аргымая из айыла

[Кое-что] взять мысли у меня есть.

На горе Межелик

Сюда склонившееся дерево есть.

Мое имя Сабранка

[Кое-что] дать мысли у меня есть.

Ну, вы, старый человек, этим седлом из березового нароста, его хорошо подогнав, пользуйтесь. Когда в тайгу Төгөрик ваш табун поднимется, пастухам своим накажите. Я необъезженных лошадей не боюсь. Из вашего табуна одного хорошего коня поймаю

необъезженного, летом объезжу, сани-хомут ему сам сделаю, осенью запряжённого в сани приведу. Если пойманный конь не поддастся объездке, если вдруг что-то плохое случится, я из своих объезженных коней одного хорошего коня приведу.

Аргымай сказал:

– От арабского жеребца рождённые жеребята – на дыбы встающие черные кони есть. Вы бесстрашный человек, из них крепкого выбрав, одного обучили бы, – произнес.

Сабранке двадцать пять рублей денег дал, чтобы носил, одежду дал. Сабранку до Мендур-Сокона доvezшие люди Акчабая попросили:

– Вам много денег дал Аргымай, что, если, эти деньги разделим? – говорят.

Сабранка ответил:

– Я денег своих дать не могу. Опять на ярмарку в Ондой поеду. Я и седло дам, я и коня объезжать обещался. Пока деньги в цене на ярмарке чай и муку, табак и соль надо бы купить.

Вот Сабранка весной на Тёгёрик отправившись, поймал черного коня, того коня объезжать стал. В долине Кырлык-Чараса, коней всех [привезенных] из Бешёзёка, Шыргайты на черном коне побеждал. С плетеной шлейей, плетеной уздой, плетеными вожжами, с санями [коня] Сабранка к Аргымаю привел. Красоту коня, кротость его [увидев], хоть и свой же конь был, Аргымай удивился.

– В табуне с шестидесятью лошадьми все может быть. Этот ваш конь – крылатый конь. Если из загона конь выйдет, обратно загоняйте, очень быстрый конь – так говоря, привел.

Примечания к фольклорным текстам

1. Кудай – ол тенери (Кудай – это небо). Зап. в 2015 г. Н.Р. Ойноткинова от Г.В. Челтуева в с. Ортолык Кош-Агачского района.

2. Кудай кижини балкаштан туткан (Кудай сотворил человека из глины). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от М. Ультуркеева в с. Балуктуюль Улаганского р-на. АЗ № 47.

3. Чайык болгон (Потоп был). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Токоёкова Трифона Ивановича в с. Балуктуюль Улаганского р-на.

4. Жазулуда чайык болгон (В Язулу был потоп). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Тадышевой Магдалины Семеновны в с. Улаган.

5. Јети-Кёл деп јер байлу (Гора Дьети-Кель священная). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Тазранова Т.С. с. Саратан Улаганского р-на.

6. Ёч мыйгак (Юч Мыйгак). Зап. в 2008 г. от Танзаева Л.В. в с. Улаган Улаганского р-на.

Юч Мыйгак (Ёч мыйгак) – букв. Три Маралухи, так по-алтайски называется созвездие Орион.

7. Јети-Каан (Дьети-Кааны). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Танзаева Л.В. в с. Улаган Улаганского р-на.

Дьети-Кааны (Јети-Каан) – букв. Семь ханов, так по-алтайски называется созвездие Большая Медведица.

Улькер (Ўлкер) – алтайское название созвездия Плеяд.

8. Јети-Каан (Дьети-Кааны). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на.

9. Тан Чолмон ло Энир Чолмон (Утренняя Звезда и Вечерняя Звезда). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П., в с. Кёк-Бажы Улаганского р-на.

10. Јелбеген (Дьелбеген). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Енчиновой О.М. в с. Улаган Улаганского р-на.

11. Дьелбеген албатыды јип брааткан (Дьелбеген пожирал народ). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Манзыровой (Толтоковой) М.М. в с. Улаган Улаганского р-на.

12. Бабырган (Летяга). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Пачушевой (Теденовой) Р.Д. в с. Балуктуюль Улаганского р-на.

13. Тарбаган (Сурок). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Манзырова М.Д. в с. Саратан Улаганского р-на. АЗ № 500540.

14. Айу (Медведь). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на. АЗ № 390.

15. Түүнек (Вихрь). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Петпенековой М.Б. с. Саратан Улаганского р-на. АЗ № 92.

16. Кам тыт (Шаманская листовница). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Токоёкова Т.И. в с. Балуктуюль Улаганского р-на.

17. Јердин ээзинин эки кёзинин јажы (Слезы духа-хозяина местности). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Токоёкова Т.И. в с. Балуктуюль Улаганского р-на.

...тупая голова... (...кёк баш...) – букв синяя голова, фразеологизм, обозначающий глупого человека.

18. Арча (Арча). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на. АЗ № 548.

19. Алмыстын айлы-јурты (Айлы-семьи алмысов). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от А.И. Курманова в с. Кара-Кудьур Улаганского района. АЗ № 698.

20. Тургакка туштаганы (О том, как встретился с тургак). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Тойдоновой Р.И. в с. Улаган Улаганского р-на.

21. Тургакту јер (Местность с тургаком). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Тойдоновой Р.И. в с. Улаган Улаганского р-на.

22. Кайалардын адышканы (Стрельба гор). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Манзыровой М.Г. в с. Улаган Улаганского р-на. АЗ

23. Керди-Марды јаныс кижы атпас (Белого лося одинокий человек не убивает). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Ельдеповой К.Г. в с. Улаган Улаганского р-на. АЗ № 814.

