

Федеральное бюджетное государственное учреждение науки
«Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук»
Сектор фольклора народов Сибири и Дальнего Востока
Лаборатория вербальных культур Сибири и Дальнего Востока

На правах рукописи

Шулбаева Наталья Владимировна

**МИР ПЕРСОНАЖЕЙ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ХАКАСОВ:
ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Специальность 10.01.09 – Фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор Кузьмина Е. Н.

Новосибирск - 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ В ЭПОСЕ ХАКАСОВ	20
1.1. Богатырь / богатырка – центральные образы героических сказаний.....	21
1.2. Второстепенные персонажи.....	35
1.2.1. Богатырский конь как доминантный образ в системе второстепенных персонажей.....	35
1.2.2. Образы шаманов и девочки-оборотня.....	47
Выводы по первой главе.....	60
Глава II. СПЕЦИФИКА ВТОРОСТЕПЕННЫХ ОБРАЗОВ ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА	62
2.1. Образы каменных и горных людей.....	62
2.2. Персонажи-помощники главного героя.....	75
2.3. Демонические женщины.....	85
Выводы по второй главе.....	90
Глава III. МИР ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОИНЬ: ЭСТЕТИКО- ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ	93
3.1. Специфическое в изображении женских персонажей в сказаниях хакасов.....	97
3.2. Портретное описание персонажей эпоса.....	111
3.3. Взаимоотношения персонажей в эпическом мире как отражение этнокультурных реалий.....	124
Выводы по третьей главе.....	133
Заключение	134
Список использованной литературы	141

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Сибирь представляет собой уникальный регион, обладающий не только сырьевыми запасами, но, в первую очередь, талантливыми народами, сохраняющими до последнего времени свою традиционную культуру, которая помогает им выстоять и укрепиться в суровых природно-климатических условиях. Сибирь сформировала эти народы, выработала в них стойкость, верность традициям, естественность, правдивость и искренность в отношениях между собой, т.е. выковала в них именно те человеческие качества, которые и определяют настоящую природу человека.

Народы Сибири (хакасы, тувинцы, шорцы, алтайцы, якуты буряты) сохранили до наших дней свои героические сказания, которые наряду с «Илиадой» Гомера, составляют золотой фонд мировой культуры. Произведения этого жанра, пройдя испытание временем, сконцентрировали мысли, чувства, устремления и духовные запросы многих поколений. Поэтому внимательное изучение содержания и поэтики сказаний является первостепенной задачей для понимания глубинных процессов, происходящих в духовной жизни народов, которые бережно сохраняли свое поэтическое достояние, свой героический эпос.

Многое уже сделано в области изучения эпической традиции сибирских народов, особенно, в якутоведении и бурятоведении, но еще предстоит пройти большой исследовательский путь в хакасском эпосоведении, так как героический эпос хакасов (*алыптыг ныхмах*) еще мало изучен. Имеется небольшое число опубликованных текстов как академического, так и популяризаторского плана и считанное количество монографических работ, направленных на решение конкретных вопросов хакасоведения.

Одним из назревших вопросов хакасской фольклористики является системный анализ эпических образов, дающий ключ к пониманию приемов их создания, генетических истоков, выявлению особенностей в изображении

основных персонажей, к постижению эволюционных процессов, которые были неизбежны в развитии эпоса. Исследуя эпические образы, невозможно обойти вниманием многие актуальные проблемы. Это – отражение мифологического и исторического в сюжетном развитии устной эпики, внутренние закономерности связей мотива и сюжета, поэтико-стилевые характеристики, наблюдаемые в подаче и изображении образов. Остаются неизученными вопросы локальных особенностей эпической традиции и влияние этого на поэтическую и языковую систему произведений. В нашей работе мы касаемся этих вопросов и многих других аспектов, которые тесно связаны с изучаемой нами темой, но не углубляясь в них, поскольку эти вопросы требуют специального глубокого рассмотрения.

Степень изученности проблемы.

Героические сказания хакасов, наряду с эпосом алтайцев, бурят, тувинцев, шорцев, якутов составляют золотую сокровищницу устного народного поэтического творчества народов Сибири. Стабильность эпической традиции, сохранность во времени поэтики, языка, сюжетов и мотивов произведений этого жанра всегда привлекали внимание исследователей, еще начиная с XIX века. О вкладе исследователей прошлых веков писали все ученые, занимающиеся хакасским фольклором и этнографией: М. А. Унгвицкая [Унгвицкая, 1973], В. Е. Майногашева [Унгвицкая, Майногашева, 1972], П. А. Трояков [Трояков, 1991], В. Я. Бутанаев [Бутанаев, 2003], И. И. Бутанаева [Бутанаев, Бутанаева, 2008], В. А. Бурнаков [Бурнаков, 2006], Н. С. Чистобаева [Чистобаева, 2015], Ю. И. Чаптыкова [Чаптыкова, 2015, 2016], В. В. Миндибекова [Миндибекова, 2014] и др.

Хакасский героический эпос известен по специальным трудам В. Е. Майногашевой, Н. С. Чистобаевой, П. А. Троякова, Ю. И. Чаптыковой. В 2015 г. опубликована монография В. Е. Майногашевой «Хакасский героический эпос “алыптыг нымах”»: поиски исторических реалий и периодизация

(избранные труды)» [Майногашева, 2015]. Автором монографии были внесены некоторые дополнения, уточнения и коррективы в концепции ранее опубликованных научных статей. Кроме этого, здесь же, в избранных трудах, помещена статья «Алыптыг ныхмах – тип полистадиального историко-мифологического героического эпоса», в которой исследовательница обращает внимание на необходимость углубленного изучения содержания *алыптыг ныхмахов* с точки зрения истории, поскольку из них можно извлечь ценные исторические сведения.

В 2015 г. Н. С. Чистобаевой была издана монография «Героический эпос хакасов: тематика и поэтика» [Чистобаева, 2015]. В этой работе автор исследует особенности поэтической и стилистической системы героических сказаний хакасского народа, рассматривает специфику типических мест героического эпоса. На основе классификации, проведенной Е. Н. Кузьминой в «Указателе типических мест...», исследовательница провела анализ «общих мест» хакасского эпоса, посвященных описаниям времени и пространства, богатырской езды, бега богатырского коня и пришла к выводу о том, что сказителями используются полные и неполные эпические формулы. Также ею подмечено типологическое сходство эпических формул хакасов со стереотипами эпоса алтайцев, тувинцев и шорцев [Чистобаева, 2015, с. 151]. Работа Н.С. Чистобаевой восполнила имеющуюся лакуну в сибирской фольклористике, т.к. специального монографического исследования по стилистике героического эпоса хакасов еще не было. Автором проанализирован материал двадцати неопубликованных текстов, записанных от сказителей (М. К. Доброва, П. В. Курбижекова, С. П. Кадышева, Н. А. Попиякова, Е. Н. Кулагашевой, А. С. Бурнакова, С. И. Созыева, П. В. Сулекова, Н. А. Абдина, В. С. Тюмерекова, Д. А. Сазанакова). Результаты и выводы исследования, касающиеся идейно-тематического содержания произведений, их традиционного строения, типических мест, дают возможность получить всестороннее и объективное

представление о значимости и месте героических сказаний в системе фольклорных жанров.

Исследованием фольклора хакасов активно занимался известный ученый П. А. Трояков. Его работа «Героический эпос хакасов и проблемы изучения» [Трояков, 1991] посвящена исследованию основных мотивов и сюжетов эпических сказаний.

В монографии В. Я. Бутанаева и И. И. Бутанаевой «Мир (хонгорского) хакасского фольклора» [Бутанаев, Бутанаева, 2008] дан анализ жанрового своеобразия фольклорных произведений хакасов. Авторами были рассмотрены и проанализированы такие жанры фольклора, как героический эпос, волшебные сказки, несказочная проза, народные песни и малые жанры. На основе собранного в ходе экспедиционной деятельности богатого материала подготовлено приложение к монографии, в которое включены тексты песен, пословиц, поговорок, загадок и благопожеланий.

Особо стоит отметить фундаментальные труды по фольклору хакасов, опубликованные в академических сериях «Эпос народов СССР» (ИМЛИ РАН): «Алтын-Арыг» [Алтын-Арыг, 1988] и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (ИФЛ СО РАН): [Ай-Хуучин, 1997, том 16]. Кроме текстов героических сказаний, в сибирской серии опубликованы сказки, подготовленные Е. С. Тороковой («Хакасские народные сказки», 2014, том 33). Также изданы мифы, легенды и предания в подготовке В. В. Миндибековой и др.

Первые два издания героического эпоса хакасов подготовлены и опубликованы В. Е. Майногашевой. Таким образом, в сибирской фольклорной серии изданы работы, посвященные эпосу, сказкам и несказочной прозе. В них представлены крупные научные публикации фольклорных текстов, отобранные из архивных коллекций и записей комплексных фольклорно-этнографических экспедиций. В своей массе большинство текстов публикуется впервые (в некоторых томах доля инедитов составляет 98%). Трудно переоценить вклад

В. Е. Майногашевой, Е. С. Тороковой, В. В. Миндибековой, Л. К. Ачитаевой, С. К. Кулумаевой, внесенный в развитие хакасской фольклористики и популяризацию фольклора хакасов.

Со второй половины XX в. сибирская фольклористика существенно пополнилась теоретическими разработками по изучению героического эпоса народов Сибири, которая имеет свою историю развития. В настоящее время в сибиреведении известны труды многих ученых: В. М. Гацака [Гацак, 1967, 1971, 1989, 1990], С. Ю. Неклюдова [Неклюдов, 1984], А. В. Кудиярова [Кудияров, 2002], Н. В. Емельянова [Емельянов, 1980, 1983, 1990, 1996, 2000], В. М. Никифорова [Никифоров, 1995], Е. Н. Кузьминой [Кузьмина, 1980, 2005], С. М. Орус-оол [Орус-оол, 1997, 2011], Л. Н. Арбачаковой [Арбачакова, 2001, 2014, 2015], А. А. Конунова [Конунов, 2009], В. В. Илларионова [Илларионов, 1982, 2016], Т. В. Илларионовой [Илларионова, 2006] и др., посвященные изучению различных аспектов сибирского героического эпоса.

А. В. Кудияров в своем фундаментальном труде «Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири» [Кудияров, 2002] рассмотрел поэтические приемы эпоса на широком сопоставительном материале с привлечением эпических повествований монголоязычных народов (монгольский и бурятский эпосы) и сибирских тюрков (алтайский, тувинский, шорский, хакасский).

В 2005 г. Е. Н. Кузьминой издан новаторский «Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов)» [Кузьмина, 2005]. Используя обширный материал по героическому эпосу сибирских народов, исследователь впервые провела систематизацию стереотипов сказаний. Сравнительно-сопоставительное изучение дало возможность на конкретных примерах увидеть общее и частное в «типических местах», а также механизмы сюжетостроения, особенности поэтики, применяемые в сказительском творчестве сибирских рапсодов,

сохранивших свое эпическое наследие. Работа представляет большую ценность для сравнительно-сопоставительного изучения эпических повествований. Ряд публикаций Е. Н. Кузьминой посвящены вопросам эдиционной практики, современным научно-издательским принципам издания текстов героического эпоса, а также рассмотрению отдельных вопросов тюрко-монгольского героического эпоса [Кузьмина, 2002, 2006, 2008, 2009, 2010, 2012, 2014, 2016, 2020 и др.].

Якутское эпосоведение советского периода связано с именем И. В. Пухова, который выявил и рассмотрел основные образы олонхо: главного героя, богатырей айыы, героинь эпоса, противников богатырей, рабов [Пухов, 1962].

Н. В. Емельянов внес фундаментальный вклад в олонховедение. Им впервые проведена систематизация сюжетных типов якутских олонхо, прослежена эволюция эпического жанра, определено соотношение мифологического и сказочного начала в устной эпике и влияние исторической действительности на изменение эпических мотивов [Емельянов, 1980, 1983, 1990, 2000].

В поле зрения эпосоведов закономерно оказались вопросы текстологии олонхо. Эта проблема стала предметом изучения Т. В. Илларионовой [Илларионова, 2006]; сравнительное изучение якутского эпоса проведено в работе В. Н. Иванова [Иванов, 2016]; теме женских образов в героическом эпосе якутов посвящены научные работы А. Н. Даниловой [Данилова, 2007, 2014, 2016], локальные традиции якутского олонхо рассматриваются в работах Л. Н. Герасимовой [Герасимова, 2015], Н. А. Оросиной [Оросина, 2014, 2015].

В области исследования и публикации текстов героического эпоса шорцев необходимо отметить работы А. И. Чудоякова [1995, 1998], Л. Н. Арбачаковой [2001, 2010, 2014, 2015], Д. А. Функа [2005, 2010]. В поле зрения Л. Н. Арбачаковой в работе «Текстология шорского героического эпоса»

находился материал, собранный Н. П. Дыренковой и А. И. Чудояковым [Арбачакова, 2001]. Исследователь провела детальный текстологический анализ фольклорных материалов и их переводов, ею также предпринята публикация сказаний шорцев и их популяризация.

Большая заслуга в изучении и собирании тувинских героических сказаний принадлежит С. М. Орус-оол (С. М. Байсклан). Прежде всего, следует отметить монографические исследования: «Поэтика тувинского героического эпоса» [Байсклан, 1987], «Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль) [Орус-оол, 2011], том «Тувинские героические сказания» [Орус-оол, 1997] в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и др. В своей монографии «Тувинский героический эпос (текстология, поэтика, стиль)» С. М. Орус-оол сравнивает эпические сказания тувинцев, хакасов, алтайцев, шорцев, бурят, эвенков, выделяет общие и различные компоненты поэтико-стилевой системы [Орус-оол, 1997, 2011].

Значительный вклад в развитие алтайской фольклористики внесла известный ученый З. С. Казагачева. Она подготовила том «Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын», куда вошли тексты двух сказаний, статьи, примечания, комментарии, словарь, указатели имен и топонимов. Книга опубликована в составе академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [Алтайские героические сказания..., 1997, том 15]. В 2002 г. З. С. Казагачева опубликовала монографическое исследование «Алтайские сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (аспекты текстологии и перевода) [Казагачева, 2002], где она обобщила опыт публикации героических сказаний алтайцев в сибирской академической серии, провела анализ текстологических процедур, проведенных в издании. По словам Е. Н. Кузьминой, этот опыт стал новаторским в сибирском эпосоведении [Кузьмина, 2016, с. 7].

Исследованиям героического эпоса алтайцев посвящена монография

В. П. Ойношева «Символика мифологии алтайского героического эпоса» [Ойношев, 2016], в которой автор рассматривает символические образы животных, птиц, богатыря и его коня, их особенности, место и функции в двух- и трехчленной структуре мира. Анализу вариаций поэтических формул героических сказаний и сказительской традиции выдающегося алтайского кайчи Н. Улагашева посвящены работы А. А. Конунова [Конунов, 2009]. Автор в своих статьях проводит сравнения героического эпоса алтайцев с эпосом хакасов и шорцев.

Говоря о значимых достижениях в области исследований и издания фольклорных материалов, необходимо отметить 60-томную академическую серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». На сегодня опубликовано 34 тома. О важности научных изданий произведений устного народного творчества в серии пишет В. Е. Майногашева: «Тома этой серии ввели и еще введут в научный оборот громадный новый материал, который еще недавно лежал недостаточно востребованным в фольклорных фондах научно-исследовательских институтов...» [Майногашева, 2015, с. 189].

Непосредственно к проблеме типологического и историко-генетического исследования эпосов тюркского народа обращались многие ученые. В. Я. Пропп (1895-1970) в монографии «Русский героический эпос» [Пропп, 1958] рассматривал эпическое творчество некоторых народов Сибири для выяснения существования эпоса у русского народа и их предков до образования Киевского государства и выявления общего характера русского героического эпоса в период первобытно-общинного строя. Он писал: «...поскольку мы не имеем никаких непосредственных данных о состоянии эпоса в эту эпоху, мы можем привлекать материалы о других народах, проходивших ту же стадию развития, для которых эти данные есть» [Пропп, 1958, с. 29-30].

Теоретическую ценность для нас представляет труд В. М. Жирмунского (1891-1971) «Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки»

[Жирмунский, 1962]. Эта работа состоит из ряда его статей, написанных в период с 1946 года по 1960 год. Автор исследует героический эпос тюркоязычных народов («Алпамыш», «Манас») в сравнении с более архаичным эпическим творчеством монголоязычных народов Сибири. Он провёл некоторые типологические схождения, например, чудесное рождение героя, героическое сватовство, наречение именем и др. В. М. Жирмунский считает, что богатырские поэмы сибирских народов (тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев, бурят, якутов, ойратов) являются образцами наиболее ранней формы эпоса – богатырской сказкой с преобладанием сказочных и мифологических мотивов.

В сравнительное изучение эпоса тюрко-монгольских народов Сибири большой вклад внес Е. М. Мелетинский (1918-2005). В монографии «Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники» [Мелетинский, 1963] ученый рассматривает богатырские поэмы тюрко-монгольских народов Сибири и находит много общих элементов в эпическом творчестве алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев, якутов. Ученый выявил схожие темы и сюжеты якутского и бурятского эпоса в эпических произведениях народов Саяно-Алтая. Далее он отметил, что общими являются тема борьбы со злым ханом-угнетателем и с чудовищем, героика «эпического» сватовства; схожи мотивы о чудесном происхождении героя, «предназначенности» невесты, преследовании чудовищами детей (в хакасских и тувинских эпосах), получении имени; родовой мести. Сходство прослеживается в персонажном мире, где есть богатырская дева, сестра героя, «суженая» героя, образы чудовищ; общей является эпическая героика [Мелетинский, с. 258-259].

И. В. Пухов (1904-1979) в статье «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия» [Пухов, с. 12-63] особо отмечает исследования некоторых ученых, внесших весомый вклад в изучение эпического творчества тюрко-монгольских народов. Так, особо отмечена роль А. П. Окладникова, который связал историю якутского народа с древними

эпическими памятниками, а также продемонстрировал их сходство с древними памятниками других сибирских народов, имевшими связь с якутами с древнейших времен. Значимой и интересной считает И.В. Пухов позицию ученого-эпосоведа А. И. Уланова, показавшего общность бурятских улигеров и якутских олонхо и предположившего, «что курыканы, упоминаемые в орхонских надписях, – исторически известное племя хори, сыгравшее большую роль в этногенезе бурят и в то же время, по-видимому, принявшее известное участие в этногенезе якутов. В случае подтверждения этой гипотезы курыканы оказались бы общим предком части бурят и якутов, что в свою очередь немаловажно для подтверждения общности истоков древнего творчества этих народов» [Пухов, 1975, с. 7].

В данной статье ученый проследил историко-генеалогические связи якутского героического эпоса (олонхо) с эпическим творчеством народов Южной Сибири (алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев) и Средней Азии (казахов, киргизов, туркменов). Наиболее близким к якутскому эпосу-олонхо И. В. Пухов считает алтайский эпос «Маадай-Кара», выявляет сходные черты в зачине сказаний, который начинается с повествования о времени первотворения, т.е. с традиционного начала всех героических сказаний тюрко-монголов. Сходство обнаруживается также в описаниях родового священного дерева, в добавлении к имени богатыря клички коня, в которой называется масть животного, его физические особенности (например, треухий), в изображении богатырей, описании богатырского коня, поездки богатырей, увод скота невестами. Особенное внимание ученого к этому памятнику алтайцев, по-видимому, было обусловлено совместной работой И. В. Пухова и С. С. Суразакова над подготовкой к изданию в серии «Эпос народов СССР» героического сказания алтайцев «Маадай-Кара» [Маадай-Кара, 1973].

Таким образом, вопросы сравнительно-исторического изучения эпического творчества народов Сибири привлекали внимание многих ученых,

которые обнаруживали общую тематику, мотивы, систему персонажей, богатырскую героину и пр. Типологическое изучение архаических форм тюркского эпоса является интересной и актуальной проблемой, не до конца еще изученной. Теоретические исследования российских, в том числе и сибирских эпосоведов, учтены в данной диссертационной работе и стали фундаментальной базой для изучения системы персонажей хакасского эпоса и выявления специфических особенностей, характерных эпической традиции хакасов.

Объектом данной диссертационной работы является героический эпос хакасов.

Предметом исследования избрана система эпических персонажей, рассмотренных через призму художественно-эстетического отражения в эпосе в их этнической специфике.

Цель исследования – изучение образов, входящих в систему персонажей героического эпоса хакасов.

Для достижения поставленной цели определены следующие **задачи**:

- выявить основных персонажей эпоса и определить их функциональную роль в сюжетах;
- определить функциональную роль образа коня в эпосе и его место и значение в сюжетном развитии эпоса;
- выяснить значение ряда уникальных образов, определивших специфику хакасского эпоса (помощники-наездники, каменные и горные люди, старик, живущий в пещере, девочка-оборотень);
- проследить особенности формирования женских образов и характер отражения в них эстетических представлений об этнокультурных реалиях.