24. Јылан керегинде (Озмеях). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Балуктуюль Улаганского р-на. АЗ № 385.

25. Тенери табыштанза (Когда небо гремит). Зап. в 2008 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Манзыровой (Толтоковой) М.М. в с. Улаган Улаганского р-на.

26. Баштапкы кўкўрт (Первый гром). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на.

27. Коночы (Коночы). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Сандьяевой А.М. в с. Кара-Кудьюр Улаганского р-на. АЗ № 500709.

28. Коночы (Коночы). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на. АЗ № 391.

29. Килен-Кайа (Киленг-Кайа). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Кошевой Е.П. в с. Кёё-Бажы Улаганского р-на. АЗ № 380.

30. Алтайдын боочызын ашсаар (Если проезжаете через перевал). Зап. в 2009 г. Н.Р. Ойноткинова, Е.И. Жимулева от Манзыровой (Толтоковой) М.М. в с. Улаган Улаганского р-на. АЗ № 466.

31. Азый косколон болордо (В старину, когда были смутные времена). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Мышлаковой А.К. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

32. Айры-Тён (Айры-Тён). Зап. в 2021 г. С.В. Абысова от Демчиновой М.А. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

33. Шоло-Кобы. Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Мышлаковой А.К. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

34. Эмеендер деп јердин адалганы (Название местности Эмеендер). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Мышлаковой А.К. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

35. Бай Туу. Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Урбановой Р.С. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

36. Төлөс (Тёлёс). Зап. в 1981 г. кто от Белеевой М. в с. Саратан Улаганского района. НА НИИА ФМ Дело № 334(1).

37. Кыпчактар (Кыпчаки). Зап. в 1981 г. кто от Белеевой М. в с. Саратан Улаганского района. НА НИИА ФМ Дело № 334(1).

38. Кыпчактар керегинде (О кыпчаках). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Кабышевой З.Б. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

Словарь непереведенных слов

39. Тумат кыпчак керегинде (О тумат-кыпчаке). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Кабышевой З.Б. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

40. Ол тумат улус база андый да (Те люди из рода тумат тоже такие ведь). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Кабышевой З.Б. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

41. Кыпчактар (Кыпчаки). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Кабышевой З.Б. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

42. Жалан деп сөөктин учуры (Значение рода дьалан). Зап. в 1964 г. Алтайчинов М. от НА НИИА ФМ Дело № 213(6).

43. Күзен сөөктин учуры (Значение рода кюзен). Зап. в 1964 г. Алтайчинов М. от НА НИИА ФМ Дело № 213(8).

44. Мыжлак жайзангын суды (Суд зайсана Мыжлак). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Мышлаковой А.К. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

45. Бу кижжи канатту эмтир (Этот человек с крыльями, оказывается). Зап. в 2022 г. С.В. Абысова от Урбановой Р.С. в с. Бичиктү-Боом Онгудайского района. НА НИИА ФМ Дело № 546.

46. Жадаачы Кадран керегинде (О заклинателе погоды Кадране). Зап. в 1985 г. от Демчинова К. в с. Белтир Кош-Агачского района. НА НИИА ФМ Дело № 356.

47. Бөккө (Силач). Зап. в 1985 г. от Демчинова К. в с. Белтир Кош-Агачского района. НА НИИА ФМ Дело № 373.

48. Тыбыкы кам (Шаман Тыбыкы). Зап. в 2021 г. С.В. Абысова от Демчиновой М.А. в г. Горно-Алтайск. НА НИИА ФМ Дело № 546.

49. Кайчы Сабранка (Сказитель Сабранка). Зап. в 1985 г. от А.Г. Калкина. НА НИИА ФМ Дело № 351(1).

аарчы – молочный продукт в виде творожистой массы, полученной путем процеживания после кипячения чегеня

арча (тел.) – злой дух

айыл – аил, юрта

аракы – алкогольный напиток

арамза – местность с редкой, со скудной растительностью

аркыт – большой кожаный сосуд для приготовления *чегеня*

арчымак – переметная сума

дыада (јада) – предмет, с помощью которого влияют на погоду (камни, растения, воды и др.)

дыарлыкчы (jarлыкчы) – предсказатель, провидец

дыёргём (jörgöm) – блюдо из заплетённых кишок домашних мелкорогатых животных

жайык (дыайык) – дух-божество Среднего мира у шаманистов-алтайцев, выполняющий функцию посредника между мирами

каан – хан, господин

кезер – богатырь, герой (букв. резать, т. е. богатырь, искусно владеющий режущим оружием).

Куг – река Лебедь, от челк. куг – лебедь; ср. алт. куу – лебедь,

курут – кислый сыр, копченый или сушеный на солнце

күлүк (кюлюк) – силач, удалец

майман – название одного из алтайских родов

сойон – название племен, живущих на сопредельных территориях

ташуур / тажуур – кожаный сосуд для напитков

тепиши – деревянная чаша с угощениями

тодош – название одного из алтайских родов

чеген – кисломолочный напиток

чөдчөй (чёёчөй) – пиала со спиртным напитком *араккой*

Научное издание

**Абысова Сурлай Владимировна
Ойноткинова Надежда Романовна**

**Несказочная проза алтайцев:
теоретические аспекты**

Компьютерная верстка Э.В. Белекова

ISBN 978-5-6049688-6-4



Подписано в печать _____ 2024 г. Формат 60x90 $\frac{1}{16}$
Бумага Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.

Объем 20,25 п.л.

Тираж _____ экз. Заказ _____ Отпечатано в