Материалом для диссертационного исследования послужили материалы рукописного фонда Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, которые составляют классическое фольклорное

наследие хакасов, а также 10 неопубликованных текстов, записанных от выдающихся мастеров слова, известных сказителей: П. В. Курбижекова «*Тошпах харахтыг Пора Нинчи*» («Пучеглазая Пора Нинчи», 1961 г.), «*Ах Ханның палазы Сайын Хан*» («Сын Ах Хана Сайын хан», 1964 г.); К. А. Бастаева «*Хара торааттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне», 1949 г.), «*Ах порааттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на светло-сером коне», 1949 г.), «*Ах сарааттыг Ах Хан*» («Ах Хан на светло-соловом коне», 1949 г.); С. И. Конгарова «*Ах ой аттыг Ах Хан*» («Ах Хан на бело-буланом коне», 1958 г.), Е. П. Миягашева «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне», 1949 г.), «*Ах сараттыг Ай Арыг теен хыс*» («Девушка Ай Арыг на светло-соловом коне», 1949 г.), М. К. Доброва «*Хасха Хара аттыг Хан Харахчыл*» («Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу», 1948 г.), А. С. Бурнакова «*Ах ой аттыг Алтын Иргек*» («Алтын Иргек на бело-буланом коне», 1986 г.), переведенные самим соискателем на русский язык для использования в этой диссертации. Объем архивных записей составил 1443 рукописных листа. Также были проанализированы и опубликованные академические двуязычные публикации эпоса из серий «Эпос народов СССР» – «Алтын-Арыг» (1988 г., 10341 стих. стк.), «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» – «Ай-Хуучин» (1997 г., том 16, 8059 стих. стк.), а также издание «Айдолай» (2016 г., 186 с.). В целом объем проанализированного материала составил свыше 50 тыс. стих. стк.

Научная новизна заключается в том, что в ней впервые предпринята попытка системного анализа персонажного мира хакасского героического эпоса, в результате которого выявлены основные образы, установлены мифологические истоки их формирования, определена функциональная роль главных и второстепенных персонажей в сюжетном развитии устной эпики, их семантическое и эстетическое наполнение, отслежены типологические параллели с эпическим материалом других тюркоязычных народов Сибири и

монголоязычных бурят. На этой основе выявлены характерные персонажи хакасского героического эпоса, не встречающиеся в сказаниях других сибирских народов: образы каменных и горных персонажей, старика, живущего в горе, детей-наездников и девочки-оборотня. Впервые проводится историко-генетический анализ выявленных образов, который показал отражение в них древних мифологических воззрений народа об окружающем мире.

Теоретическую основу работы составляют труды ученых, заложивших основы отечественной фольклористики: Е. М. Мелетинского [Мелетинский, 1963, 1986, 1988], В. М. Жирмунского [Жирмунский, 1962], В. Я. Проппа [Пропп, 1958, 1996], В. М. Гацака [Гацак, 1967, 1971, 1989, 1990], С. Ю. Неклюдова [Неклюдов, 1984], Б. Н. Путилова [Путилов, 1976, 1988, 2003], Р. С. Липец [Липец, 1984], З. Д. Джапуа [Джапуа, 2003, 2016], Е. Э. Хабуновой [Хабунова, 2006], хакасоведов В. Е. Майногашевой [Майногашева, 2015], В. Я. Бутанаева [Бутанаев, 2003], И. В. Бутанаевой [Бутанаев, Бутанаева, 2008], В. А. Бурнакова [Бурнаков, 2006], Н. С. Чистобаевой [Чистобаева, 2015], сибиреведов И. В. Пухова [Пухов, 1962, 2004], Н. В. Емельянова [Емельянов, 1980, 1983, 1990, 1996, 2000], В. В. Илларионова [Илларионов, 1982, 2016], Е. Н. Кузьминой [Кузьмина, 1980, 2005], А. Н. Даниловой [Данилова, 2014] и мн. др. При анализе мифологических сюжетов и образов послужили научные работы хакасских исследователей И. Л. Кызласова [Кызласов, 1982], М. И. Боргоякова [Боргояков, 1976, 1979], Я. И. Сунчугашева [Сунчугашев, 1980], Ю. И. Чаптыковой [Чаптыкова, 2016] и др.

Методы исследования. В диссертации использованы традиционные, устоявшиеся в фольклористике подходы. Путем выборки необходимого материала из архивных и опубликованных источников создана текстовая база для проведения аналитической работы. Для ее характеристики применен описательный метод. Для выявления специфики эпической традиции хакасов и особенностей изображения персонажей использованы сравнительный и

типологический методы, которые позволили сопоставить исследуемый материал с эпосом других народов Сибири. При выявлении внутренних закономерностей, прослеживаемых в образах героического эпоса хакасов, были применены приемы структурно-семантического метода.

В работе используется также комплексный подход к исследованию материала, который позволил провести системный анализ персонажей героического эпоса хакасов, выявить главные и второстепенные образы, определить их функциональные роли.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что научные положения, касающиеся генезиса, функциональных и семантических особенностей персонажей героического эпоса хакасов, могут быть использованы в дальнейших разработках проблем хакасской фольклористики. Выявленные эпические образы позволят установить их место и роль в системе персонажей фольклора в традиционной культуре хакасов и в ряду эпосов сибирских народов, сохранявших до последнего времени эпическую традицию. Анализ этих образов позволит раскрыть содержание наиболее архаичных пластов традиционного мировосприятия народа.

Практическая значимость заключается в том, что результаты и выводы диссертационной работы могут быть использованы при разработке лекций, семинаров, в подготовке научно-методических и учебных пособий для студентов-тюркологов, а также в популяризации произведений хакасского фольклора. Основные положения диссертации будут привлечены для сравнительно-сопоставительного анализа эпической традиций других народов. Материалы исследования могут послужить в качестве источника для составления указателя персонажей героического эпоса хакасов, а также других близкородственных тюркских народов.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. В формировании системы персонажей хакасского эпоса отразился

универсальный фольклорный принцип разделения персонажей на героев-антиподов: положительных – отрицательных, активных – пассивных, прекрасных – безобразных. В центре находится богатырь или богатырка, вокруг них группируются все остальные действующие лица эпического мира. Оценка их роли и места в эпосе зависит от их отношения к главному герою, их содействия/несодействия в достижении героем поставленной цели.

2. Образ коня является одним из доминантных в ряду второстепенных персонажей хакасского эпоса. Конь, будучи основным помощником героя, выполняет функции спасителя и покровителя, а порой выступает в тяжелых испытаниях вместо главного богатыря. В хакасских сказаниях роль коня, по сравнению с эпосом других тюрко-монголов, многократно усилена, что может быть объяснено влиянием культа коня, характерного для тюрко-монгольского мира.

3. Отличительной особенностью персонажного мира хакасского эпоса является наличие помощников-наездников (юноши и девочки), участвующих вместо героя в состязаниях женихов и помогающих ему победить. Формирование этого образа обусловлено особенностями древней свадебной обрядности хакасов.

4. В образах каменных и горных людей, а также проклятого божествами старика, живущего в черной пещере, отразился культ поклонения духам гор, который прослеживается в мировоззрении хакасского народа. Этим персонажам отводится роль защитников и оберегателей.

5. В женских образах прослеживаются представления об амбивалентности женской природы. Мифологическая двойственность семантики образа женщины определила сложность и противоречивость женских персонажей хакасского эпоса, в формировании которых отразились этнокультурные реалии и эстетические взгляды народа-творца.

Апробация результатов исследования. Основные положения и

результаты исследования неоднократно были обсуждены на заседаниях сектора фольклора народов Сибири и лаборатории вербальных культур Сибири и Дальнего Востока ИФЛ СО РАН, на научно-практических конференциях различных уровней: на Международном саммите Наурыз и Международном Симпозиуме Деде Коркут о Тюркской культуре и литературе. 20-23 марта 2018 г. (Турция, Анталья) диссертантом был сделан доклад «Содержательно-эстетический аспект образов богатырей в героическом эпосе хакасов»; на Всероссийской научной конференции «Несказочная проза народов Сибири: теоретические подходы и методы исследования» 13 – 15 мая 2018 г. (г. Новосибирск, 2018) состоялся доклад диссертанта «Мифологическое в образах эпических героев».

По теме диссертационного исследования опубликовано 14 статей в журналах, научных сборниках и материалах конференций; из них в следующих наукометрических базах данных: WoS – 1, ВАК – 3, РИНЦ – 9, в зарубежных изданиях – 1 (Турция).

Соответствие диссертации паспорту научной специальности:

В работе внимание сосредоточено на теории, классификации и систематизации эпоса народов Сибири. Все положения соответствуют области теории фольклора, отражающей проблему выявления типологии вербального фольклора для попытки определения не только национального, но и общекультурного в хакасском фольклоре. Положение 1 согласовывается с областью текстологии фольклора (затрагивается проблема исследования специфики фольклорного текста (архетип, инвариант). Положения 2, 3, 4, 5, 6 соответствуют области систематизации и классификации фольклора, где центральной предстает проблема семантики вербального фольклора. Диссертация соответствует пункту 4 «Классификация и систематизация фольклора: – фольклор вербальный», а именно подпункту «разработка филологических классификаций и систематизации: фольклор обрядовый и

внеобрядовый; его роды, виды, жанры; классификация и систематизация сюжетов и других элементов поэтики» паспорта специальности 10.01.09.

Структура диссертации. Исследование состоит из введения, трех глав, подразделяющихся на десять параграфов, заключения, списка литературы, включающего теоретические исследования, научно-справочные издания и архивные материалы, использованные в диссертации.

ГЛАВА I. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ В ЭПОСЕ ХАКАСОВ

В устном творчестве хакасского народа героический эпос – *алыптыг ныхмах* занял центральное место, став ведущим жанром. *Алыптыг ныхмах* возник в древнейшие времена и развивался на протяжении веков, обрастая разными образами, мотивами, сюжетами, средствами художественной выразительности. В произведениях этого жанра главным героем выступает богатырь или женщина-богатырка, которые воплощают в себе образ «идеального народного героя» и наделены необычными способностями и качествами.

О богатырстве героя свидетельствует его эпическая биография, в которой есть «чудесное рождение», героическое детство, наречение именем, добывание (поиск) коня, героическое сватовство. Идеиную направленность и основную функцию богатырей, смысл жизни и подвиги героев В. Е. Майногашева видит в обеспечении «свободной жизни семьи и рода», защите своей родной земли, борьбе с противниками Нижнего мира и ханами-захватчиками [Майногашева, 1997, с. 20].

В архивном фонде ГБНИУ Республики Хакасия «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории» хранятся более двухсот неопубликованных текстов героических сказаний хакасов. Они представляют собой рукописные, а также машинописные записи текстов разного объема. К сожалению, фонд не располагает аудиозаписями этих произведений, есть лишь фрагменты текстов, записанные на магнитную пленку, по которым сложно составить полную картину бытования эпических произведений.

Тексты героических сказаний, записанные собирателями в разные годы, лежат пока без заметного движения. Эти коллекции текстов героико-эпических произведений хакасского народа представляют собой образцы архаичной эпической традиции, в которых ярко выражены мифологические образы и сюжеты.

1.1. Богатырь / богатырка – центральные образы героических сказаний

Образы и сюжеты *алыптыг нымахов* восходят к далекому прошлому народа, его истории. Точная датировка их невозможна, но некоторые исследователи полагают, что возникновение эпических сюжетов хакасов возможно «в VI-X века» и «связано со всей историей Южной Сибири, расцветом и падением больших государственных объединений и империй на обширной территории Среднего Востока» [Трояков, 1991, с. 4].

Е. М. Мелетинский, говоря о формировании героического эпоса тюрко-монгольских народов Сибири, отмечает между ними много общих черт, связанных с историей, социально-политическим строем и культурой. Он считает, что в зарождении и формировании эпического наследия тюркоязычных народов большую роль сыграл военно-политический период, когда господствующее положение в союзе племен занимали тюрки. И, скорее всего, именно в этот период главный герой в устном творчестве трансформируется в воина-богатыря, но героика сказаний имеет еще и сказочно-мифологическую основу. В этот же период формируются общие элементы, характерные для тюркского эпоса. В период монгольского правления сильное влияние на социогенез саяно-алтайских народов оказал монгольский фактор. Такие особенные исторические обстоятельства в большей степени определили специфику эпических традиций саяно-алтайских народов [Мелетинский, 1963, с. 251-252].

В хакасском героическом эпосе величественные женские образы Алтын Арыг (*Алтын-Арыг*) и Ай-Хуучин (*Ай-Хуучын*) имеют особый художественный и исторический смысл. М. А. Унгвицкая и В. Е. Майногашева считают, что истоки появления этих образов могут относиться к более позднему времени, к периоду распада первобытно-общинного строя и становления классового общества

[Унгвицкая, Майногашева, 1972, с. 97].

Мнения о позднем происхождении богатырок придерживался и П. А. Трояков. Он верно предостерегал напрямую возводить образы богатырок к эпохе матриархата. Как считал ученый, «матриархальные институты уже в далекую историческую эпоху рассыпались во всей совокупности бытовых обрядовых потребностей в виде вещественных символов, порой существенно видоизмененной, а то и противоположной акцентуацией их бытового значения, затем вошедших в эпос с другой семантической и сюжетоорганизующей функцией и уже в значении других знаковых выражений» [Трояков, 1991, с. 114].

М. А. Унгвицкая и В. Е. Майногашева отмечают, что в основе появления образов богатырок лежат вполне исторические факты, ссылаясь на археологические сведения, свидетельствующие о том, что в древности в Хакасии существовали воительницы. В подтверждение они приводят цитату из книги историка и археолога, исследователя Сибири и Центральной Азии С. В. Киселева «Древняя история Южной Сибири», где он пишет о том, что: «в обнаруженных погребениях воинов вооруженными оказываются не только воины-мужчины, но и положенные с ними женщины». Л. Р. Кызласов также обнаружил курганы женщин-защитниц на горе Оглахты, датируемые им XI-XII веками [Унгвицкая, Майногашева, 1972, с. 97]. Все это свидетельствует о том, что женщины занимали высокое положение в социуме и воевали наряду с мужчинами.

В образах женщин-богатырок прослеживаются отдельные черты, связанные с периодом, когда гинекократия (матриархат) была одной из основных форм родового общественного устройства, лидирующие позиции в которой занимали женщины. Известный исследователь В. М. Жирмунский отмечает, что «в своих наиболее архаических формах образ этот восходит к семейным отношениям материнского рода» [Жирмунский, 1962, с. 29]. Женские образы обладают архетипическими признаками, в них прослеживаются

мифологические черты, характерные для «культурного героя».

Говоря об архетипических чертах, мы оперируем установившимся пониманием архетипа: «Архетип – в фольклористике – представление о прототипе, первичном мотиве, сюжете; теоретически вероятная форма» [КСЭФПТ, 2011, с. 9].

Здесь важно привести слова самого К. Г. Юнга, процитированные А. Дандесом. Он пишет, что в предисловии к работе «Психо и Символ», опубликованной в 1958 г., Юнг говорил следующее: «Разум не рождается как нечто чистое. Как тело он имеет заранее установленные индивидуальные определенности, именно формы поведения. Они проявляются в постоянно повторяющихся образцах функционирования психики. Подобно тому, как птица безошибочно совет свое гнездо в привычном виде. Этот тип теории непременно сделает ссылку на хорошо знакомое естественное инстинктивное поведение: птицу не учили как вить гнездо, как и бобров строить плотины, тем самым утверждая, ложные аналогии. Архетипы являются вполне полезными архаичными пережитками или реликтами. Они живые существа, которые обуславливают преобразования нуминозных (сверхъестественных) идей или доминирующие представления <...> Важно иметь в виду, что мой концепт архетипов часто неправильно истолковывают как вид философских рассуждений» [цит. по Alan Dundes, 2005, с. 390, пер. с англ. наш].

Здесь следует обратить внимание, как Юнг разъясняет это явное недоразумение. В действительности архетипы относятся к сфере деятельности инстинктов и в этом смысле они отображают унаследованные формы психического поведения.

Фольклорист Н. Н. Николаева, говоря об образах главных героев архаического эпоса отмечает, что: «...образы героя/героини, будучи своего рода сгустками сакрального и профанного, контаминацией представлений древнего коллектива об идеальном человеке, первопредке, культурном герое, несли в себе

понятия крепкого здоровья, физической силы, выносливости» [Николаева, 2016, с. 210].

В хакасском *алыптыг нымахе* в исполнении П. В. Курбижекова «Сын Ах Хана Сайын Хан» («*Ах ханның палазы Сайын Хан*») [173] гиперболично обрисован образ героини, обладающей невероятной силой. Она изображена как могущественная воительница, сумевшая защитить родную землю от врага. В этом эпосе наравне с могучими богатырями представлены женщины-воительницы. В тюрко-монгольском эпосе, и особенно ярко, в бурятских и якутских героических сказаниях, изображены могучие богатырки. Можно выделить целый цикл таких произведений. В систематизации сюжетов якутских олонхо, проведенной Н. В. Емельяновым, женщины-богатырки отнесены к первым людям Среднего мира, они присутствуют в 7 сюжетах [см. Емельянов, 1980, с. 57-75, группа 1, подгруппа 3].

В большинстве случаев богатырка, не знаящая себе равных по силе богатырей, потерпев поражение в единоборстве с главным героем эпоса, становится его женой, полностью покоряясь его воле. Такова бурятская богатырка Алма Мэргэн из улигера «Абай Гэсэр Могучий» [1995, с. 483], якутские героини Кыыс Мюлгун из олонхо Н.Ф. Попова «Тойон Нюргун» [Емельянов, 2000, с. 115], Кылааннаах Кыыс Нюргун из олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» [Емельянов, 2000, с. 172]. В этом ряду находится и хакасская богатырка Алтын-Арыг.

Традиционным для героико-эпических произведений является зачин, начинающийся с описания сотворения мира. Это время первотворения, когда природа начинает свое формирование. Е. М. Мелетинский пишет: «это начальное время иногда характеризуется как идеальный «золотой век». Нельзя не отметить видимое противоречие между указанием на «время творения» и следующей затем картиной весьма благоустроенной жизни богатого скотово-воина» [Мелетинский, 1988, с. 360].

В произведении, исполненном хакасским сказителем К. А. Бастаевым, согласно эпической традиции зачин начинается фразой о поколениях: *Амдыгының алнында, / Пурунгының соонда...* – «Нынешнего [поколения] раньше, / Прежнего [поколения] позже...», но далее следует необычное упоминание о сотворении космических объектов и появлении драгоценных металлов: *Алтын аралап ай нүдөрде, / Күмес аралы күн нүдөрде, / Чис аралы чир нүдөрде...* – «Вперемешку с золотом луна [когда] сотворилась, / вперемешку с серебром солнце [когда] сотворилось...» [180. Бастаев, 1949, л. 99, пер. наш]. Здесь, конечно, прежде всего, имеются в виду цветные качества золота и серебра, а не их номинальная ценность, хотя, видимо, этим металлам уже придавалось значение.

Другой сказитель Е. П. Миягашев начинает зачин не с упоминания о проживших поколениях, а повествует о том времени, когда уже живет вольный народ, занимаясь своими хозяйственными делами, не боясь ничего, смело шагает по-хозяйски по земле. И к концу описания уточняется, когда это было:

<i>Пус алтынаң суг аларда,</i>	«Когда из-подо льда воду брали,
<i>Хамыс тартып, көл турарда,</i>	Когда ковшом из озера черпали,
<i>Пулут өтре күн көрерде,</i>	Когда сквозь облака солнце видели,
<i>Халах тудынып, хазан</i>	Когда мутовку держа, в казане
<i>пулгарда,</i>	размешивали,

<i>Хара чирдең аргазында</i>	На поверхности черной земли
<i>Халбах нүрліг от чайхалызарда,</i>	Когда широколистная трава
	качалась,
<i>Хара настыг халых түбен чон</i>	Черноголовый многочисленный
	народ

<i>Пурдунаң тынарда,</i>	Когда носом дышал,
<i>Путтап пазарда,</i>	Когда большими шагами ступал,
<i>Ах талай харлап агарда,</i>	Когда большая белая река бурно текла,
<i>Агын сугды хастада</i>	Вдоль берега быстротекущей реки
<i>Ах хырчын чайхал өзерде,</i>	Когда белый кустарник колыхаясь рос,
<i>Пурунгынаң соонда полтыр,</i>	Предыдущего [поколения] позже [оказывается] было,
<i>Амгының алында полтыр.</i>	Нынешнего [поколения] раньше [оказывается] было.
<i>Тös чозар мал оттаптыр,</i>	Вверху на возвышении скот пасся [оказывается],
<i>Агын сугды хастада</i>	Вдоль берега быстротекущей реки
<i>Албаттыг чон чатхан полтыр</i>	Подданный народ проживал [оказывается]»
[177. Миягашев, л. 1].	[пер. наш].

Из этого текстового примера видно, что время первотворения уже давно миновало, люди обустроили свой быт, у них установился определенный уклад жизни и есть привычные занятия, т.е. эпос не отсылает к тому традиционному для эпоса времени первотворения, когда только начинает созидаться земля и появляются первые природные объекты.

У К. А. Бастаева зачин перекликается с традиционным началом героических сказаний шорцев: *Халах пулаң таг пöлерде, / Хабыс пулаң суг пöлерде...* – «Мутовкой [когда] гора разделялась, / Ковшом [когда] вода разделялась...» [179. Бастаев, л. 7, пер. наш]. Эти строки из хакасского сказания,

повествующие о том, как мутовкой разделялась гора и ковшом разделялась вода, слово в слово повторяют описание картины первотворения в героических сказаниях шорцев. Надо отметить, что это описание относится к «общим местам» тюрко-монгольского эпоса [Кузьмина, 2005, с. 8].

В таких условиях, когда только началось созидание природы: луны, солнца, земли, деревьев, гор, растений, – живут герой-правитель, обходящий и осматривающий свои богатые владения и стада, либо бездетная чета. Часто главный герой предстает одиноким, его изначальное присутствие в только что созидающемся мире может никак не объясняться.

Это обстоятельство не является исключительным. В эпосе монголоязычных народов часто герой предстает одиноким. Е. Э. Хабунова, исследуя эпос «Джангар», пишет о том, что «формулы, содержащиеся в прологе калмыцкой версии и в зачинах синьцзянской и монгольской версий «Джангара», повествуют об одиночестве и героической предназначенности эпического богатыря» [Хабунова, 2016, с. 14].

По наблюдениям тувинской исследовательницы Л. К. Хертек, рождающийся в момент творения герой, как правило, появляется на свет необычным образом. Вообще мотив чудесного рождения героя нередок в эпосе [Хертек, 2014, с. 27]. Исследовательница выделяет формы происхождения эпического героя: естественное рождение в человеческой семье; божественное происхождение; рождение из камня [Хертек, 2014, с. 27].

Богатыри в эпическом повествовании наделены такими чертами, как героизм, мужество, сила, несокрушимость и т.д., выполняют определенные функции, имеют свою идейную направленность. В героических сказаниях особое место придается чудесному рождению героя. Именно необычное рождение и необыкновенная сила указывают на высокое предназначение героя.

В героическом эпосе хакасов прослеживается разное изложение появления центрального персонажа. Как и в тувинском эпосе, это может быть 1)

естественное рождение в семье; 2) появление из камня. Но в сказаниях хакасов появляются еще два условия рождения героя – это – рождение у коней или чудесное зачатие у бездетной семьи из-за съеденной ими рыбы. Иногда о рождении богатыря сказание может умолчать, он может предстать как данность, присутствующая в изначальном мире.

В эпосе «*Ах сараттыг Ах Хан*» («Ах Хан на светло-соловом коне»), записанном от К. А. Бастаева, после вступления следует сцена сидящей за столом престарелой супружеской пары. Богатырь Ах Хан, отправившись осматривать свои владения, вступает в борьбу с Айдолаем. Враг почти одолевает Ах Хана, но появляется малолетний ребенок («*час пала*»), рожденный от престарелой матери, который вступает в схватку с противником. Малолетний богатырь одерживает верх над Айдолаем. Этот «чудесный» младенец оказывается сыном Ах Хана, родившимся в отсутствие отца.

<i>Көрер ползыбыс:</i>	«[Вдруг] мы видим:
<i>Азайлыг час пала,</i>	Новорожденный ребенок,
<i>Инейнің түг пала</i>	От старухи рожденный ребенок
<i>Ўнчүзін ахсындох</i>	[Даже] с соской во рту
<i>Сорын одырче.</i>	[Соску] звучно сосет.
<i>Сорынганнаң тарлада-тарлада</i>	Посасывая-посасывая, сидит.
<i>кил</i>	
<i>Ўнчүзін сурып алып,</i>	Соску вытащив,
<i>Пірдее чоохтаспады, хайтпады.</i>	Ничего не сказал, не колеблясь,
<i>Оң холын көдір киліп,</i>	Правую руку подняв,
<i>Айдолайны састы</i>	Айдолая столкнул»
[180. Бастаев, л. 104].	[пер. наш].

Такой мотив часто встречается в героическом эпосе: герой рождается для

спасения родной земли от захватчиков, для помощи. Несмотря на столь юный возраст, он уже при рождении обладает невероятной силой, а также имеет верного боевого товарища – жеребенка. Облик малолетних героев, богатыря и жеребенка, обманчив: они могут биться наравне с могучими богатырями. Ребенок – будущий богатырь, взрослеет вместе с жеребенком, который впоследствии превращается в богатырского коня. В эпосе и ребенок, и жеребенок предстают равными персонажами: они одинаковы по возрасту и по своим богатырским качествам.

<i>Аннаңары ах ой чабагызына</i>	«Поэтому	светло-буланого
<i>алтана тўскен,</i>	жеребенка оседлал,	
<i>Турганох чирдең чачратхан.</i>	С места, где стоял, отскочил.	
<i>Алып төреен ах ой чабага</i>	Богатырем рожденный на бело-	
	буланого жеребенка	
<i>Таспа чілеп тартыла тўсті</i>	Петлю накиннул,	
<i>Чіпче-хылче сөөліне тўсті</i>	За [конский] волос [схватился]»	
[180. Бастаев, л. 106].	[пер. наш].	

Далее сказитель описывает внешний вид жеребенка, у которого хвост и грива еще не выросли, что подчеркивает, насколько он еще мал. Под стать жеребенку и его малолетний хозяин [180. Бастаев, л. 106].

По мнению фольклориста Н. С. Чистобаевой, факт рождения героя у немолодых родителей указывает на участие высших сил <...> Рождение детей обычно происходит в то время, когда отца нет дома [Чистобаева, 2015, с. 28]. В анализируемом сказании мы видим, что герой также рождается у престарелых родителей. Его «чудесное рождение» случается в тот момент, когда отец находится в опасности и когда остро встает необходимость защиты своей родины от завоевания врагом. Этот младенец, получает имя – *Ах хан абалыг*,

Алтын Арыг ичеліг, ах ой ат мўнген Алтын Хыйгал пала – «Имеющий отца Ах Хана и мать Алтын Арыг, на бело-буланом коне ребенок Алтын Хыйгал». Несмотря на детский возраст, он обладает могучей силой, сказочно «растет не по дням, а по часам», совершает боевые подвиги, становится настоящим спасителем народа. Его «чудесное» появление на свет, помощь в нужный момент подчеркивают избранность героя, он становится достойным продолжателем рода и правителем.

В другом эпическом повествовании «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» («*Хасха Хараттыг Хан Харахчыл*»), записанном от М. К. Доброва в 1948 г., также присутствует мотив быстрого роста. Бездетная чета, найдя младенца, отпаивала его коровьим молоком. Ребенок начинает сказочно быстро расти, не по дням, а по часам.

<i>Алты частыг тазының теріzeneң</i>	«Из шести желудков
<i>Умчы тікеннер,</i>	Соску сшили,
<i>Алтон-читон ах інекти саап,</i>	Шестьдесят-семьдесят белых
	коров подоив,
<i>Алты-читі көнек сўт сагдылар.</i>	Шесть-семь ведер молока
	надоили.
<i>Алты тазының терізинең тіккен</i>	Из шести желудков сшитых в
<i>умчаа</i>	соску
<i>Урыбыстылар ол сўтті</i>	Налили это молоко»
[181. Добров, л. 9].	[пер. наш].

В этом примере прослеживается этнографическая деталь: ребенку шьют соску из желудков, т.е. используют естественный материал, высушенную кожу, полученную от животных. В реальной жизни скотоводческие народы рожки-соски делали младенцам из коровьих рогов. Возможно, что здесь отразилась

реалия, которая наблюдалась в жизни скотоводческих семей – соски могли шить из внешней оболочки желудков животных. Причем в сказании говорится о гиперболически необъятном размере этой соски, значит младенец таков, что ему дают молоко, надоенное от множества коров. Здесь называется число 60, 70, что является преувеличенным количеством, подчеркивающим богатырство младенца.

Этот сказочный мотив богатырского роста органично вошел в художественную ткань сказаний. Гипербола, используемая в описании, является одним из основных поэтических средств эпоса и поэтому приемы сказки оказались универсальными и для эпоса.

Герой уже в младенчестве выступает как добытчик: Ханныг Хылыс (отец ребенка) плетет ему кисточку, делает лук из таволжника, с помощью которого тот подстреливает 60 и 70 птичек.

Интерес представляет эпическое произведение, записанное от К. А. Бастаева в 1949 г. «*Ах пораттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на светло-сером коне»). Здесь за традиционным описанием времени первотворения следует сцена, изображающая разрушенное жилище, в котором мы находим одинокую маленькую девочку. Будущая героиня находится в неведении, кто ее родители, она не помнит мать и отца:

Азранда абам хайда полчаң?

«Вскормивший меня отец [мой]
где находится?»

Иміскенде ічем хайда полчаң?

[Грудью] кормившая мать [моя] где
находится?»

[178. Бастаев, л. 132]

[пер. наш].

И далее, героиня связывает свое происхождение с окружающей ее природой, считая, что она родилась не от людей, а от степи [178, л.132]. Такое

генетическое родство с природными объектами в героическом эпосе является естественным, часто богатыри алтайского и бурятского эпоса принимают за своих родителей окружающие горы, могучий кедровник, растущий на этих горах.

Вместе с тем говорится о том, что в давние времена здесь жил некий герой. А необходимость в утолении чувства голода подталкивает девочку на действия: она начинает обыскивать жилище, после чего ей удается найти снасть, с помощью которой она ловит рыбу. Но, оказывается, что ей даже не в чем приготовить улов. Девочке снова приходится обыскивать жилище, после чего она находит помятый казан. Таким образом, очевидно, что в изображении этой героини прослеживаются некоторые особенности, свойственные культурным героям, т.е. добыча или изобретение орудий и совершение действий, направленных на улучшение условий жизни. По мнению Е. М. Мелетинского в соответствии с архаическими представлениями, отражающими специфику «присваивающего» хозяйства, культурный герой большей частью добывает необходимые блага готовыми или отнимает их у первоначального хранителя [Мелетинский, 1963, с. 26].

Примером утверждения того, что герои рождаются из камня, являются известная хакасская богатырка Алтын-Арыг («*Алтын-Арыг*»), тотемическая прародительница Пис Тумзух, героиня Ах Чибек Арыг. Богатырка Алтын Арыг и впоследствии Ах Чибек Арыг рождаются сами собой внутри Белой Скалы. Типологическая параллель с кавказским эпосом показывает, что подобное появление героя можно увидеть в нартском эпосе: нартский сюжет о чудесном рождении Сасрыкуа из камня во всех основных версиях абхазского эпоса таит в себе древние мифоэпические представления [Джапуа, 2016, с. 95]. Ссылаясь на мнения известных исследователей, З. Д. Джапуа подчеркивает древность образа и мифологическую основу сюжета, восходящую к расцвету матриархата.

Рождение из-за съеденной рыбы. Неординарно описан мотив бездетности

в эпосе «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), записанном от К. А. Бастаева [179]. Бездетным супругам, по предсказанию и подсказке девочки - оборотня, приходится прибегать к нетрадиционному способу зачатия: надо найти Каменную гору, где находится чудесное Черное озеро, в котором водится волшебная рыба с золотой чешуей. Только после того, как героиня, жена главного героя Хара Хана съест эту рыбу, у них родится мальчик.

Таким образом, в данном сказании прослеживается мотив чудесного зачатия и рождения героя, а образы горы, озера и рыбы имеют мифологическую основу. О мотиве с чудесной рыбой более подробно изложено в диссертации в разделе 1.2.2 о девочке-оборотне.

Физическая сила героев гиперболизирована, большое внимание уделяется описанию поединков, а также необычной метаморфозе героев и их способностям превращаться самому и превращать других в животных, птиц, рыб, различные предметы и даже явления природы (например, в туман).

Основными функциями богатыря, выступающего главным героем, как правило, является борьба с врагами (иноземными захватчиками, демоническими существами) и устройство личной жизни. Поэтому интерес представляют, прежде всего, те главные герои, которые отличаются полифункциональностью (В. Я. Пропп). В вышеуказанном сказании главный герой Манан Сайын (*Маңан Сайын* – переводится букв. «скорлупа кедрового ореха с белыми пятнами») выступает против своего дяди Хара Молата, отличающегося жестокостью и властолюбием, возвращает назад в родные земли угнанный скот и народ, сражается с демоническими старухами Чик Сарыг («*Чик Сарыг*» – букв. «желтая нечисть») и Хара Нинчи («*Хара Нинчи*» – букв. «черный жемчуг»), обладает чудесными способностями и знаниями: выступает в роли воскресителя, исцеляя двоюродных братьев Ала Киикчина («*Ала Киикчин*» – букв. «пестрый коршун») и Хызыл Киикчина («*Хызыл Киикчин*» – букв.

«красный коршун»), а также сводного брата Ай Кека («*Ай Кёёк*» – букв. «светлая, как луна, кукушка»), умеет летать и обладает тайными знаниями: к нему неоднократно обращаются с просьбой сказать, кто является суженой того или иного героя.

Действующие лица эпоса наделяются определенными функциями. Один и тот же персонаж может играть разные роли. По мнению Е. С. Новик, все эти соображения заставляют считать сам факт исполнения персонажем какой-либо роли в сюжете основным его признаком. Поэтому, ставя перед собой задачу описания системы персонажей, исходя из их семантических характеристик, мы будем учитывать лишь те из них, которые имеют значение для развития сюжета, т.е. признаки, образующие коллизию [Новик, URL: <https://ruthenia.ru/folklore/>]. Это мнение явилось для нас основополагающим в определении функционала того или иного персонажа и его места в сюжетном развитии сказаний.

Имя персонажа, как правило, несет в себе его характеристику, и поэтому имена героев очень красноречивы в этом плане. Не меньшее значение имеют также цветовые символы в именах, например, *ах* – «белый», *ай* – «лунный», *арыг* – «чистый» и т.д. – указывают на чистоту и доброту героев; эпитеты *хара* – «черный», *хызыл* – «красный», *сарыг* – «желтый» – связаны с представителями Нижнего мира, отрицательными персонажами. Е. П. Войтенко отмечает, что особое значение имеет эпитет *сарыг* – «желтый», который в хакасской мифологии считался цветом Нижнего мира [Войтенко, 2009, с. 54].

Богатыри-мужчины и богатырки в своих деяниях для достижения цели умело используют магические способности. Умение изменять свой облик и окружающих его помощников является естественным проявлением богатырских качеств героя. Например, в сказании А. С. Бурнакова «*Ах ой аттыг Алтын Иргек*» («Алтын Иргек на бело-буланом коне») герой многократно использует эту способность. Он превращает супругу и коня, а также сам оборачивается в насекомых, животных, в других людей и персонажей из сказания, например, в

своего сводного брата, которого его мать родила от богатыря из Нижнего мира [174]. О главном герое говорится, что он имеет живой лук и стрелы. Таким образом, богатыри эпоса по своим функциям многогранны, им подвластно все. Эти образы наделены большим зарядом надежды и чаяний своих творцов.

1.2. Второстепенные персонажи

В эпических повествованиях с особой выразительностью обрисованы не только главные действующие лица (богатыри, богатырки) и их антагонисты, мифические персонажи, совершающие героические подвиги, но и второстепенные персонажи. К ним относятся помощники главного героя, шаманы, шаманки, девочка-оборотень, зооморфные, антропоморфные персонажи, которые выполняют функции, значимые для сюжета. Но среди второстепенных персонажей выделяется образ коня, который занимает совершенно особое место. Он – главный помощник, советчик богатырей, зачастую именно он выполняет трудные задачи, стоящие перед героем, т.е. этим самым он играет ведущую роль в сюжете сказаний.

1.2.1. Богатырский конь как доминантный образ в системе второстепенных персонажей

Образ коня в тюрко-монгольском эпосе выписан очень ярко и колоритно. По закону эпического сюжетостроения в центре героических повествований находится богатырь/богатырка, все остальные персонажи по отношению к центральному образу являются второстепенными. Но в этом ряду конь является доминантным образом. И вот почему. Богатырский конь часто рождается вместе с богатырем или богатыркой. В эпосе хакасов богатырка, например, Ай-Хуучин рождается в табунае от скакунов. В трудных ситуациях, когда богатырь/

богатырка растерян, не знает, как преодолеть возникшую преграду, конь приходит на помощь к нему и вместо него совершает героические деяния. Зачастую, только благодаря коню, богатырь выходит победителем.

В. М. Жирмунский писал в своей чрезвычайно богатой сравнительным материалом книге «Народный героический эпос» о коне как ведущем персонаже фольклорных произведений следующее: «В богатырских сказках тюркских и монгольских народов, в обстановке кочевого быта, коню как волшебному помощнику отводится особенно значительное место. Конь может менять свой вид, превращаясь в звезду, птицу или муху; встряхнувшись, он оборачивается паршивым маленьким жеребенком, «коньком-горбунком», согласно эстетическому канону народной сказки. Он нарекает имя герою, чудесным образом создает для него «народ и скот», указывает суженую ему невесту, предупреждает о сказочных препятствиях на пути к ней и научает, как преодолеть эти препятствия, переносит героя через безбрежные водные рубежи, на край света, «где небо и земля сходятся». Он воскрешает убитого героя живой водой или вытягивает его из подземной темницы, опуская в семидесятисаженную яму один волосок своего хвоста» [Жирмунский, 1962, с.24].

Конь занимает особое место в системе фольклорных персонажей всех народов, он является основным помощником героя-богатыря. По мнению В. Я. Проппа, на смену помощника-птицы пришел помощник-конь. Такая замена, по предположению В. Я. Проппа, «азиатско-европейское явление» [Пропп, 1996, с. 170]. Часто сказания в тюрко-монгольском эпосе называются по имени богатыря и его коня, причем, в состав названия обязательно входит указание масти коня или какие-то иные особенные черты и приметы, например, в шорском эпосе называется конь треухим. Через такое описание масти коня, его размеров косвенно характеризуется и сам главный герой, обладатель богатырского коня. В приведенных примерах упоминаются кони длиной в

девять сажений, такой конь считается могучим, следовательно, имеющий такого коня богатырь также отличается недюжинной силой. Надо сказать, что образ коня в эпосе настолько яркий, выпукло обрисованный, что исследователи не могли не обратить внимания на этот персонаж, играющий порой заглавную роль. Чуть ли не в каждой работе сибирских эпосоведов имеются фрагменты, описывающие роль коня в эпосе. Но есть специальное, очень примечательное, фактологически богатое, фундаментальное исследование Р. С. Липец, посвященное неразлучной паре героического эпоса – богатырю и его коню – «Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе» [Липец, 1984].

Здесь мы будем рассматривать образ коня в хакасском эпосе, при необходимости привлекая сравнительный материал из эпоса других близкородственных народов.

Американский исследователь Джон Найлс, анализируя киргизский героический эпос «Манас», упоминает о высокой роли коня, ссылаясь на версию Радлова. Он пишет, что цикл Манаса начинается с рассказа о рождении героя и детских поступках. Когда едва выходит он из колыбели, молодому герою дают коня, и он готов ехать, и его чудо-конь становится его самым верным спутником, причем часто удостоивается героической похвалы. Например, в версии Радлова одно стандартное описание коня Манаса составляет 53 строчки стиха [John D. Niles, 2016, с. 261, пер. с англ. наш].

В героическом эпосе распространен мотив предназначенности коня герою. Получает развитие мотив рождения от коней или одновременное рождение с ними. В опубликованном сказании «Ай-Хуучин» («Ай-Хуучын»), записанном от сказителя П. В. Курбижекова, необычно рождение главной героини от пегосаврасых кобылицы и жеребца одновременно со своим богатырским конем, который является братом-близнецом. Здесь прослеживаются отголоски тотемических верований, связанных с культом коня, а также мотив «близнечного мифа»: девочка рождается одновременно с жеребенком и растет вместе с ним

[Ай-Хуучин, 1997, с. 144-145, пер. В. Е. Майногашевой].

У сказителя С. И. Конгарова главный герой рождается у престарелой матери, но одновременно с жеребятами, которые становятся его опекунами, помощниками:

Агылах Хоо иней кизидең

Ала Маңыс оолах пала төріп халган,

Ўс хулахтыг ах ой пиидең

Ікі ах ой хулун төріп халганнар.

Улуг ах ой хулун

Ўс азыр настыг тирек полып тур

халган нимесе зе?

Оолахты ікі өртекке хубулдурып,

Ўс азырның аразында уя чазап,

Азырапча нимес не зе?

[175. Конгаров, л. 11].

«От старухи Агылах Хоо

Ала Маныс мальчик родившись,
остался,

От треухой бело-буланой кобылицы

Два бело-буланных жеребца родившись,
остались.

Старший бело-буланный жеребенок

Тополем с тремя разветвлениями не
стал разве?

Мальчика в две утки превратив,

Между тремя ветвями гнездо свив,

Разве не кормит?»

[пер. наш].

После вторжения на их земли врагов для сохранения жизни своего ребенка мать решает оставить (спрятать) его в траве, таким же образом прячет своих двух жеребят и кобылица. Старший из жеребят обращается к Девяти *Чайаанам* (*Чаайан* – «Всевышний», «творец», «божество»). Далее бело-буланный жеребенок превращает ребенка и расщепляет в две утки, на дереве с тремя разветвлениями устраивает гнездо, где выхаживает мальчика в течение трех дней. Итак, жеребенок буквально заменяет ему родителя, становится покровителем и защитником, постоянно превращая героя в разные предметы:

камень, дерево – с целью уберечь наследника от преследователей, таким образом всячески «запутывая следы».

<i>Ала Маңыс оолах пала</i>	«Ала Маныс мальчик
<i>Кічік ах ой хулуннаң</i>	С маленьким бело-буланым жеребенком
<i>Хас хачанох</i>	Давным-давно,
<i>Хара чирниң үстүнде</i>	По черной земле
<i>Халых алып, күс салысханнар</i>	Пустившись галопом, силы набрались»
[175. Конгаров, л. 13].	[пер. наш].

Сюжетное развитие данного сказания, очевидно, связано с «близнечным мотивом»: одновременно с будущим героем появляется и его боевой конь – преданный друг, помощник, защитник. Также здесь явно прослеживается связь с культом коня у хакасов, связанным с тотемическими представлениями.

В эпическом произведении в исполнении К. А. Бастаева «*Ах пораттыз Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на светло-сером коне») спасителем становится *Ах ой ат* – «светло-соловый конь» [178]. Он высвобождает (вывозит) героиню, не знающую своих родителей и не достигшую еще взрослого возраста, из схватки с противником. *Ах ой ат* сообщает ей о себе, что он из породистых скакунов в третьем поколении, ему шестьдесят лет и сил у него осталась половина. Он привозит девочку к старшей сестре и младшему брату, которым, как оказалось, тоже удалось спастись во время кровавой войны, в которой погибли их родители, а народ и скот были угнаны в Нижний мир. Выясняется, что спасителем сестры и брата также был этот конь *Ах ой ат*: он втянул в правую ноздрю старшую сестру и возил так по всей земле в поисках безопасного места,

а младшую сестру спрятал в выкопанной им же яме, уверенный в том, что девочка там сможет самостоятельно выжить, а мальчика – их младшего брата, конь нашел в Нижнем мире («айна чирінде»), откуда смог его вызволить, втянув мальчика в ноздри. Так, с помощью коня происходит воссоединение осиротевших детей.

Таким образом, конь в сюжете данного сказания выполняет функцию спасителя, покровителя. Р. С. Липец отмечает, что в эпосе дети нередко растут сиротами после разгрома страны, находятся под присмотром коня. Это воспитатели, точнее, пестуны героя и его сестры в прошлом, очевидно, тотемные предки. Далее автор приводит пример из алтайского эпоса, где также осиротевшее дитя отцовские кони спрятали в озере, а затем вывели оттуда... [Липец, 1984, с. 129].

В героическом сказании «Хара тораттыг Хара Хан» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), записанном от сказителя К. А. Бастаева, необычно изображены кони, которые также выступают в роли помощников главных героев. Необычен конь Кюмюс Чюстюк («Күмүс Чүстүк» – букв. «серебряный перстень»), словно из ниоткуда появляющийся по первому призыву богатырки, настолько он быстрый:

<i>Иди кил хысхырыбысхан соонда</i>	«После того, как так прокричала,
<i>Ах порат чирдең сыхты ба,</i>	Светло-сивый конь то ли из земли
	появился,
<i>Тигірдең түсті бе,</i>	То ли с неба упал,
<i>Ала сарчының алнында тарлада</i>	У пестрой коновязи, с шумом
<i>кил тура түсті</i>	появившись, стоит»
[179. Бастаев, л. 116].	[пер. наш].

Необычными способностями обладает и конь Алтын Хыйгала. Во время схватки в Нижнем мире, когда у героя не осталось сил, его бело-буланный конь заговорил человеческим голосом, сообщая о том, что есть способ пройти преграду в виде девяти медных булав, ударяющихся друг о друга. Если пробраться между ними, то тогда удастся герою вернуть угнанный скот и свой народ. И чтобы помочь хозяину, конь, обладая магическими способностями, оборачивается черной мухой и пролетает между булавами: *Азыр ханаттыг хара сеекке хубулып, учух салыбысты* – «В черную муху с раздвоенными крыльями превратившись, улетел» [там же, л. 122, пер. наш]. Далее по ходу развития событий конь превращается в каменного человека («*тас кизи*»), принимая его облик. Конь, так же, как и каменный человек, предстает в суконном пальто, в свалывшейся шапке и становится неотличимым от этого жителя [там же, л. 123].

Эпический конь обладает магическими способностями, как и герои сказаний. В ситуациях, когда требуется его перевоплощение, он легко обретает другой облик, как в примерах, где он принимает вид каменного человека или старика. Интересно, что внешний вид персонажа изображается через описание его одежды: суконное пальто, свалывшаяся шапка. Это любопытные реалии хакасских сказаний. В эпосе других тюрко-монгольских народов не встречается упоминание такой одежды с конкретным упоминанием сукна. Как известно, сукно является самым древним видом шерстяных тканей, своими плотными переплетениями напоминающий войлок. Эта одежда, по-видимому, войлочного типа, подчеркивает древний возраст каменного человека.

Чтобы стать своим, не отличаться от каменных людей, конь принимает человеческий облик, но он смекалистее их, поэтому ему удастся одержать победу над врагом. Также выясняется, что и богатырь Алтын Хыйгал тоже превращается в каменного человека. Он отдает приказ девяти каменным людям уводить скот и народ с этого места, т.е. обратно в Верхний мир.

Другой сказитель А. С. Бурнаков в своем сказании «Алтын Иргек на бело-

буланом коне» тоже повествует о богатырском коне, принявшем обличье старого человека. Он просит спрятать маленького ребенка (будущего богатыря), чтобы уберечь его от врагов.

Көре турып, Ах ой ат

Күрледе сілгін тур.

Апсах кізее хубулып,

Төрде парып, тура түсті.

Ах Хан Апсахха хубулып,

Ахсын-тілін сурындырчадыр:

«Пірдең пөлін халдыбыс,

Полыс пирдек, улуз кізі.

Чаадаң чарыл халдыбыс,

Чазырып ал халдах, чиит паланы,

ага кізі

[174. Бурнаков, л. 15].

«Посмотрев, бело-буланный конь

Шумно встряхнулся.

В старика превратившись,

До переднего угла [дома] дойдя,
остановился.

В старика Ах Хана оборотился,

Человеческим языком просит:

«[От всех] разлучились,

Помоги-ка, старый человек.

От войны скрылись,

Спрячь-ка, маленького ребенка,

дедушка»

[пер. наш].

Так конь спасает мальчика от войны. Приняв облик человека, конь вытаскивает из золотого кармана белый платок, в который завернут маленький мальчик: *Алып кізее хубулған Ах ой ат / Алтын карманын тудынминең / Ах плат сыгара тартты / Ах платты айландырып, саябысханда / Ас айлыз час пала азах узуна тура түсті* – «В богатыря превратившийся бело-буланный конь / [Тут же] из золотого кармана / Белый платок вытащил, / Белый платок повертев, [когда] развернул / Новорожденный ребенок на всю длину ног встав, вышел» [174. Бурнаков, л. 16, пер. наш].

Алтын Хыйгал в сказании К. А. Бастаева признает превосходство своего коня, восхищается его смекалкой:

<i>Че, ах ой ат,</i>	«Ну, бело-буланный конь,
<i>Минде минох полгам,</i>	Я [то, богатырь], самим собой был,
<i>Син минеңоҕ артых полтырзың.</i>	Ты же лучше меня оказался.
<i>Син полбаан ползаң,</i>	Если бы не ты,
<i>Пу чирдең айланып нанчаң</i>	С этого места назад бы мне не
<i>оңдайым чох полган.</i>	вернуться.
<i>Че, синің сүмең артых таа...</i>	Ну, и смекалка твоя тоже
	превосходна...»
[180. Бастаев, л. 125].	[пер. наш].

Р. С. Липец, рассматривая образ коня, также упоминает о том, что конь может принимать облик определенного человека, что помогает ему осуществить разные хитрости. Исследователь приводит пример из алтайского эпоса, в котором конь Кара-Кюрен, обернувшись Шулмус-ханом, проникает в его дворец и забирает обманным путем внешние души Алмыс-хана и Шулмус-хана – двух медвежат. В том же эпосе другой конь обернулся дочерью Ерлика, выпросил себе у ее отца поиграть семь детенышей выдры – души сыновей Ерлика – и «побежал на небо» с ними. Обладая этими душами, хозяева коней уничтожают своих врагов, а в других случаях диктуют им свои условия [Липец, 1984, с. 134].

В сказании, записанном от К. А. Бастаева «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), герою дают имя, в котором составными элементами обозначена масть еще не обретенного им коня. Богатырю еще нужно добыть своего помощника-коня. Для этого сестра героя дает ему аркан, говорит, чтобы он в стаде закидывал его с закрытыми глазами, произнося заклинательные слова:

<i>Мындаг атты хайди мўнер?</i>	«Как на такого коня верхом садиться?»
<i>Аргамчызын алып-алып,</i>	Аркан [свой] взяв,
<i>Пазох хатап харагын нўнп,</i>	Опять глаза закрыв, закинул.
<i>тастабысты.</i>	
<i>Пазох аргамчы туглапчатханын</i>	Опять [когда] увидел, как аркан
<i>кўрзе,</i>	закрутившись,
<i>Паягыох пора чабага хабыл</i>	Того же серого захудалого
<i>партыр.</i>	жеребенка подцепил.
<i>- Эх, адаң пари, хайдаг мындаг</i>	- Эх, [что такое], как такое могло
<i>ниме пол парды?</i>	произойти?
<i>Ўзінчизін пазох аргамчызын сура</i>	Третий раз снова аркан [свой]
<i>тартып алды,</i>	сняв,
<i>Пазох ікі харагын нўнмалып,</i>	Снова оба глаза закрыв,
<i>Мал аразынзар кире тастады...</i>	В пасущийся скот закинул...»
[179. Бастаев, л. 42].	[пер. наш].

Богатырь старательно закидывает аркан, чтобы поймать богатырского коня, но каждый раз попадаете захудалый жеребенок, у которого «шерсть растет в обратную сторону», шея тонкая и весь он костлявый. Этот жеребенок даже не может подняться на ноги. То есть того, что предназначено свыше, героям эпоса не избежать. Сказочная интрига заключается в том, что богатырский конь предстает сначала никудышным жеребенком, в котором не угадывается сила и мощь богатырства, также как и сам герой, появляется в младенческом возрасте. Совместное взросление богатыря и его коня является частым мотивом в эпосе. Герой расстраивается при виде жеребенка ни на что не годного. Психологически ему трудно смириться с выбором:

<i>Харахтары кил хызарыбысты Хан</i>	«Глаза Хан Хартыга как
<i>Хартханың:</i>	покраснеют:
- <i>Алып полып чөрерге төребеен</i>	- Если я рожден для того, чтобы
<i>ползам,</i>	быть богатырем,
<i>Мындаг ат меге орта полбас иди.</i>	Такой конь не для меня.
<i>Меең мўнчең адым полбас.</i>	[Это] не тот конь, на котором я
<i>Пу айнаны хайди иди́м?</i>	должен ездить.
[179. Бастаев, л. 42].	Этого черта куда мне деть?»
	[пер. наш].

Герой Хан Хартха на темно-сивом коне («*Хара пораттыг Хан Хартха*») сильно расстраивается, что ему попадается плохой конь, он трижды закидывает аркан и все три раза ему попадается тот же самый конь. Герой разочаровывается и считает, что не быть ему сильным, великим богатырем, ведь предназначенный ему конь не богатырский.

В сказании, записанном от А. С. Бурнакова «Алтын Иргек на бело-буланом коне» («*Ах ой аттыг Алтын Иргек*»), также встречается подобный сюжет. Герой дважды безуспешно закидывает шестидесятисаженный аркан в табун и, наконец, ему попадается такой же жеребенок «с шерстью, растущей в обратную сторону». Вид такой шерсти создается, по-видимому, из-за того, что у жеребенка свалывшаяся, взлохмаченная шерсть, какая бывает у тощей паршивой животины. Герой сильно расстраивается, но старик его успокаивает, говоря, что он и его конь еще вырастут богатырями. Старик дает Алтын Иргеку плеть для коня и сообщает, что в этой плети кроется вторая сила этого жеребенка. Когда эта плеть пригодится, об этом знает сам бело-буланный конь и он скажет герою в нужный момент.

Тискер түктіг ах ой чабагы.

«С шерстью [растущей] в обратную сторону бело-буланный жеребенок.

Харны чирге сөзіре килчедір.

Живот по земле волоча, тащится.

Алтын Иргек тытсанмады:

Алтын Иргек не выдержал:

- Син, хама, Алтын Иргекті көдіріп ойлардаң

- Ты, мерзкий, [чтобы] Алтын Иргек [ездил на тебе], не поднимешь [его]

Позыңның даа харнына садабин чөрчезің, хойлаға

[Даже] с животом [своим] не справляясь, ходишь, [тоже мне] верховой конь»

[174. Бурнаков, л. 23].

[пер.наш].

Здесь также прослеживается аналогия и симпатическая связь коня с богатырем: каков конь, таков и богатырь, т.е. они отраженно связаны между собой. Но, как принято в сказке и эпосе, конь принимает свой настоящий облик, становится красивым и могучим богатырским конем.

Говоря о выборе коня и его внешнем виде, Р. С. Липец отмечает, что батыр или сам выбирает коня, или ему предлагает его табунщик (несмотря на неказистый вид коня), или по условию батыр должен выбрать коня, который сам оглянется на будущего хозяина или попадет на укрюк, причем это повторяется трижды, так как батыр недоволен экстерьером коня [Липец, 1984, с. 202]. В эпосах «этот мотив смыкается с образом «шелудивого жеребенка» или захудалой клячи, из которых впоследствии вырастает великолепный конь, что положено и в основу сюжета о синчи, ослепленном властителем, который не доверился его выбору («Кер-оглы», «Алпамыш»). Бывает, что конь сам оборачивается, когда специально привлекают его внимание, звеня уздечкой для седлания. Так, в башкирском эпосе Зая-Туляку говорят: «Подойдите к табуну

коней, позвените уздечками и какой конь оглянется, того поймите и оседлайте себе <...>, на Зая-Туляка оглянулся самый захудалый конь», впоследствии он стал «тулпаром, обгоняющим ветер» [Липец, 1984, с. 202-203].

Образ коня связан с ранними эпическими мотивами, восходящими к представлениям об оборотничестве: героический конь имеет способность превращаться в разные объекты, а также в природные явления, например, в дерево, камень, белый и синий туман, конь также может говорить. Владение чудесным конем делает и героя таким же необычайно сильным, умным, смекалистым и обладающим волшебными способностями. Такой богатырь являет собой героя, действительно наделенного высоким предназначением. Значит, по сути, в эпосе конь является равноправным с богатырем главным персонажем, но предстающим в зооморфном виде. Он обладает человеческой речью, смекалкой, отвагой, способностью к магическим превращениям, он неуязвим в сражениях и порой превосходит по этим качествам своего хозяина – главного богатыря. Конь хакасских сказаний по своему изображению и воспеванию его качеств находится в одном ряду с конями всего тюрко-монгольского героического эпоса. По всем своим характеристикам он относится к положительным персонажам эпического мира.

1.2.2. Образы шаманов и девочки-оборотня

Отдельную группу второстепенных персонажей представляют в героическом эпосе хакасов шаманы, шаманки и девочка-оборотень, умеющая превращаться в различных птиц. В появлении образов таких второстепенных персонажей, как шаманы и шаманки, просматривается влияние шаманизма, широко и глубоко проникшего в жизнь и мировоззрение сибирских народов, в том числе и хакасов. Полное описание образов шаманов, их действий, атрибутов, используемых ими, внешнего облика встречается в эпосе хакасов

крайне редко.

Хакасский эпос упоминает о том, что шаманки обитают не только в Среднем мире, но они приходят также из Нижнего мира. Они такие же прозорливые, обладающие колдовскими способностями, как и героини Среднего мира, обладающие тайными знаниями. В сказании А. С. Бурнакова «Алтын Иргек на бело-буланом коне» повествуется о могущественной шаманке, поднявшейся из Нижнего мира:

Тогыс азыр тумзухтыг толгай «С искривленным в девять сторон
өрекен хам хадох килче. носом старуха-шаманка вместе с

ними идет.

Тооза чирни ол пилче,

Всю землю она знает,

Ол пилбесте тура өскен от
тамыры чогул иместе?

Разве нет такого корня, которого
она бы не знала?

Хан тигирде чылтыс чогул ол
пилбес

Разве нет такой звезды на небе,
которой она бы не знала?»

[174. Бурнаков, л. 54].

[пер. наш].

Шаманские элементы, действия, свойственные шаманам, проявляются в описаниях некоторых чудесных предметов, которыми пользуется тот или иной персонаж. Например, волшебное зеркало, с помощью которого можно наблюдать за действиями другого героя например, героиня Пора Нинчи в сказании «Пучеглазая Пора Нинчи» («*Тошпах харахтыг Пора Нинчи*»), записанном от П. В. Курбижекова, пользуется таким зеркалом [172]. Персонажи обладают тайными знаниями, умением предсказывать, видеть будущее, способностью исцелять и др. – все это характерно для шаманов.

В героическом эпосе «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» («*Хасха Хараттыг Хан Харахчыл*»), записанном от сказителя М. К. Доброва в

1948 г., встречается образ прорицательницы – это дочь подземного хана Учен Арыг (*Ўзўт ханың хызы Ўцең Арыг*). Про нее говорится, что она была сильна в гадании: *Ўцең Арыг улуг тӧлкечїл хыс полтыр* – «Учен Арыг сильной прорицательницей была, оказывается» [181. Добров, л. 21]. К ней обращаются за помощью все, и в том числе, враги-захватчики, чтобы найти сына-наследника хана, которого они похитили, но потеряли. Положительная героиня Алтын Тана перехватила у них похищенного мальчика, чтобы спасти его, и спрятала. Подробное описание внешнего облика гадалки отсутствует: известно лишь, то, что у нее было три косы («*Ўс сўрместїг Ўчен Арыг*») [Там же, л. 22].

В традиционных представлениях хакасов три косы означали признак старой девы. Таких дев называли *чурт айназы* – «дьявольское отродье». О ее действиях эпос умалчивает, не давая никаких конкретных описаний, кроме того, что она способна к превращениям. Приводится ее пророчество о том, что, если не убить ребенка еще в младенчестве, то, когда он вырастет, уничтожит их, похитителей, и их жилища.

В этом героическом сказании Алтын Тана обладает колдовскими способностями и даром прорицания, из-за этих возможностей ее можно причислить к шаманкам. Она дочь хана, спасшая похищенного ребенка. Выясняется, что Алтын Тана оборачивается черной лисой и превращает найденыша в кусок шерсти. Этим самым она спасает ребенка от его врагов.

Абахай чахсы Алтын Тана
Хара хубулып ойлап парарып...

[181. Добров, л. 26].

«Прекрасная Алтын Тана
В черную [лису] превратившись,
побежала...»

[пер. наш].

На этом не заканчиваются ее превращения. Алтын Тана, обладая неограниченной магической способностью к оборотничеству, не только сама

преображается, но и превращает других по своему усмотрению. В этом сказании она наколдovывает девяносто девять ласточек, которые снуют туда-сюда, залетая и вылетая из горы, а сама превращается в сотую ласточку с тем, чтобы обмануть преследователей и сорвать их погоню:

Алтын Тана тогзын тогыс «Алтын Тана девяносто девять
харачыгай торбыдады, ласточек выдала,
Чүзінчизи позы нір харачыгай Сотой ласточкой сама стала»
полды

[181. Добров, л. 27].

[пер. наш].

В сказании «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), записанном от Е. П. Миягашева, к шаману обращаются с той же просьбой – отыскать ребенка, наследника хана [177]. О шамане известно, что он обладает девятью бубнами (*тогыс төөрліг Толгай хан*). Когда прислужники хана входят в дом шамана, то, действительно, видят, что за дверью стоят девять бубнов. Но, кроме бубнов, не называются другие атрибуты, нет подробного описания облачения. В эпосе нет традиции давать подробное описание действий шаманов, производимых ими в ходе обрядов, текстов призываний, произносимых ими при камлании. Это не входит в задачу героического эпоса. Кроме этого, можно допустить, что в эпосе эти образы, не получившие развернутого описания, являются привнесенными более поздним влиянием.

По-видимому, это связано еще и с тем, что сферы функционирования эпоса и шаманских призываний были разными. Эпос исполнялся сказителями в широкой аудитории любителей народного слова, а шаманские призывания были связаны сугубо с сакральной областью, с духами, божествами и исполнялись при проведении обрядов. Нельзя было все произносить призывания, все это обставлялось определенными ритуалами. Хотя и эпос, и шаманские обряды

исполнялись только хорошими знатоками традиций.

Эпос тоже был связан с сакральностью, его нельзя было сказывать днем, время года тоже имело значение, т.е. его не исполняли летом. Исполнение эпоса также проводилось при соблюдении обязательных процедур, а их нарушение и неправильное или неточное исполнение сказания влекло за собой наказание сказителя высшими силами и духом-хозяином эпоса.

В сказании «Хара Хан на темно-гнедом коне» внимание слушателей акцентировано на количестве используемых шаманом бубнов. В реальности же такое количество бубнов не используется. Здесь сыграла роль излюбленная эпосом гипербола. В ходе камлания шаману удастся увидеть место нахождения ребенка, находящегося в удаленном месте, в черной горе:

<i>Тура хонып, хурухагын хурчанып</i>	«Встав, пояском [своим]
<i>алып,</i>	подпоясавшись,
<i>Төөр хан алып, хамнабыза пирди</i>	Бубен схватив, стал шаманить
<i>амды.</i>	теперь.
<i>Ол хамнааннаң андар</i>	С тех пор, как он стал шаманить,
<i>Сигіс төөрге читіре хамнап салды.</i>	До восьми бубнов дошел, шаманя,
<i>Хайтхаң ниме пол парды тидір.</i>	То, что должно было случиться — случилось, говорит.
<i>Тигір түбүн тілеп тапаан нимені</i>	Дно неба обыскав, не найдя,
<i>Тик чирдең піліп хайдаң таап</i>	Как он так просто найдет?
<i>пиренін.</i>	
<i>Анда сигіс төөрін тастап салып,</i>	Тогда восемь бубнов выбросив,
<i>Тогызынчы төөрін хаап алып,</i>	Девятый бубен схватив,
<i>Хамнап сыхты.</i>	Стал шаманить.
<i>Тогызынчы төөрінең хамнапчадып</i>	С девятым бубном шаманя,

Ам даа тура парды.

Тотчас вскочил.

*Мыннаң андар полтыр тың ырах
чирде нимее*

Отсюда до того [места] очень
далеко

Хара хая өскен чир полтыр

[Это] в том, месте, где черная гора
выросла [оказывается]»

[177.Миягашев, л. 52].

[пер. наш].

По всей видимости, наличие девяти бубнов здесь означает, что шаману придется долго камлать. Поскольку бубен используется шаманами помимо призывания духов еще и как средство перемещения по всем заповедным местам трех миров, то девять бубнов понадобились здесь для того, чтобы шаману найти ребенка в безграничных просторах всех трех миров. В этом сказании шаман безуспешно использовал все восемь бубнов и только с девятым бубном удалось ему найти спрятанного ребенка.

В устном творчестве хакасов явно прослеживается мифологический подтекст. Теме мифологических образов и сюжетов посвящены работы ученых И. Л. Кызласова [Кызласов, 1982], М. И. Боргоякова [Боргояков, 1976, 1979], Я. И. Сунчугашева [Сунчугашев, 1980], В. Е. Майногашевой [Майногашева, 1965, 1978, 1982], Ю. И. Чаптыковой [Чаптыкова, 2015].

Героические сказания хакасов, занимая особое место в фольклорной системе, стали вершиной поэтического творчества, вобравшей в себя художественные достижения всех других жанров. Эпосу характерен развитый персонажный мир, яркий образный язык, точный ритмический строй. Поэтому пословицы, поговорки и афоризмы легко встроились в канву произведений в силу того, что за время своего бытования они стали емкими по содержанию, отточенными и лаконичными по форме. Глубокий идейный смысл имеет то, что героический пафос сказаний менялся в соответствии с запросами общества, но всегда неизменно отвечал чаяниям людей в их потребности в героическом

идеале, в стремлении к красоте.

Развиваясь с седых времен, героический эпос впитывал в себя и отражал в своем содержании взгляды своих творцов об окружающем мире, о человеческой природе, уходящие своими корнями в древнее мировоззрение народа. Своеобразие и особенности этих представлений обусловили самобытность культуры хакасов, художественное отличие героического эпоса, наполненного мифологическими персонажами, верой в магию и волшебство, отразившейся в мотивах оборотничества.

Превращения, которые также широко встречаются в фольклоре многих других народов, особенно свойственны волшебным сказкам, так как они углубляют направленность сказок к увлекательности. Эта черта сказок со временем придает им иное функциональное назначение, усиливает их развлекательный характер. Но эпосом был усвоен наиболее древний слой, связанный с мифологизмом. То, что герои эпоса могут менять свой облик, превращаясь в других персонажей, зверей, птиц и даже в неживые предметы, например в камень, траву, песок, как отмечают исследователи, говорит об отражении мифологических воззрений народа. Исследователь Ю. И. Чаптыкова видит «оборотничество в живые существа как проявление тотемизма» [Чаптыкова, 2015, с. 54].

В сказании «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), записанном от сказителя К. А. Бастаева, в сложной ситуации поиска и добычи волшебной золотой рыбы старику помогает маленькая девочка Кюклей Кюк («*Күклей Күк*» – букв. «птица кукушка») [179]. Описание образа этой девочки восходит к мифологической традиции. Она выступает как одинокий герой, о ней ничего неизвестно, кроме того, что у нее нет родителей и она обладает способностью к превращению в кукушку, в ласточку и муху, ей доступны сокровенные знания, она наперед знает, куда нужно идти, что нужно делать, как поступить.

Для добычи рыбы с золотой чешуей необходимо добраться до Черного озера внутри Черной Горы. После поедания этой рыбы у бездетной четы может появиться ребенок. В ходе повествования узнаем, что Кюклей Кюк имеет волшебный атрибут – Черную книгу предсказаний. Прочитав ее, она узнает о своей судьбе быть наказанной высшими силами из-за украденной рыбы. Но несмотря на грозное предупреждение, она решительна в своих действиях. Чтобы достигнуть высокой горы и найти в ней вход, она оборачивается Железной Ласточкой с крыльями из железных перьев («*тимір чүгліг ханаттыг Тимір Харлыгас*»):

<i>Позы Күклей Күк хыс</i>	«Сама девушка Кюклей Кюк
<i>Турледе кил сілігінген.</i>	С шумом встряхнулась.
<i>Тимір чүгліг ханаттыг</i>	С крыльями из железных перьев
<i>Тимір Харлыгасха хубулып,</i>	В Железную Ласточку
	превратившись,
<i>Саганнаң кил Тимір Тасхылның</i>	И тут же из Железного Тасхыла
<i>Сыртын көре учух салыбысхан</i>	Улетела, только спину ее было
	видно»
[179. Бастаев, л. 19-20].	[пер. наш].

Превращение в железную птицу свидетельствует о том, что ей предстоит преодолеть нелегкий путь и преграду в виде могучих стражей озера. Добравшись до указанного места, она встречает двух огромных черных богатырей, основная функция которых – обеспечивать неприкосновенность Черного озера и рыбы с золотой чешуей. В образах богатырей прослеживаются мифологические черты, угадывается их связь с горой и озером. Они наделены необыкновенной способностью всевидящего ока замечать все, что делается на всей земле. Они черные и внешне, и внутри, жестокие силачи

<i>Ікі хара тигейдің пазында</i>	«На двух вершинах горы
<i>Ікі хара алып одыр киліп,</i>	Два черных алыпа сидя,
<i>Чалым хаяларды</i>	На отвесных скалах
<i>Хазых чілек атып ойнапчелер.</i>	[В игру] хазых играют,
<i>Аны көргенде, Тимір Харлығас.</i>	Увидела это Железная Ласточка.
<i>Погла чүректері похлапче,</i>	Большие сердца бьются,
<i>Поган хабырғалары сыстасче.</i>	Короткие ребра ноют.
<i>Адам адазы аны көрзін.</i>	[Чтобы] отец это [не] видел,
<i>Инем инезі мыны көрзін.</i>	[Чтобы] мать это [не] видела.
<i>Тіріг чүректіг кізі тіге көре чоғыл</i>	С живым сердцем человек на них
	смотреть не может
<i>Пу хара алыптарзар.</i>	На этих черных алыпов.
<i>Чағбан чүректіг кізі</i>	С добрым сердцем человек
<i>Чағны көрер чоғыл.</i>	Сострадания не увидит.
<i>Пу ікі хара алып</i>	Эти два черных алыпа
<i>Хара көлнің хадарчылары полтыр.</i>	Черного озера сторожами были,
	оказывается.
<i>Олар ла пілбес ниме чох,</i>	Нет того, чего бы они не знали,
<i>Олар ла оңнабас ниме чох</i>	Нет того, чего бы они не замечали,
<i>Пу чир үстүнде.</i>	На этой земле.
<i>Чітіг харахтыг, сиргек хулахтыг</i>	С зоркими глазами, с острым
	слухом
<i>Хара сеек учухса,</i>	[Когда] черная муха летит,
<i>Сах аннаңох піл салчелер</i>	В тот же миг узнают»
[179. Бастаев, л. 21-22].	[пер. наш].

Эти богатыри являются стражами Черного озера, которое настолько

оберегаемо, что никто не может нарушить здесь покой, поэтому стражи сидят и спокойно играют в игру *хазых*. Упоминание этой игры имеет действительную историко-этнографическую основу. *Хазых* – любимая среди всех детей и взрослых тюрко-монгольского мира игра в альчики, которые представляют собой вываренные суставные косточки разной величины копытных животных (овец или коз). Использовались в игре в качестве биты-бабок надкопытные кости крупного рогатого скота, которыми выбивались из круга мелкие альчики. Существуют известные всем игрокам правила игры и названия выбиваемых альчиков. Кроме игры, альчики использовались и в гаданиях.

В сказании эти силачи обрисованы настолько внешне устрашающими, что у всякого, кто их увидит, начинает биться сердце. Они безжалостные, бессердечные, каменные, не испытывающие никаких человеческих чувств сострадания и сочувствия.

Для того, чтобы неприметно пройти мимо этих богатырей, Кюкюлей Кюк из Железной Ласточки превращается в желтую муху (*сарыг сеек*). Далее она с помощью колдовства вгоняет в сон стражей озера и превращается в пеструю щуку в шесть аршинов длиной (*алты арчын сынныг ала сортан*), но богатыри просыпаются и, как она, тоже превращаются в щук, нагоняя героиню в озере. В конечном итоге девочка одерживает верх и крадет волшебную рыбу, съев которую жена старика Хара Хана рождает на свет наследника.

Здесь уместно привести исследование В. Я. Проппа о чудесном рождении от поедания рыбы. Он говорит о том, что эти случаи помогут нам понять и ту разновидность чудесного рождения, которая в сказке встречается чаще всего, а именно рождение от рыбы. В европейской литературе рыбе особенно повезло. Ей посвящено несколько трудов. Это объясняется тем, что в раннем христианстве Христос фигурирует в образе рыбы. И далее В. Я. Пропп излагает сюжет сказки, который схож с нашим хакасским повествованием: ...после долгой бездетности царице дают совет поймать в таком-то пруду золотую рыбку.

Царица и служанка каждая съедает по кусочку, корова (или кобыла, собака) выпивает ополосины, и по истечении положенного срока, в один день, в один час, в одну минуточку рождаются три брата [Пропп, 1976, с. 227-233].

Этот мотив, как пишет В. Я. Пропп, носит универсальный характер. Его распространенность отмечена у многих народов мира: у папуасов Голландской Новой Гвинеи рыба служит тотемным предком всего человечества, народы Южной Америки, в частности Перу, считают, что рыбы произошли от небесной рыбы, в Индии есть обычай возвращения души умершего в виде рыбы. Опираясь на источники, В. Я. Пропп далее пишет, что птица есть представительница воздушного царства мертвых, рыба – подводного. Эти представления стоят в связи с образованием представлений о воздушном далеком царстве мертвых, куда улетают, и о царстве мертвых, находящемся под землей или под водой... Но если это так, то спрашивается, почему же именно рыба, а не птица поедается в целях вызвать потомство?

Это связано с тем, что рыбе приписывается особая сила плодовитости – представление, основанное на простом наблюдении народов-рыболовов, что рыба размножается чрезвычайно быстро и обильно [Пропп, 1976, с. 227-233]. По-видимому, нам следует констатировать, что хакасский эпос дает нам «раннюю манифестацию» (по Проппу) представления о чудесном рождении ребенка у бездетной пары через поедание золотой рыбки.

Умение героини превращаться в птицу имеет связь с известным мифом «Почему у ласточки раздвоенный хвост» [НПХ, 2016, с. 130-133]. В мифе говорится о том, что добывать огонь люди научились с помощью ласточки. В нашем же сказании лишь с помощью Железной Ласточки на свет появляется будущий богатырь, рожденный таким сказочным способом.

Эта же героиня Кюклей Кюк не единожды оборачивается кукушкой в критические моменты. Собственное имя героини буквально переводится «птица кукушка»: *көкей* – «зоол. название птицы», *көök* – «кукушка». Аналогично

прослеживается связь с кукушкой в имени другого персонажа из сказания «Алтын Сабах на светло-сером коне» Алтын Кюк: *Алтын Күк* – букв. «Золотая кукушка». [178]. Любопытно перевоплощение Алтын Кюк. В отличие от Кюклей Кюк, которая встряхивалась, чтобы обернуться птицей, Алтын Кюк надевает на себя одеяние кукушки.

<i>Алтын Көк кибін алына,</i>	«Алтын Кюк одеяние свое взяв,
<i>Арға чуртынаң сыгара чүгүрді,</i>	Из чужого чурта выбежала,
<i>Алтын кірлестің үстүне салып,</i>	На золотое крыльцо положив,
<i>Алтын көк кибіне сегірді.</i>	На одеяние золотой кукушки напрыгнула.
<i>Анаң аңдархызын хара чирге</i>	После к черной земле не
<i>хабылбады,</i>	прикасясь,
<i>Хан тигірзер мөзік сыгып алды</i>	К небу высоко взлетела»
[178. Бастаев, л. 67].	[пер. наш].

Образ птиц, а именно кукушки, являющейся символом души героини, получил широкое распространение в хакасском эпосе. Так, в опубликованном героическом сказании «Алтын-Арыг» души богатырки Алтын Арыг и ее боевого коня воплотились в двуглавую Золотую кукушку. Такое перевоплощение в птицу не случайно.

Надо сказать, что кукушка получила в мировом фольклоре особую популярность. Ее фольклорный образ несет в себе печать человеческой природы и наделен амбивалентным характером. Наряду с тем, что с кукушкой связывают светлые надежды на благополучную долгую жизнь у одних народов (например, у славян), в то же время ее образ ассоциируется с печалью и горестями и с ожиданиями бед и несчастий. Присутствует птица и в шаманской обрядности, по шаманским представлениям, кукушка имеет прямое отношение к Верхнему

миру. Существует обширная литература, рассматривающая отображение образа кукушки в фольклоре, литературе, этнологии. Можно назвать отдельные работы, которые отражают сибирскую тематику или содержат указание на обширные источники по этому вопросу. Например: монографическое исследование А. В. Никитиной [Никитина, 2014], статьи: Д. Н. Музраевой [Музраева, 2014], Г. В. Юлдыбаевой [Юлдыбаева, 2012], статья В. А. Бурнакова, непосредственно связанная с темой отражения образа кукушки в хакасском эпосе [Бурнаков, 2008] и мн. др.

Несказочная проза хакасов повествует о девушках, которые стали кукушками. Одно из таких преданий повествует о девушке, настолько сильно горевавшей по погибшему брату, что родители не смогли это выдержать и обратились за помощью к *Худаю* (Богу), чтобы превратить ее в кукушку [НПХ, 2016, с. 134-136].

В тюрко-монгольском эпосе также широко встречается образ кукушки. В эпосе бурят упоминается образ хрустальной кукушки. В «Гэсэриаде» перед рождением Гэсэра сначала появляются старшие сестры в облике трех кукушек. Надо сказать, что пение кукушек в фольклоре бурят символизирует оживление природы, что в реальной действительности соотносится с природным циклом наступления весеннего тепла и гнездования птиц.

В сказании, записанном от К. А. Бастаева «*Ах пораттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах светло-сером коне»), основной функцией главной героини является защита родного *чурта* (дома), а также совершение героических подвигов. При этом она обладает сверхъестественными способностями трансформироваться в нужные моменты в кукушку [178]. Ей принадлежит волшебный предмет – живая стрела, имеющая шесть наконечников и убивающая одним лишь выстрелом всех противников, находящихся в радиусе действия, но для того, чтобы не ранить или не убить родных в битве против врагов, героиня произносит заклинательные слова. Таким образом, действия ее

носят мифологический характер. Благодаря такому оружию ей удается быстро одолевать врагов и заканчивать войны.

Образу девочки, превращающейся в разных птиц, отведена большая функциональная роль, она оказывается дарительницей души ребенка, защитницей *чурта*, покровительницей брата и сестры. Перевоплощения в птиц напрямую указывают на ее связь с небом и на покровительство верховных божеств. Таким образом, функции этого женского персонажа неограниченно широкие. Его роль и действия в эпосе положительны, они направлены на благо героев эпоса.

Выводы по первой главе. Итак, мы рассмотрели образы богатырей и богатырок как главных действующих лиц в эпическом повествовании, которые находятся в центре повествований и наделяются такими чертами, как: героизм, мужество, сила, несокрушимость и т.д. Они выполняют определенные функции в сюжете, имеют четкую идейную направленность. В героических сказаниях особое место отводится дается чудесному рождению героя. Именно необычное происхождение и непомерная сила с рождения указывают на высокое предназначение героя. В героическом эпосе хакасов по-разному трактуется появление центрального персонажа. Это может быть: 1) естественное рождение в семье; 2) появление из камня; 3) происхождение от коней; 4) чудесное зачатие у бездетной семьи из-за съеденной золотой рыбы.

Основными функциями главных героев эпоса является защита своей родной земли от врагов, борьба с противниками, а также поиск суженой. Физическая сила героев в эпосе гиперболизирована, большое внимание уделяется описанию богатырских поединков. В стадиально поздних сказаниях борьба с ханами-захватчиками становится основной темой. Большой интерес представляют, прежде всего, те главные герои, которые отличаются полифункциональностью (по В. Я. Проппу).

К второстепенным персонажам относятся помощники главного героя, зооморфные, антропоморфные персонажи, которые выполняют функции,

значимые для сюжета. Главным помощником, советчиком богатырей является его конь, который является равноправным по своим богатырским возможностям главному герою, но предстающим в зооморфном виде. Порой он превосходит по смекалке, опыту и мудрости своего хозяина – главного богатыря. Но в силу эпического сюжетостроения, когда в качестве центрального образа выступает богатырь/ богатырка, а все остальные персонажи концентрируются вокруг главного действующего лица, конь относится к системе второстепенных действующих лиц эпоса, но при этом он является среди них доминантным. В этом заключена специфика этого образа в хакасском эпосе.

Появление образов шаманов и шаманок в эпосе хакасов обусловлено влиянием шаманизма, получившего развитие у всех народов Сибири. Эти образы не получили полного раскрытия: нет портретных описаний, подробностей в изложении их действий, атрибутов, одежды, то есть образы выписаны схематично.

Привлекает внимание образ девочки-оборотня. Образу девочки, превращающейся в разных птиц, отведена особая функциональная роль, она оказывается дарительницей души ребенка, защитницей *чурта* (дома, родины), покровительницей брата и сестры. В ее образе прослеживается влияние мифологических представлений, связанных с тотемизмом. Образ девочки-оборотня является персонификацией образа ласточки, несущей идею покровительства и помощи людям. Ласточка является популярным персонажем в преданиях не только хакасского народа, но и других сибирских народов.

В рассмотренных героических сказаниях мифологическая основа просматривается в наличии мотивов первотворения, бездетности, чудесного зачатия и чудесного рождения, которые получают в эпосе полноценное художественное развитие. Мифологические истоки кроются в метаморфизме персонажей, которые могут быть объяснены тотемическими представлениями древних носителей культуры.

ГЛАВА II. СПЕЦИФИКА ВТОРОСТЕПЕННЫХ ОБРАЗОВ ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

2.1. Образы каменных и горных людей

Героический эпос удивляет разнообразием сюжетов, мотивов, персонажей. Образы мифологических персонажей являются многогранными и сложными. Мы выделили уникальные, не встречающиеся в эпосе других тюрко-монгольских народов персонажи, в изображении которых прослеживаются мифологические черты. Такими оказались интересные образы каменных и горных людей из эпических произведений сказителей Константина (Комотая) Антоновича Бастаева (1906-1974) «*Ах сараттыг Ах Хан*», зап. в 1949 г. («Ах Хан на светло-соловом коне»), «*Хара тораттыг Хара Хан*», зап. в 1949 г. («Хара Хан на темно-гнедом коне»), Макара Константиновича Доброва (1903-1969) «*Хасха Хараттыг Хан Харахчыл*», зап. в 1948 г. («Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу»). Поскольку эти образы являются отличительным явлением в ряду героических сказаний других народов, им была посвящена наша специальная статья, которая должна была отражать в качестве основного положения диссертации наиболее важные с нашей точки зрения моменты диссертационного исследования. Статья называется «Образы каменных и горных людей в героических сказаниях хакасов». Эта статья стала основой данного раздела 2.1.

Нами было отмечено, что образы каменных и горных людей, встречающиеся в фольклорных произведениях, привлекали внимание хакасских исследователей В. А. Бурнакова [2006, 2012, 2013], И. Л. Кызласова [1982], Шульбаеву [2020]. В 2016 г. были проведены полевые записи членами фольклорной экспедиции, сотрудниками ХакНИИЯЛИ Н. С. Майнагашевой, Н. С. Чистобаевой, Л. В. Челтыгмашевой, Ю. И. Чаптыковой и автором

диссертации Н. В. Шулбаевой в Аскизском и Таштыпском районах Республики Хакасия. В ходе работы с информантами были зафиксированы мифы и предания о горных людях, хозяине горы и хозяине воды. Следовательно, персонажи, встречающиеся в героических сказаниях, записанных в пору активного бытования фольклора, сохранились и в современном фольклоре. По итогам экспедиции был написан ряд статей, содержащих анализ собранных материалов [Чаптыкова, Челтыгмашева, 2016; Майнагашева, Чистобаева, Шулбаева, 2017].

У сказителя К. А. Бастаева в сказании «Ах Хан на светло-соловом коне» есть персонаж *тас кизи* (букв. «каменный человек»), который вступил в конфликт с черным богатырем. Очевидцем перепалки становится главный богатырь. Он слышит слова «каменного человека», обращенные к «черному богатырю» (*хара алып*):

<i>Паягы тас кизи чоохтанча:</i>	«Тот каменный человек говорит:
- <i>Син, хара алып,</i>	- Ты, черный богатырь,
<i>Айна саринзар полысчезиң,</i>	Айна ¹ помогаешь,
<i>Че мин кўнниг кизи саринзар</i>	Ну а я людям, живущим под
<i>полысчем</i>	солнцем, помогаю»
[180. Бастаев, л. 111].	[пер. наш].

Из приведенного фрагмента становится очевидным, что каменный человек ощущает себя помощником людей, живущих в Среднем мире. Он укоряет своего противника в том, что тот выступает на стороне представителей Нижнего мира, внося смуту и раздор в дела людей, ссоря их между собой, всячески нанося вред жителям Среднего мира и тем самым отравляя их жизнь. Поэтому каменный человек, узнав о злых делах черного алып, решает помешать ему, вступает с ним в борьбу, чтобы предотвратить дальнейшее вредительство.

¹ *Айна* – «злой дух»

Этот каменный человек обладает знаниями и о других событиях, произошедших в эпическом мире. Он сообщает богатырю о том, что народ и скот зятя главного героя угнан в Нижний мир.

Интересно отметить, что в алтайском эпосе богатырь *Ала тайга адам деген*, / *Күн алтына томро түйшкен* / *Күрен тайга энем деген* – «Пегую гору отцом называет, / Под солнцем [вдоль долины] стоящую / Бурую гору матерью называет» (Маадай-Кара) [Кузьмина, 2005. Алт. П.А.1.1, с. 34-35]. Героические сказания бурят также говорят о тесной связи главного героя с окружающей его природой: *Бад хара тайгаараа* / *Баабай хээни түрөө*, / *Батамай хара хушаараа* / *Иибии агжи түрөө* – «Великую черную тайгу / Отцом считая, родился, / Могучий черный кедровник / Матерью называя, родился» (Осоодор Мэргэн) [Там же. Бур.П.А.1.2, с. 304-305].

Из этих примеров понятно, что главные герои эпоса свое происхождение связывают с окружающей их природой, считая своими родителями приметные природные объекты: тайгу, горы, кедровый лес. Но при этом эпос алтайцев и бурят не называет этих героев горными, таежными или каменными людьми, дальнейшие события в их жизни никак не связаны с горами или тайгой. Повествование об их рождении без участия людей говорит лишь об одиночестве главного героя. Это весьма любимый в эпосе статус эпического героя, подчеркивающий мысль о том, что герой появляется в эпоху первотворения (например, в героическом эпосе якутов есть широко известный Могучий Эр Соготох, имя которого переводится как Могучий Муж Одинокый, в калмыцком эпосе таков одинокий Джангар).

Генетические истоки этих образов уходят в мифологические представления древнего этноса об окружающем мире. По всей видимости, на возникновение образов каменных людей повлиял и культ гор, отражение которого прослеживается в археологических памятниках прошлого – в каменных изваяниях и менгирах. О них В. А. Бурнаков пишет, что согласно

мифологии, памятники *күзе* представляют застывших в камне богатырей, души которых стали или звездами на небе, или горными духами на земле... По всей видимости, традиционное сознание, «очеловечивая» камни, стремилось на мифо-ритуальном уровне освоить природное пространство, приспособиться под него, создать благоприятные условия для жизни социума. В традиционном обществе одной из самых главных ценностей была жизнь самого человека, его потомства и всего рода. В камнях видят мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной силы родной земли. Они несли в себе силу духов-первопредков [Бурнаков, 2006, с. 24]. В. Я. Бутанаев, говоря о каменных изваяниях, определяет их появление, начиная от Окуневской культуры (II тыс. до н.э.) и кончая Кыргызским государством (VI-XIII вв. н.э.). Современные хакасы их не сооружали [Бутанаев, 2003, с. 192].

В другом героическом сказании в исполнении К. А. Бастаева «Хара Хан на темно-гнедом коне» [179] интересное и необычное явление представляет собой могучая девочка, противостоящая всему мирному и доброму в жизни. Этот персонаж встречается только в хакасском эпосе, поэтому наше внимание акцентировано на нем как специфической черте персонажного мира эпоса. Необычность этого персонажа заключается в его появлении из медного обелиска, который находился на крыше жилища. Об этом медном обелиске в эпосе упоминает каменный человек, который не имеет своего имени. По традиции в героических сказаниях каменные и горные люди не наделяются именами, что обычно присуще статусу второстепенных действующих лиц эпоса.

Алтын Чюстюк (*Алтын Чүстүк*), богатырка, воспитавшая главного героя этого сказания, из любопытства разбила обелиск, желая узнать, что это такое. Внутри оказалась необычная девочка:

<i>Хара кізі хорғыстыг хыс пала</i>	«Очень страшная маленькая девочка
<i>Ікі харагының кӱйген оды –</i>	Свет двух глаз ее –
<i>Айдың кӱннің сузын алып чарытча.</i>	У луны, солнца лучи взяв, сияет.
<i>Ікі тананың тынган тынызы –</i>	Дыхание [ее] – двумя ноздрями
<i>Хара чирдің палгазын</i>	Черной земли грязь
<i>Тырлада тынчатхан чіли пілдірче</i>	С шумом вдыхая, кажется, дышит»
[179. Бастаев, л. 89].	[пер. наш].

Эта страшная девочка оказывается угрозой для жизни жителей Среднего мира. Само необычное рождение этого существа носит мифологический характер, который связан с культом камней. По словам исследователя В. А. Бурнакова, традиционно в культуре хакасов значительное место отводилось отдельным камням и каменным изваяниям, относящимся к различным историческим эпохам, начиная от II тыс. до н. э. и заканчивая VI-XIII в. н. э. Как правило, они обычно устанавливались в межгорных котловинах и по долинам рек, где были не очень большие по площади степные долины с панорамой на величественные, почитаемые горы. Каменным изваяниям – *Иней тас*, а также менгирам – *кӱзе (обаа)* устраивали жертвоприношения [Бурнаков, 2012, с. 335].

Необычное рождение богатырей из горы, камня в эпосе говорит об их высоком происхождении и предназначении быть героями, защитниками людей. Таковы, например, богатырка Алтын Арыг, прародительница Пис Тумзух, героиня Ах Чибек Арыг, которые рождаются внутри Белой Скалы. Однако в сказании «Хара Хан на темно-гнедом коне» девочка, по сути, появившаяся и существовавшая внутри каменного обелиска, стремится уничтожить всех, она родилась уже с чувством ненависти ко всем, о ней говорится, что после себя она

ничего и никого живого не оставляет.

<i>Хара сагыстыг, ханныг істіліг,</i>	«С черными мыслями, с черным нутром,
<i>Хара махачы, айна сагыстыг,</i>	Очень сильная, с злыми мыслями,
<i>Хан Хартыгының туңмазы</i>	Младшая сестра Хан Хартыга
<i>Хан Хартыгадаң артыгох</i>	Хан Хартыга превзошла
<i>Чабал сагыстыг хыс төрөп партыр</i>	С плохими мыслями девочка родилась [оказывается]»
[179. Бастаев, л. 89].	[пер. наш].

Как становится известно из повествования, об этом демоническом персонаже и его злом предназначении знал Улуг Тас (букв. «Большой Камень»). Он знает ее имя, в котором уже заложена исчерпывающая характеристика персонажа, ее злой нрав и страшная сила, направленная во вред всем ее окружающим из эпического мира. Звучит это имя как *Ханныг істіліг Хара сагыстыг Хара Махачыл Хан Сабах* – «С черным нутром, с черными мыслями, очень бесстрашная Хан Сабах».

Улуг Тас также знает тайну ее рождения: это мать девочки, родившая Хан Сабах, почувствовав ее злую сущность, спрятала девочку в медный обелиск, видимо, полагая, что это самое надежное место. По всей вероятности, меди приписывалось качество крепкого металла, наделенного качеством сдерживать магические возможности злого персонажа. Можно предположить, что медь, в понимании носителей фольклорного знания, следовательно, и персонажей эпоса могла быть оберегом. Если вспомнить шаманскую атрибутику, то заметим, что шаманы пользовались зеркалом, которое изготавливалось из отполированной меди или бронзы. Оно служило для шаманов в качестве защитного оберега от злых сил. Таким образом, девочка была помещена в импровизированное

закрытое лоно, уже этим подчеркнута ее необычное состояние. Но, чтобы обезопасить окружающий мир, существо заключено в металл, из которого оно не смогло бы выйти самостоятельно. Здесь металл заменяет камень, из которого появляются необычные персонажи. По словам Н. Н. Николаевой, связь с горами и камнем вообще является устойчивым признаком иного мира и всех существ, относящихся к нему [Николаева, 2014, с. 147].

Появившись на свет, девочка проявляет свои отрицательные качества. Ее основная функция заключается в разрушении установившегося мира и спокойствия жителей Среднего мира. Образ маленькой девочки говорит о ее демоническом начале, огромном разрушительном потенциале, заложенном в ней и могущем развернуться во всю силу, если не остановить ее вовремя. И чтобы одолеть противника, настолько сильного уже с младенчества, требуется богатырская сила и храбрость. Герои одолевают девочку, только доведя её до усталости: могучий Улуг Тас (букв. «Большой Камень»), у которого, как сообщается, было три жизни, вступает с ней в борьбу. Он говорит своим соратникам, что будет сражаться с девочкой до своей гибели два раза, а третье сражение они выиграют, если ему окажут содействие Кюкюлей Кюк и Кичиг Тас (букв. «Малый Камень»). Так усмирив демоническую девочку, они проясняют ее разум, сообщив ей информацию о ней: выясняется, что, когда мать родила эту девочку, то сильно испугавшись, спрятала в каменный обелиск. Герои даже знают ее имя и называют его. Итак, в данном сказании разрушительной силе демонической девочки противостят Улуг Тас и Кичиг Тас, каменные люди.

Хакасский ученый-археолог, историк, востоковед Л. Р. Кызласов, говорит о том, что каменные образы, упоминаемые в фольклоре хакасов, имеют свое начало и связаны с древними представлениями хакасов о Мировой горе и рекомендует обратиться к периоду антропоморфизации сил природы, когда наблюдается становление народного искусства и формируются мифологические представления. По словам ученого, в этот период культовые памятники нередко

уже символизировали собой не только широко распространенную идею мирового дерева, но и идею мировой горы. Мировая гора, как известно, выступает в качестве космического образа мира, модели вселенной, центральной мировой оси. Вместе с тем идея мировой горы неразрывно связана с представлениями о горе – прародительнице всего сущего, о горе – хранительнице всех жизненных потенций (душ людей, животных и растений), о горе, дающей и берущей, перерабатывающей и оживляющей отмершее, и т. д. [Кызласов, 1986, с. 191-192].

В сказаниях хакасского народа хоть и нечасто, но встречаются и образы горных людей, они не играют существенной роли в развитии сюжета, но Л. Р. Кызласов отмечает, что в волшебных сказках упоминания о скале или пещере с входом, о живущих внутри гор людях и похожих на людей духах обычны. Испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами, гротами, творцы хакасского фольклора, естественно, не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы [Кызласов, 1982, с. 84].

В героическом сказании «Хара Хан на темно-гнедом коне», записанном от сказителя К. А. Бастаева, есть эпизод о сыне Хара Хана и Хара Таргах, по ночам играющего с детьми горных людей:

<i>Тедіг алтын тагдың істінде</i>	«Внутри той золотой горы
<i>Минох ла осхас ікі оолгычах пар.</i>	Такие же на меня похожие два мальчика есть.
<i>Олар күннің сай ширде</i>	Они каждый раз вечером
<i>Хазых ла ойнап тартысчалар,</i>	В хазых [всегда] играют,
<i>Мин оларнаңох хада.</i>	И я вместе с ними.

Пиреде айра тастап сыхчебіс Иногда альчик бросая, на пригорок
хамахха поднимаемся»
 [179. Бастаев, л. 31]. [пер. наш].

В ходе фольклорной экспедиции сотрудников Хакасского НИИЯЛИ в 2016 г. были записаны мифы и предания о хозяине горы и хозяине воды, а также мифологические рассказы о встречах с горными людьми, которые «обликом похожи на людей: они очень красивые, высокие, хорошо одетые мужчины и женщины. По поверьям хакасов, они, как обычные люди, имеют хозяйство, дом, посуду, занимаются разведением скота, ходят друг к другу в гости, устраивают свадьбы» [Майнагашева, Челтыгмашева, Чистобаева, Чаптыкова, Шулбаева, 2017, с. 112]; но при этом встреча людей с горными обитателями не сулит им ничего хорошего.

В героическом эпосе «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу», записанном от сказителя М. К. Доброва (1948 г.), есть образ старика, в описании которого прослеживаются мифологические представления о горах [181]. Во время единоборства Алтын Хус с его врагом Хара Хыс неожиданно появляется старик из черной скалы, в которую был наглухо закрыт вход. Старик вмешивается в борьбу, тем самым обеспечивая благоприятный исход для героини Алтын Хус:

<i>Хара кис тон кискен хара хаас хур</i>	«Одетый в черную войлочную
<i>хурчанган,</i>	шубу, черным ремнем
	подпоясанный,
<i>Хара кис слепеліг, хара кис</i>	В черной войлочной шляпе, в
<i>маймахтыг,</i>	черных валенках,
<i>Хара сотка сырайлыг апсах кізі.</i>	Старик с черными оспинами на

*Хара хаяның істінең сых киліп,
Тайгазар парып, хучах читпес тыт
агасты
Чилегезінең ходыра тартып,
Иңніне артыныбалып,
Хахпахтыг хара хаяның ізинеңер
істіне кир парча.*

Ол хара кис тонныг апсах кізі

*Алтын Хустаң үс сүрмечі чир
сөзірінген Хара Хыстың хырина пас
киліп,*

*Алып төреен Алтын Хусты піргер
іде чачыбысхан.*

*Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара
Хысты азахтарынаң хап алған
Хара кис тонныг апсах кізі*

*Хахпахтыг хара хаяның хырина
сөзір парып,*

*Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара
Хысты*

Хахпахтыг хара хаяа нари сапхан.

*Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара
Хыстың арыг тыны үзүл парган*

лице.

Из черной скалы выйдя,
В тайгу войдя, необъятную
лиственницу
С корнем вырвав,
На плечи взвалив,
В дверь черной скалы заносит.

Этот старик в черной войлочной
шубе

К Алтын Хус и Хара Хыс с
тремя косами, что по земле
волочатся, подойдя,

Богатыркой рожденную Алтын
Хус в сторону оттолкнул.

Хара Хыс с тремя косами, что по
земле волочатся, за ноги схватил
Старик в черной войлочной
шубе.

К черной скале с выступом
поволок,

Хара Хыс с тремя косами, что по
земле волочатся,

О черную скалу с выступом
расплющил.

Чистое дыхание Хара Хыс с
тремя косами, что по земле

[181. Добров, л. 75-76].

волочатся, прервалось»

[пер. наш].

Примечательно, что при описании образа старика устойчиво используется цветовой эпитет *хара* – «черный»: черная скала, черные оспины на лице, черная войлочная шляпа, черная войлочная шуба, черные валенки, черный ремень. Казалось бы, такое обилие черного цвета в образе старика, навевающее мысли о мрачной натуре персонажа, должно говорить о его только темной неподвластной силе. Но в данном случае характер персонажа неоднозначен. В образе старика прослеживаются не только его отрицательная, темная сторона, но и светлая, положительная: он помогает богатырям, одолевая их мощного противника – демоницу Хара Хыс.

О цветовых эпитетах и их значениях в эпосе Е. П. Войтенко пишет, что основными цветами эпоса являются черный *хара* и белый *ах*, но за ними нет четкого закрепленного оценочного значения «отрицательный – положительный» [Войтенко, 2009, с. 53]. Здесь дополнительной характеристикой черного облика старика является его непомерная сила, направленная против отрицательного злого персонажа. Поэтому помощь старика положительной героине воспринимается в эпосе как проявление его светлой стороны характера, в данном случае эпитет *хара* – «черный» несет положительную энергетику могучего персонажа-старика.

Здесь образ старика связан с пещерой, горой, подчеркивается его древность. Как обычно в эпосе, персонаж предстает в войлочной одежде. После победы над врагом старик угощает богатырей мясом, которое не заканчивается. Одежда старика не изнашиваемая. То есть здесь подчеркивается проявление чудесного, волшебного и в то же время возникает ощущение того, что старик «застрял во времени и пространстве», т.к. он не может покинуть это место. Выясняется, что он в прошлом был могучим богатырем, но своими поступками

и самовосхвалением разгневал божеств, обитающих в Верхнем мире, из-за чего был изгнан в Нижний мир.

Позже выясняется, что он приходится отцом одному из спасенных им богатырей – Хыйым Хысхылу.

<i>Айлыг назында</i>	«В новую луну
<i>Айлыг-күнниг сагыстыг полчам,</i>	Со светлыми ясными мыслями
	предстаю,
<i>Айның иргізінде</i>	В старую луну
<i>Хара пари, хара айна сагыстыг полчам</i>	С черным сердцем, с черными
	демоническими мыслями
	предстаю»
[181. Добров, л. 78].	[пер. наш].

Черный старик говорит богатырям, что он проклят божествами и помочь ему невозможно. Много могучих богатырей пыталось помочь, но это оказывалось им не под силу. Чтобы снять проклятье, нужно остановить солнце в полдень, тогда старик освободится от темных мыслей и сможет вернуться домой «светлым». Богатыри Хан Харахчын и Хыйым Хысхыл отзываются на просьбу старика, но, как и другие, не справляются, а старика с приходом сумерек начинают одолевать «демонические мысли» и он может убить присутствующих, поэтому он торопится отправить богатырей, чтобы не причинить им зла.

Из повествования становится очевидной прямая связь персонажа с лунным циклом. Хакасы, как и все тюрко-монгольские народы, в своем хозяйственном укладе руководствуются лунным календарем, ориентируясь на новолуния, в которые совершаются все важные для жизни мероприятия.

Этот образ черного старика представляет особенный интерес еще и тем, что в нем прослеживаются особенности первобытного мышления человека,

составляющего основу мифов. По К. Леви-Строссу, бинарные оппозиции составляют суть первобытного мышления человека, которая отражается в мифологии. При восприятии мира в древности люди пытались осмыслить и упорядочить мир, основываясь на принципе биполярности: день – ночь, солнце – луна, свое – чужое, жизнь – смерть и т. д. Таким образом, старик олицетворяет собой противоборствующие две стороны его характера. В соответствии со сменой дня и ночи в нем просыпается то чистая и благородная природа, то берет верх с наступлением ночи злая, демоническая натура, губящая все живое.

Мифологические черты в образе черного старика, днем становящегося светлым, добрым, с наступлением ночи – злым, темным, можно сравнить со славянской и западнославянской мифологией, с наличием в ней двойной оппозиции: «в некоторых случаях, в первую очередь это касается западнославянской мифологии, бинарные оппозиции проявляются в именах божеств, например, Белобог и Чернобог, Жива и Мора. Так, в «Славянской хронике» Гельмольда (XII век) Чернобог представлен злым богом, который приносит беды и смерть, а Белобог показан добрым богом, богом радости и счастья» [Плотникова, 2016, с. 43].

Таким образом, в рассмотренных сказаниях нам удалось найти и выделить интересные и необычные образы каменных людей, горных людей, а также старика, живущего в пещере. Особенность персонажного мира хакасского эпоса заключается в наличии этих уникальных действующих лиц, получивших развернутое художественное изображение. В эпосе других тюрко-монгольских народов нет таких образов, в которых мифологические представления получили бы такое последовательное воплощение. Каменные и горные люди являются защитниками и покровителями богатырей и людей, живущих в Среднем мире.

Эти образы обнаружены нами в неопубликованных героических сказаниях: «*Ах сараттыг Ах Хан*» («Ах Хан на светло-соловом коне», записанном А. Г. Кызласовой от сказителя К. А. Бастаева 16-21 февраля 1949 г.);

«Хара тораттыг Хара Хан» (Хара Хан на темно-гнедом коне), записанном А. Т. Кызласовой от этого же сказителя; «Хасха Хара аттыг Хан Харахчыл» («Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу»), записанном М. И. Добровой в 1948 г. от сказителя М. К. Доброва. Надо полагать, что образы каменных и горных людей в героических сказаниях хакасов, вероятно, возникли в силу мифологических представлений об окружающем мире и культа гор, бытовавших у древнего этноса, и получили дальнейшую художественную разработку. Интересен образ старика, который несет еще и определенную поучительную нагрузку: за плохие деяния приходится расплачиваться. В образе старика, днем бывшим светлым, добрым персонажем, а с заходом солнца – темным, прослеживается наличие бинарной оппозиции, которая проявляется в ипостасях злого, демонического начала в характере горного старика и в его доброй светлой сущности, которые меняются в зависимости от смены дня и ночи. Кроме всего этого, имеет значение смена фаз луны (новолуние и полнолуние, т.е. растущая луна и старая луна), которая влияет на изменение внутренней сущности персонажа, проявление в нем доброго и злого начал. Календарный отсчет времени, время новолуния и полнолуния до сих пор сохраняется в восприятии и современного социума, и, конечно, столь четкое восприятие времени и состояния небесных светил не могли не сказаться в обрисовке фольклорных образов. Таким образом, отдельные черты первобытного мышления законсервированы в устном поэтическом творчестве народа в самобытных и интересных во всех отношениях персонажах эпоса.

2.2. Персонажи-помощники главного героя

Образы помощников широко распространены в героическом эпосе всех народов. Другое дело, что в зависимости от сюжета их число и присутствие может меняться.

По характерным чертам положительных второстепенных персонажей, представленных как главные помощники героя, мы выделили образ побратима, помогающего богатырю в его сражениях и приходящего к нему на помощь в критический момент, и образ наездника (наездницы), всадника, участвующего вместо героя в состязаниях женихов и помогающего ему их выиграть.

В систематизации второстепенных персонажей мы исходили из того, какая функциональная роль на них возложена и каков характер их действий по отношению к главному герою. Это позволило выделить положительных и отрицательных, активных, пассивных и нейтральных персонажей. Среди положительных активных персонажей в героических сказаниях хакасов по их характерным чертам выделяются **побратимы и наездники**. Побратимы помогают главным героям в решении их героических подвигов, в том числе и в сражениях. Образ побратима – это основной персонаж героических сказаний, представляет собой модель героической преданности. Побратимом, как правило, становится воин, добровольно присоединившийся к герою. Наездники, в отличие от побратимов, совершают те или иные действия для героя и часто даже вместо героя. В героических сказаниях подчеркивается детский возраст наездников, их низкий социальный статус и, на первый взгляд, в силу малолетства их неспособность сесть верхом на коня. Но их отличают уверенность и знание о своем предназначении – помогать главному герою в его свадебном состязании и успехе в нем. В действиях наездников проявляется и мифологическая основа: они обладают тайными знаниями, магическими атрибутами и способностями.

Образ побратима

Как и в фольклоре многих народов, тема побратимства широко распространена в хакасском эпосе. Н. С. Чистобаева, рассматривая эту тему, отмечает, что «в роли побратима выступают самые разные лица: родственник героя, сосед, неизвестный богатырь, юноша, спасенный из плена, иногда

бывший недруг <...> В сказаниях побратим совершает столько же подвигов, сколько главный герой, а иногда даже больше». Далее исследователь отмечает, что образ побратима наделяется в эпосе лучшими человеческими качествами, например, «голый черный юноша» бескорыстен, добр. Как правило, побратимы отмечены простым происхождением [Чистобаева, 2015, с. 31].

В. М. Жирмунский, касаясь темы побратимства, ссылаясь на А. Н. Веселовского, считавшего, что побратимство связано с принятием в род, и далее он писал: «Мы знаем о широком распространении обычая побратимства у древних германцев и у южных славян; у первых обряд сопровождался смешением крови названных братьев (Blutbruderschaft) [Жирмунский, 1962, с. 27-28].

В неопубликованном эпосе «Пучеглазая Пора Нинчи» («*Toɣnaɣ харахтыг Пора Нинчи*») в исполнении П. В. Курбижекова в качестве побратима главного героя выступает богатырь Ханныг Хылыщ (*Ханныг Хылыщ*), помогающий ему в противостоянии с захватчиками – представителями Нижнего мира [172]. Главный герой видит, что Ханныг Хылыщ не достиг еще возраста взрослого мужчины, но, когда повзрослеет, станет непобедимым богатырем. Ханныг Хылыщ обращается к нему с просьбой называться братьями:

Абай харындас, Манан Сайын

Ух орназазаң ма миніннең?

Ат хулагы ікі нанчы полазы.

Полазың ма?

Інек мүүзі өрі нанчы

«Брат мой кровный, Манан Сайын

Стрелой со мной обменяешься ли

[ты]?

[Словно] уши коня, двумя

друзьями

Будем ли?

[Словно] коровы рога, – двумя

друзьями

<i>Пол парзабыс,</i>	Если станем,
<i>Өлген сөөк пір таг полар,</i>	Похоронят [нас] на одной горе,
<i>Аххан хан пір чул полар!</i>	Сочащаяся [из нас] кровь одной рекой будет!
<i>Ададаң хада сыхпазам даа,</i>	Даже если не от [одного] отца мы рождены,
<i>Ададаң хада сыхханым осхас</i>	Словно от [одного] отца рожденным
<i>Полазың, Маңан Сайын?</i>	Будешь, Манан Сайын?
<i>Маңан Сайын турганымнаң</i>	Манан Сайын [как только] встал
<i>Ух орназыпсханнар,</i>	Стрелой обменялся,
<i>Сыырсах алызыпсханнар.</i>	Двумя стрелами они обменялись.
<i>Харындас полып,</i>	Братьями став,
<i>Чоохтазыпсханнар</i>	Стали разговаривать»
[172. Курбижеков, л. 348-349].	[пер. наш].

Часто герои эпоса брат и сестра, а также побратимы сравнивают себя с рогами коровы, т.е. они, как два рога, неразлучны всю жизнь. В нашем примере побратимы сравнивают себя еще и с ушами коня. Обращает на себя внимание фраза: *аххан хан пір чул полар* – «сочащаяся [из нас] кровь одной рекой будет», которая напоминает обычай побратимства, известный у многих народов, когда было принято надрезать палец и смешивать кровь. Этот обычай означал кровное единение и вечное побратимство. Кроме этого, побратимство здесь скрепляется еще и тем, что они обмениваются стрелами, т.е. они тем самым обмениваются или делятся силой своего оружия. Совершение такого действия, ритуала, прежде всего, это образец высшей добродетели и личной преданности. Фраза *өлген сөөк пір таг полар* – «похоронят [нас] на одной горе» свидетельствует о природно-ландшафтной доминанте и отсюда, культе гор у хакасов. Примечательно, что в

этом текстовом фрагменте говорится о том, что в случае их гибели, они будут захоронены в одном месте и их кровь сольется вместе. То есть здесь прослеживается та же тема смешения крови братающихся, которая была принята по обычаю многих народов.

В этом сказании в роли побратима выступает богатырь, пришедший на помощь и по собственной воле ставший помощником и названным братом («братьями став») главного героя. Вместе с побратимом главному герою Манан Сайыну удается схватить и пленить двух старух – отрицательных персонажей, представительниц Нижнего мира. Они убили мать главного героя Пору Нинчи, обладавшую магическим даром так же, как и сами эти женщины. Чтобы героиня не могла воскреснуть, эти женщины-старухи вынимают у нее жизненно важные органы: сердце, печень и глаза. И в этой ситуации Ханныг Хылыщ спасает Пору Нинчи: он замечает, что на одной из демонических женщин повязан широкий пояс, в нем он обнаруживает два золотых луча. Встряхнув их, видит, что это сердце, печень и глаза Пору Нинчи. Все это возвращается героине, и она оживает. Тем не менее, Ханныг-Хылыщ после победы над демонической старухой Пис-Тумзух-Пле-Харын, сжалившись, сохраняет ей жизнь.

В другом сказании в исполнении К. А. Бастаева «*Ах пора аттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на бело-буланом коне») побратимом и помощником главного героя Алтын Тиика становится его зять. Традиционно побратим появляется в нужный момент, когда богатырю необходима помощь.

Образы наездников (всадников)

В героическом эпосе «*Ах сарааттыг Ах Хан*» («Ах Хан на светло-соловом коне») в исполнении К. А. Бастаева интерес представляет образ мальчика, выступающего в роли конного наездника [180]. По условиям сватовства в состязании женихов задания должны были выполнять не сами богатыри-женихи, а их помощники-наездники. Почти у всех прибывших богатырей такие помощники были, кроме Алтын Хыйгала. Он не знал об этом условии, потому

ему пришлось уже перед самым началом состязаний искать себе помощника-наездника, т.к. самому участвовать в состязании не разрешалось.

На роль наездника богатырь находит девочку, которая тут же дает согласие, несмотря на то, что родители против этого. Она говорит главному герою, что сбежит из дома и явится вовремя для выполнения задания. Увидеть ее и узнать поможет белый платок. Девочка убеждает героя не беспокоиться из-за ее возраста, она одержит победу [180. Бастаев, л. 110].

Во время беседы женихов с отцом невесты – Кюн Салганом (*Күн Салган*), прибывает наездница Алтын Хыйгала (*Алтын Хыйгал*), ей удалось добраться до места. Задание заключалось в том, чтобы доехать до края далекой земли, отыскать тополь с золотыми листьями, что растет на вершине высокой скалы на берегу Черного озера и, сорвав с него лист, вернуться, перепрыгнув через девятигранный медный обелиск. Девочка успешно выполняет задание, обеспечив полную победу в состязаниях главному герою Алтын Хыйгалу. Здесь опять есть упоминание о медном обелиске, причем, он девятигранный. Наличие сакрального числа (девять) усиливает силу этого обелиска и говорит о том, что медный обелиск является определенным символом в эпосе. Ранее мы отмечали народное восприятие меди и бронзы, отразившееся в эпосе.

Более подробно роль и функции наездника (всадника) описаны в другом эпическом произведении в исполнении Е. П. Миягашева «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне») [177]. Главный герой Хан Хылыс в поисках наездника для участия в состязании женихов находит помощника – представителя низшего социального статуса. Описывается шалаш, построенный из грязи и навоза. Наездником оказывается голый мальчик, икры ног у него сплошь покрыты коростой. Богатырь просит родителей мальчика – пожилых людей о том, чтобы их сын пошел к нему в наездники. Но, как и в предыдущем сказании, родители категорически против этого, т.к. их сын еще мал и к тому же не сможет даже оседлать коня. А сам мальчик увидел в этом свое

предназначение, говорит, что он будет с Хан Хылысом, если придется умереть, то умрет за него и вместе с ним. Далее он говорит главному герою ехать дальше, мальчик его догонит. Позже, разломав шалаш, мальчик бежит за богатырем, догоняет его и даже опережает, оказавшись дома у героя. После трапезы, наевшись досыта, этот мальчик сразу седлает богатырского коня Хара Тораатта. Он говорит герою, чтобы тот дал ему настоящую плеть коня, но богатырь Хан Хылыс сам не знал о существовании такой плети, чему он сильно удивился. Мальчик говорит, что в черном сундуке находится шелковый платок, который и является истинной плетью для коня.

Этому мальчику богатырь дает одежду, называет его имя — Хызыл Хубас. Необходимо отметить, что помощник-наездник едет к месту соревнования на богатырском коне, а сам богатырь идет пешком. Другие богатыри, конечно, не воспринимают всерьез такого помощника, посмеиваются над ним, но мальчик ведет себя очень уверенно и дерзко, говоря, что выполнит задание, а после убьет их.

Главная задача этого соревнования — пройдя все преграды на пути добыть золотой лист тополя. Чтобы перейти через море, мальчик-наездник проявляет магические способности: выдергивает из хвоста конский волос, поплевав на который, превращает его в железный мост. Добравшись до невозвратного места, мальчик Хызыл Хубас отчаивается и сожалеет о своем решении стать наездником. Погоревав так три дня, он начинает угрожать богатырскому коню и приказывает ему найти золотой лист. Как видим, далее роль помощника, по сути, выполняет конь, он добывает золотой лист тополя. Наездник Хызыл Хубас, таким образом, возвращается с листом, а его хозяин считается победителем в этом состязании женихов.

Интересен еще тот факт, что мальчик-наездник также сражается за своего хозяина, заменяя его в битве против другого богатыря, главного его противника Ах Пуса в состязании женихов. Потерпев поражение от мальчика, Ах Пус,

просит считать, что его одолел сам богатырь Хан Хылыс, а не его помощник. Почувствовав недюжинную силу и уверенность, мальчик убивает не только самого Ах Пуса, но и всех его людей.

Как видим, образы помощников-наездников скрыты под обликом неказистых внешне, убогих персонажей, способности которых сразу трудно определить. Подобно Иванушке-дурачку из русских сказок, богатырские возможности этих помощников раскрываются позже, когда никто не может заподозрить чудесный исход состязаний и победу неказистого героя.

Исследователь Р. С. Липец упоминает о брачных состязаниях, этапы которых соответствуют этнографической действительности, и «что на коне обычно скачет не сам хозяин <...> что и в ойратском эпосе все четыре молодца отправили коней в сопровождении сорока человек, а сами ожидают их возвращения» [Липец, 1984, с. 225].

Основной функцией наездников (мальчика и девочки) в рассмотренных нами сказаниях является помощь герою в выполнении трудных заданий в состязаниях, причем, вместо самого героя трудные задания по условиям сватовства выполняют его помощники. Интересно то, что малолетние наездники знают о своем предназначении и заранее знают о победе. В описании состязаний наездников-помощников усматриваются некие древние обычаи свадебной обрядности, которые, по-видимому, были распространены у хакасов. Не сам жених должен побеждать на этих свадебных церемониях, а его дружки-помощники должны показать свою удаль, ловкость и смекалку. Если побратимы являются персонажами известными в эпосе многих народов, то помощники-наездники – это художественное достояние хакасского эпоса. Причем выписаны эти образы предельно ярко, полно и убедительно.

Образ предсказателя

В сказании «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» («*Хасха Хараттыг Хан Харахчыл*») (1948 г.), записанном от М. К. Доброва, в зачине

встречается образ предсказателя, человека, который является к бездетной пожилой чете, чтобы сообщить им об их настоящем сыне и о необыкновенном его рождении [181]:

<i>Хырых азыр мүстіг сыын мүнген</i>	«С рогами с сорока отвилками на марале верхом
<i>Алып кізі сыынының үстүнде</i>	Богатырь на марале
<i>Сас ойди чадып алып,</i>	Лежа плашмя,
<i>Алтон-читон чатханны хагып,</i>	Шестьдесят-семьдесят [раз] по чатхану ударив,
<i>Алтон-читон көгдең хайлап</i>	Шестьдесят-семьдесят мелодий
<i>көгленче</i>	хаем поет»
[181. Добров, л. 10-11].	[пер. наш].

В приведенном отрывке прослеживается любовь к музыке и музыкальному инструменту – *чатхану*, который у хакасов является популярным и любимым музыкальным инструментом. Здесь числовой ряд шестьдесят-семьдесят использован в силу начальной аллитерации и гиперболы. А. В. Кудияров пишет об использовании числовых образов в алтайском эпосе следующее: «... выбор сказителем конкретных числительных *тогзон* и *жетен* обусловлен аллитерационной техникой алтайского народного стиха». И далее он пишет, что 90 и 70 здесь синонимы, они – не указатели конкретного количества, а обобщающее числовое выражение понятия множества [Кудияров, 2002, с. 109]. В нашем примере как раз тот случай, о котором пишет А. В. Кудияров. Упоминание чисел *алтон-читон* – «шестьдесят-семьдесят» тоже означает множество: герой играет на чатхане и поет много песен.

Обращает на себя внимание ездовое животное богатыря, это марал, на котором богатырь не возлежит, а лежит «плашмя». Количество сорока отвилочек

на рогах марала свидетельствует о необыкновенной мощи и возрасте богатырского животного, он настолько широк, что наездник не сидит на нем, а лежит. Вся эта необычная атрибутика подчеркивает необычность и самого персонажа- предсказателя, не так часто встречающегося в эпосе.

Традиционно в эпосе тюрко-монгольских народов герои ездят на конях, отрицательные персонажи пользуются волами, а верховые олени упоминаются в эпосе северных народов. Например, в героическом сказании эвенков Храбрый Содани-богатырь ездит на «сильном богатырском олене» [Эвенкийские героические сказания, с. 135]. О другом Всесильном богатыре Дэвэлчэне в расшитой-разукрашенной одежде говорится: «Своего верхнего оленя для дальних походов готового, / Родившегося с серебряным седлом, / С витым серебряным поводком, / Своего светло-коричневого оленя он поймал, / Ловко вскочил на него...» [Эвенкийские героические сказания, с. 255]. Таким образом, упоминание в хакасском эпосе самого персонажа – предсказателя и его марала необычно.

Этот человек говорит супругам, что их приемный ребенок должен добыть золотую рыбу, и когда Хара Нинчи, его приемная мать, съест эту рыбу, родит ребенка, которого назовут Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу (*Хасха Хараттыг Хан Харахчыл*).

Таинственный человек оказывается предсказателем, напороочившим рождение у бездетной пары сына-богатыря, называет его имя, в которое по эпической традиции составным элементом входит описание масти предначертанного ему коня. Имя этого предсказателя: *Хызыл Сыын мўнген Хыйым Хысхыл* – Хыйым Хысхыл верхом на красном марале. По-видимому, эта часть эпизода исполнялась горловым пением («хаем»), так как в тексте сказано, что он спел им (*хайлап-ырлапча* – «поет хаем»).

2.3. Демонические женщины

В эпических повествованиях хакасского народа одной из ведущих и популярных тем является борьба с представителями Нижнего мира – чудовищами, которые и являются главными отрицательными персонажами, среди которых образы женщин занимают значительное место. Их изображение очень колоритно, сила и мощь этих персонажей выписаны в сказаниях зримо с тем, чтобы на их ярком фоне еще более усиливалось значение подвигов богатырей эпоса.

В героических сказаниях бурят основными отрицательными персонажами являются чудовища-мангадхай, сочетающие в себе антропоморфные и зооморфные черты. Н. Н. Николаева пишет, что «антагонистами выступают род людей и род мангадхаев, выражается оппозиция человеческого / «своего» племени и демонического / «чужого». Эта межплеменная борьба имеет мифологический характер и является выражением защиты мирового порядка, упорядоченного социального устройства от хаоса и разрушения, «не-порядка» [Николаева, 2014, с. 145-146].

Тема противостояния демоническим существам Нижнего мира очень архаичная в эпосе сибирских народов. Часто эта тема переплетается с другими главными темами – героического сватовства и защиты родной земли от существ Нижнего мира или ханов-захватчиков, пришедших с соседних территорий. В хакасском сказании «Алтын Сабах на светло-сером коне» («*Ах пораттыг Алтын Сабах*»), записанном от К. А. Бастаева, представлены образы отрицательных женских персонажей [178]. Это Девятигранная Хара Хат (*Тогыс хырлыг Хара Хат*) и Семибедренная Медная Старуха с металлической тростью (*Читі путтыг Чис таяхтыг Чис Иней*), которые являются типичными представительницами Нижнего мира.

У сказителя А. С. Бурнакова есть женский персонаж Хуу Иней с

характерной внешностью, в описании которой выделяются металлические части лица: «свинцовые глаза», «медно-желтые зубы», «медный нос». Такой облик подчеркивает ее иноземное происхождение, она не похожа на обитательниц Среднего мира, она чуждая миру героинь:

<i>Хара плис станныг полтыр.</i>	«В черных плисовых штанах была [оказывается].
<i>Ікі имчегі кіндік алтында,</i>	Две груди [ее] под пупком,
<i>Хорғамчы харахтыг,</i>	Со свинцовыми глазами,
<i>Хола-сарыг тістіг,</i>	С медно-желтыми зубами,
<i>Хола тумзухтыг,</i>	С медным носом,
<i>Киндір тулуңныг</i>	С конопляными косами
<i>Хуу Иней полтыр</i>	Хуу Иней была»
[174. Бурнаков, л. 94].	[пер. наш].

В анализируемом сказании А. С. Бурнакова есть другое отрицательное действующее лицо – Хуу Хат, облик которой описывается похожим образом, но добавляется в характеристику упоминание «медных бедер» и сравнение, по-видимому, очертания ее фигуры с куриной ногой:

<i>Ўс азыр хара чылан сўрместіг</i>	«С тремя черными змеями-косами
<i>Хуу Хат турчадыр.</i>	Хуу Хат стоит.
<i>Хорғамчыл харахтыг,</i>	Со свинцовыми глазами,
<i>Хола тумзухтыг,</i>	С медным носом,
<i>Чис чархайлыг,</i>	С медными бедрами,
<i>Плис станныг,</i>	В плисовых штанах,
<i>Таңах азагы хустыг нимес</i>	Куриная нога без птицы»
[174. Бурнаков, л. 102].	[пер. наш].

Подобные образы демонических женских персонажей встречаются в сказаниях и других народов. Например, в бурятском *улигере* «Гунхабай-Мэргэн» – это железноклювая мангадхайка, напоившая главного героя ядовитым чаем из червей, из-за чего богатырь умирает. В нартском эпосе интерес представляет образ нагучицы – страшной старухи с железными зубами. Этим образам в эпосе хакасов наиболее близка по описанию и характеристике женщина-чудовище *Пис тумзух, пілө харын* – «с остроконечным носом, с животом, как брусок».

Живут эти демонические женщины в подземном мире, находящемся под девятью слоями земли (*тогыс тамның алтында*). Здесь понимание мироустройства по вертикали: Верхний, Средний, Нижний миры – традиционно для тюрко-монгольских народов также, как и понимание пространства по горизонтали: север – юг, запад – восток, коннотация которых однозначно понимается как противоположность сторон света, наделенных положительным и отрицательным значением. Север и запад населены вредоносными духами-существами, восток и юг – добрыми.

В рассматриваемом эпосе «*Ах пораттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на светло-сером коне») [178] описание Нижнего мира содержит не так много деталей, подчеркивается лишь черный цвет: все вокруг черное, создается ощущение вечной темноты, угнетающей атмосферы и неуюта.

Прибыв в подземный мир, главный персонаж Хан Хылыс не по своей воле переступает порог этого черного дома, а по желанию старухи Нижнего мира, которая с помощью колдовства женит богатыря на своей дочери, несмотря на то, что у него в Среднем мире есть жена.

Поиск мужей женщинами другого мира и насильственной женитьбы богатырей встречается в героическом сказании «Алтын-Арыг». В. Е. Майногашева пишет: «рассказ о скитаниях Пис-Тумзух имеет также непосредственную связь с древними мифами о поисках мужей демоническими женщинами – хозяйками скал, которые обычно предстают перед охотниками

нагими, с большими грудями» [Майногашева, 1988, с. 502].

Н. Н. Николаева пишет, что функции обнажения основаны на понимании наготы как признака иномирности и естественного состояния, когда голый человек – уже не человек или не совсем человек [Николаева, 2014, с. 147].
Дополнительной особенностью этих образов выступает описание пищи, которой они угощают героя:

<i>Хара тарганын хабынып алган,</i>	«Черный [свой] гребень схватив,
	взяла,
<i>Хазанынзар тарап тур.</i>	В казан свой, расчесываясь, стоит.
<i>Ікі сарин саянып алып,</i>	Обе [косички] распустив,
<i>Хазанга толдыра</i>	<i>nit</i> Полный казан вшей вычесала»
<i>таранмысты</i>	[пер. наш].

[178. Бастаев, л. 66].

Здесь описывается, каким образом представительницы Нижнего мира готовят еду. Такое описание направлено на естественную брезгливость людей и на вызов отвращения к этим персонажам. Естественно, что, увидев такое, главный герой Хан Хылыс рассердился, но все же покинуть этот дом, находясь под влиянием колдовства, не в силах. Итак, он остается жить в подземном мире, в этом черном доме, в то время как на родине на свет появляется его наследник, которого его мать растит в тайном месте – на вершине горы подальше от врагов. Мальчик начинает сказочно быстро расти и проявлять силу, он просит лук и стрелы. Находящемуся под воздействием чар Хан Хылысу внушают мысль, что ему следует убить сына и настоящую жену. Он узнает, где прячется семья и, оседлав черно-белую лису, поднимается на вершину горы. Но сын и жена одолевают его, разрушают колдовские чары.

Нередко внешние данные, родственные отношения, умственные

способности в описании образов демонических женщин в сказании передаются сказителями так, что слушатели сразу понимают другую природу этих персонажей, их чуждость миру людей. Исследователь фольклора Н. С. Чистобаева отмечает, что при описании отрицательных персонажей сказители в первую очередь раскрывают их внутренние качества и только потом – внешние. Чаще всего эти персонажи являются из Нижнего мира, но иногда встречаются и в Среднем мире. Следует сказать, что, несмотря на неприглядный внутренний мир, внешне они представлены красивыми, т.е. наблюдается несоответствие слов создаваемому образу [Чистобаева, 2015, с. 17].

Таким образом, *алыптыг ныхмах* хакасов, возникший в далекие времена и развивающийся на протяжении многих поколений, вобрал в себя художественные достижения других фольклорных жанров, впитал и развил художественно-выразительные приемы, стилистические средства для развития эпических сюжетов, мотивов и образов. Семантическое, функциональное и художественное наполнение женских образов эпоса связано с отражением в них реалий и черт исторического развития человеческого социума, взаимоотношений людей между собой, проявлением характеров, их природы. Женские персонажи многогранны и многофункциональны. Они выступают в эпосе как богатырки - борцы за освобождение своего рода, племени, они же являются идеальными героинями, на примере которых воспитывается в народе чувство национальной гордости и патриотизма.

Образы независимых женщин-героинь, гордых богатырок, выступающих главными героями сказаний, могли появиться в пору их реального высокого положения в социуме, когда этнос признавал их ведущую роль в жизни людского коллектива. В то же время женская природа ярко воплотилась в выполнении героинями функций матери, сестры, суженой и жены, поэтому эпос охотно изображает галерею женских персонажей, воплощающих в себе эти ипостаси. В изображении эпических героинь не могли не сказаться

мировоззренческие особенности их создателей, связанные с мифологическими, религиозными взглядами.

Поскольку тема противостояния богатырей и богатырок вселенскому злу в виде демонических персонажей является одной из центральных в хакасском эпосе, то здесь особый интерес возникает к образам женщин-чудовищ, обитающих чаще всего в Нижнем мире. В героических сказаниях проведено четкое разграничение богатырей / богатырок Среднего мира и отрицательных персонажей-женщин Нижнего мира. Здесь эпос не скупится на краски в изображении этих действующих лиц. Подчеркивается их хитрость, коварство, жестокость, разрушительная сила жителей Нижнего мира, но в то же время присутствует идея взаимосвязи и взаимодействия представителей этих двух миров. Богатыри Среднего мира и их антиподы Нижнего мира находятся чаще в столкновениях и конфликтах, между ними активнее происходят острые противоборства, чем с божествами Верхнего мира.

Поэтому в героическом сказании «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне»), записанном от К. А. Бастаева, необычным воспринимается сюжет о противостоянии героев с Верхними божествами – *Чайаанами* [179]. Они наказывают героиню Кюкюлей Кюк за воровство волшебной рыбы с золотой чешуей, хотя ее вины нет. Героиня совершает проступок, чтобы помочь бездетной паре. Поедание этой рыбы обеспечивает появление наследника у четы, о котором они мечтают. Божества посылают двух черных богатырей с целью убить Кюкюлей Кюк и вернуть ребенка, родившегося с помощью этой рыбы. Так начинается конфликт между героями и божествами Верхнего мира.

Выводы по второй главе. В эпических повествованиях с особой выразительностью обрисованы образы не только главных действующих лиц (богатырей, богатырок) и их антагонистов, мифических персонажей и др., совершающих героические подвиги, но не менее интересно изображение

второстепенных персонажей. Именно второстепенные персонажи придают специфический колорит хакасскому эпосу.

Из второстепенных персонажей рассмотрены нами такие активные персонажи, как побратим и наездники-помощники. Кроме них, изучены персонажи, в описании которых прослеживаются мифологические черты, это каменные и горные люди, проклятый богами старик, живущий в черной пещере. Эти образы наделяются функцией защитников и покровителей, они, вероятно, возникли в силу мифологических представлений об окружающем мире и культа гор, наблюдающегося у древнего этноса, и получили дальнейшую художественную разработку. Наличие проанализированных действующих лиц определило особенность персонажного мира хакасского эпоса, в котором они получили развернутое художественное изображение. В эпосе других тюрко-монгольских народов нет похожих образов. В образах каменных и горных людей воплотились мифологические представления народа, получившие последовательное развитие. Эти персонажи наделены функцией защитников и покровителей.

Кроме них, в героических сказаниях хакасов художественно показан образ побратима. В этом хакасский эпос един с представлениями других народов, которые они воплощают в своих описаниях образа побратима. Скорее всего, здесь оказала влияние этнографическая реальность, сказавшаяся в традициях побратимства, вызванная необходимостью единения и помощи в условиях постоянных военных конфликтов. Любая помощь, а тем более, постоянная и верная, была необходима в жизни людей, и поэтому в эпосе с особой любовью и теплотой обрисован идеальный образ побратима, с которым не страшно богатырю вместе погибнуть и воссоединиться с ним одной кровью, которая слившись в единый поток, потечет, как повествует эпос, с вершины горы.

Образы наездников-помощников (мальчика и девочки), горных и каменных людей, старика, живущего в горе, и демонических женщин, встречающиеся в системе персонажей хакасского эпоса, представляют собой

совершенно иное своеобразное явление, не встречающееся в эпосе других народов Сибири. Они определяют самобытный характер эпоса хакасов.

В силу универсального фольклорного принципа деления персонажей на положительных – отрицательных, активных – пассивных, прекрасных – безобразных особый интерес вызывают образы демонических женщин. Тема противостояния, которая является одной из центральных в хакасском эпосе, чётко прослеживается в разграничении богатырей / богатырок Среднего мира и демонических женщин Нижнего мира. Подчеркиваются отрицательные качества этих персонажей, их мощь и сила, на фоне которых еще выпуклее и ярче обрисовываются богатырские деяния главных героев эпоса, вступающих на путь беспощадного искоренения зла на земле.

Отстаивая интересы своего рода, борясь за сохранение своей земли, богатыри, по сути, борются против любого зла, проявляющегося по отношению к жителям всего Среднего мира. Тема противостояния добра и зла, воплощенная в героическом эпосе, это, по сути, диалектика жизни. Ее развитие проявляется в конфликте представителей двух миров: богатырей и их антиподов. Активное и острое столкновение добра и зла, героизма и разрушающей силы, гармонии и дисгармонии в природе и отношениях жителей Среднего и Нижнего миров становятся основной темой героических сказаний сибирских народов, в том числе и хакасов, сохранявших эпическую традицию вплоть до наших дней.

Эта сохранность и стабильность в веках героического эпоса свидетельствуют о том, насколько важной и животрепещущей была эта тема для людей. С каким исходом решалось это противостояние, чем заканчивалось противоборство титанов в художественном творчестве, было значимым для носителей и хранителей эпического наследия предков. Героизм богатырей сказаний придавал жизненный тонус всем, кто соприкасался с повествованиями об их подвигах, помогал людям в их реальной жизни выстоять и видеть перед собой пример высокого долга, беззаветной преданности добру и преданности роду, семье.

ГЛАВА III. МИР ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОИНЬ: ЭСТЕТИКО- ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ

Хакасский *алыптыг нымах*, как и весь тюрко-монгольский эпос, изобилует такими художественно-выразительными средствами, как гипербола, метафора, эпитет. Гипербола, как средство типизации, служит для идеализации силы, могущества, описания портрета как положительных героев, так и отрицательных действующих лиц. Героические сказания хакасов богаты разнообразными поэтическими элементами, художественно-выразительными речевыми тропами, языковым своеобразием стилистических средств и приемов создания образов персонажей. Исследование языка произведений героического эпоса хакасов привело О. В. Субракову к выводу о том, что язык этих древнейших сказаний – это язык литературы высокого стиля, отработанный веками коллективным усилием многочисленных поколений мастеров слова [Субракова, 2007, с. 6].

Хакасские сказители были людьми избранными. Не каждый становился сказителем. Только настоящий мастер слова, наделенный даром свыше, становился любимым и популярным исполнителем. Талантливых сказителей знали, ждали с нетерпением их сказывание, специально собираясь, чтобы послушать сказания о героях. Исполнительство длилось по несколько ночей, и народ завороженно слушал *алыптыг нымахи*, сопереживая героям, переживая перипетии их богатырства.

Сказители традиционно исполняют героические сказания горловым пением-*хаем*, аккомпанируя себе на струнных музыкальных инструментах – *чатхане* или *хомысе*. Этномузыковед А. К. Стоянов отмечает у хакасов широкую популярность *чатхана*. Он пишет, что «В практике массового народного музицирования применяются 6 – 7-струнные *чатханы*. У отдельных исполнителей встречаются и 8-струнные. <...> *Чатхан* имеет форму

продолговатого ящика, прямого или трапециевидно расширенного к основанию [Стоянов, 2008, с. 160-161]. *Хомыс* представляет собой язычковый музыкальный инструмент.

Во время исполнения сказители находятся в особом творческом состоянии, подобном трансу шамана, испытывают душевный подъем, сопряженный со стремлением рассказать детально о каждом герое эпоса, выполнить перед ними свой долг, донеся до слушателей повествование о богатырских подвигах. По сути, эпическое сказительство – это сакральное искусство, преисполненное большого смысла и значения. Подготовленная эпическая среда, к которой относятся все участвующие в процессе сказывания, понимают и хорошо ощущают внутреннюю душевную вибрацию сказителя, которая отзывается ответным душевным настроением каждого.

Непревзойденным мастером слова был выдающийся сказитель Петр Васильевич Курбижеков, оставивший в памяти хакасского народа яркий след. О его мастерстве нами написана статья, посвященная 105-летию со дня рождения сказителя [Шулбаева, 2015, с.40-43], в которой рассмотрено становление сказителя-нымахчи. «Он родился 14 ноября 1910 года в аале Итеменев (другое название Пугалар аалы) Ачинского уезда Енисейской губернии (ныне – Орджоникидзевский район Республики Хакасия) в семье бедняка, поэтому Петр Васильевич рано приучился к труду – с детства он пас байских овец. В пятилетнем возрасте мальчик получил травму губы от удара копытом необъезженной лошади» [там же, с. 41].

По словам фольклориста-музыковеда А. К. Стоянова, «именно в этом возрасте он стал активно проявлять интерес к чатхану, пытаясь еще неокрепшими пальцами подбирать на струнах по слуху поддающиеся ему знакомые мелодии» [Стоянов, 2010, с. 21]. Уже в двадцатилетнем возрасте П. Курбижекова стали называть *ікі ээліг изебі чох илбек хайхы-нымахчы* – «могучий, великий *хайджи-нымахчи*, имевший две музы», как отмечает В. Е.

Майногашева: «это самая высокая оценка, какую мог дать народ сказителю» [Майногашева, 2008, с. 118]. Его исполнения ждали с нетерпением. В репертуаре сказителя насчитывалось 103 текста героического эпоса.

Слушатели отмечали его виртуозную игру на *чатхане*, глубокое, звучное горловое пение – *хай*, импровизаторский талант. На глазах слушателей создавался эпос. Творчество П. В. Курбижекова подтверждает наблюдение Милмэна Пэрри – Альберта Лорда о том, что создание устного произведения совпадает с его исполнением. «Устное произведение, – писали они, – не создается для исполнения, оно создается *в процессе* исполнения» [Сказитель, с.71].

Хайджи-нымахчи мастерски владел всем фондом изобразительных средств эпоса, хорошо знал традиционные для жанра сюжетные линии, эпические мотивы. Обладая отличным музыкальным слухом, умело применял музыкальные приемы, увлекал своих слушателей в мир богатырей, вызывая психологическую отдачу, эмотивное настроение. В сказаниях *нымахчи* обращает внимание языковое богатство, поэтическое разнообразие средств, образных ассоциаций, полнота и объемность эпических персонажей. Персонажи сказителя являются воплощением его глубокого знания человеческой природы и психологии, что приближало восприятие слушателями персонажей эпоса, ибо они становились понятными и близкими для людей и в то же время возвышенными, наполненными эстетическим и этическим смыслом идеальными героями. Такое подвластно только истинному мастеру слова, глубокому знатоку фольклорной традиции. За сказителем наблюдалась еще одна черта, свойственная настоящему художнику: *хайджи* в момент исполнения полностью погружался в процесс сказывания, уходя в эпический мир, становясь очевидцем событий. В. Е. Майногашева была лично знакома с Петром Васильевичем, в беседе с ней он «бегло проговорил, что алыптыг нымахи, их герои, сюжеты ему приходят во сне, богатыри просят сказителя воспевать их

подвиги» [Майногашева, 2010, с. 14]. Нам еще предстоит глубокое изучение всех нюансов сказительства и творческой лаборатории *хайджи-нымахчи*.

Исполнительское мастерство и репертуар не всех сказителей подверглись исследованию ученых. Как отмечает В. Е. Майногашева, «собирателем фольклора хакасов А. К. Манаргиным был составлен список, названный «Сообщают историю Хакасии», в нем перечисляются сказители, которые ему сообщали прошлую историю хакасского народа» [Майногашева, 2006, с. 20]. То есть этот список называет сказителей, так как в их *алыптыг нымахах* нашла свое художественное отражение подлинная история хакасского народа.

Поэтико-стилевые средства хакасского эпоса еще мало исследованы. Здесь мы лишь коснемся эстетико-художественного наполнения образов эпоса, так как каждый персонаж наделен определенной идеей и смыслом. В персонажном мире все действующие лица связаны между собой внутренними линиями и отношениями, через эти эпические образы переданы эстетические представления народа о мире, о социуме, о гармонии и красоте в природе. Если главный герой эпоса – богатырь несет в себе представления народа о героизме, силе, мощи, то женские образы воплощают в себе народные представления о гармоничности и красоте, они выписаны в сказаниях более объемно, в этих образах сочетаются понятия о героизме и природной женской сущности.

В эпосе гиперболизированы сила и качества женщин-богатырок. В описании их портретов, поступков и характеристике личностных черт есть сверхчеловеческое, возносящее богатырок над земным миром, они существа особые, сверхлюди. Элемент чудесного присутствует в их рождении, жизни, подвигах, гибели, хотя исторические обстоятельства определили основную идею героического эпоса, которая заключается в воспевании борьбы с иноземными врагами, стремящимися к разорению родины героев эпоса и угону народа в рабство. Поэтому в героическом эпосе главный герой наделен особой богатырской силой и мощью, чтобы противостоять напору чужеземных сил.

Интерес представляют эпосы, в которых главенствующую роль занимают женщины-богатырки, сражающиеся с иноземными захватчиками и мифическими существами. Тема женщин-богатырок встречается в хакасских *алыптыг нымахах*, якутских *олонхо*, бурятских *улигерах*, алтайских *кай чорчоках*. Женщины-богатырки выступают как борцы за освобождение народа, являются идеальными героинями.

Благодаря исследовательской и публикаторской деятельности В. Е. Майногашевой, стали широко известны эпические произведения выдающегося хакасского сказителя-нымахчи П. В. Курбижекова «Ай-Хуучин» и «Алтын Арыг», которые относятся к циклу сказаний о героинях-богатырках. Большие по объему («Алтын Арыг» изложен в 10341 стих. стк., в «Ай-Хуучине» 8059 стих.стк.), они относятся к высокохудожественным эпическим полотнам, занимая свое достойное место в ряду мировых словесных памятников.

3.1. Специфическое в изображении женских персонажей в сказаниях хакасов

Традиционно главными героями героического эпоса выступают сильные и храбрые богатыри – защитники своей родовой земли и народа. К особым качествам богатыря следует отнести и его отношение к простым людям. Испокон веков, почтительное и уважительное отношение к старшим и младшим для многих восточных народов, в том числе и хакасов, является характерной чертой. Поэтому и богатырь в эпических сказаниях наделен этими качествами, например, в эпосе «Айдолай» главный герой, несмотря на свой высокий статус, показан внимательным по отношению к людям:

Улуг кизи урунза,

«Если старший повстречается,

<i>Изен-минділезіп ирт турадыр;</i>	Здороваясь, пройдет;
<i>Олган-узах урунза,</i>	Если дети повстречаются,
<i>Ойнап-күліп ирт киледір</i>	Играя-улыбаясь, пройдет»
[Айдолай, 2016, с. 61].	[пер. наш].

Наряду с такими положительными во всех отношениях героями-богатырями в хакасском героическом эпосе, в отличие от эпоса других народов, наблюдается галерея разнообразных женских персонажей, играющих заглавную роль.

Во вступительных статьях названных выше публикаций «Ай-Хуучин» и «Алтын-Арыг» В. Е. Майногашева провела исследование художественно-выразительных средств, использованных в этих сказаниях. Она пишет, что целый ряд постоянных эпитетов встречается в характеристике образов главных героинь в плане их идеализации, а также в изображении их одежды и окружающих предметов. Таковы, например, постоянные и сложные эпитеты применительно к женщинам-богатыркам: «благородная», «прекрасная», «лучшая из женщин», «прекрасная из прекрасных», «лучшая из дев», «любимица бога» (об Алтын-Арыг); к их наряду: «золотой нагрудник», «серебряный нагрудник», «золотой пояс», «ханский пояс»; к различным предметам: «золотой посох», «золотой стол» (как идеал, мечта об изобилии еды). Особым своеобразием отличается многосоставный эпитет при имени Алтын-Арыг: «сама по себе родившаяся [Майногашева, 1988, с. 531].

Далее она отметила, что «...большое место в хакасском героическом эпосе занимает тема женщин-богатырок, которые выступают главными героинями, защитницами родного народа и земли». Здесь же Валентина Евгеньевна перечисляет произведения, в которых они являются главными героинями: «Алтын-Сабах», «Богатырь-девица красная, как лисица», «Ай-Арыг», «Ай-Хуучин», «Ах-Чибек-Арыг», «Изил-Арыг, вышедшая из народа», «Изер-Хара-

Хыс, ездая на Саврасом коне» и др. Отмечает богатырскую поэму «Пучеглазая Пора-Нинчи», где героиня иноземного происхождения всецело отдается заботам о владениях своего мужа-богатыря» [Там же, 1988, с. 496].

Художественно-изобразительные средства, используемые в сказании «Алтын-Арыг», несут печать индивидуальной характеристики только этой главной героини. Например, богатырские качества Алтын-Арыг характеризуются определением, присущим только ей – *ах агыллыг* (букв. «со светлым разумом»): «Алтын-Арыг прекрасная дева / Светлый разум имела»; эпитетами: *изебі чох, пöгімі чох* – «могучая», «очень сильная», *абахай чохсы* – «прекрасная дева», *арыг сіліг* – «чистая красота», т.е. создается портрет положительной героини.

Сказание «Пучеглазая Пора Нинчи» («*Тошпах харахтыг Пора-Нинчи*») в исполнении знаменитого сказителя Петра Васильевича Курбижекова было записано Т. Г. Тачеевой с 24 по 31 июля 1961 г. в селе Устинкино Орджоникидзевского района Хакасии. Сказание состоит из 12330 строк. Собирательница по поводу записи текста сообщает, что «сказание это – самое длинное в репертуаре сказителя. Он исполняет его под аккомпанемент *чатхана* с раннего вечера до утра, иногда два вечера подряд». Записывали его «в течение 8 дней, каждый день с утра до глубокой ночи, иногда до 12 ч. ночи, с небольшими перерывами для отдыха» [172. РФ ХакНИИЯЛИ, № 505, с. 412-413].

Персонажный мир сказаний хакасов богат женскими образами. В. Е. Майногашева отметила, что в качестве постоянных действующих лиц эпоса выступают «богатырки, хитрые злодейки-колдуньи, демонические старухи и добродетельные покровительницы» [Майногашева, 1965, с. 203]. В этих образах прослеживаются самые архаичные черты традиционного мировосприятия хакасов, морально-этические и эстетические взгляды народа. Передаваясь на протяжении веков, развиваясь, эти представления

трансформировались под влиянием изменений в историко-экономическом укладе, социальной жизни этноса, но при всех изменениях ценностные основы, заложенные в эпических образах, оставались целостными.

В неопубликованном *алыптыг нымахе* П. В. Курбижекова «Сын Ах Хана Сайын Хан» («*Ах Ханның палазы Сайын Хан*», 1964 г.) [173], текст которого записал сам сказитель, главным героем сказания является Сайын Хан, имеющий старшую сестру Харачхай-Арыг и старшего брата Алтын-Миргена, женатого на мудрой женщине Алтын-Арыг.

Эти героини (сестра и жена), находящиеся рядом с богатырями-*алыпами*, являются активными персонажами в этом сказании. Надо здесь заметить, что имя Алтын-Арыг является распространенным, часто встречающимся в хакасских сказаниях. Это имя носит главная героиня, богатырка известного эпического произведения «Алтын-Арыг», который подготовила к публикации в серии «Эпос народов СССР» В. Е. Майногашева (1988 г.).

В героическом же сказании «Сын Ах Хана Сайын Хан» Алтын-Арыг несет иные функции: она – хранительница домашнего очага, тетя, заботящаяся о спивающемся племяннике Сайын-хане, но ее усилия и заботы тщетны. Тут случается внезапный визит Хыян-Арыг, во время которого дочь Кирс-хана просит о помощи в борьбе против Ай-хана, захватившего их земли. Это побуждает Алтын-Арыг к принятию мудрого решения – отправить Сайын-хана вместе с Алтын-Миргеном на войну, чтобы Сайын-хан смог избавиться от пагубной привычки. Она рассудила, что на войне Сайын-хан не сможет пьянствовать из-за высокого статуса алыпца. Алыпцы сказаний воплощали в себе доблесть, мужество, отвагу, и Сайын-хан не позволил бы себе уронить эту честь. Таким решением героиня выказывает свою мудрость и жизненную практичность в урегулировании трудной бытовой ситуации. Но героиня Алтын-Арыг не только домашняя хозяйка, ей не чужды богатырские качества, т.е. в ее образе остались воспоминания о богатырстве, которое в сложный момент

раскрывается полностью. Когда богатыри отправились на войну, и *чурт* остался без их присмотра, нападает враг. Далее в сказании последовательно обрисовывается образ богатырки, способной противостоять врагам, ответить на вызов и сразиться с ними вместо отсутствующих богатырей-мужчин:

<i>- Алып күлүк чох полза</i>	«- Если нет храбрейшего из богатырей
<i>Алтын-Арыг сыхсын...</i>	Пусть Алтын-Арыг выходит...
<i>Иреннері ибде чохта</i>	Раз мужчин в доме нет
<i>Ирсек хурттыгла» сыхсын.</i>	Черви беспутства пусть выходят.
<i>Аргалыг Ах сын үстүне</i>	На [хребет] Ах-сын с высоким гребнем
<i>Ат тоозылбасха сыххан.</i>	Конь, не умерев, поднялся,
<i>Чир пөзігі Ах сынга</i>	На вершину земли – [хребет] Ах-сын
<i>Айна түгенмеске сыххан.</i>	Айна, поднялся до неискончаемой,
<i>Ах сынның үстүне</i>	Вершины Ах-сын
<i>Айна-чик туу сыххан.</i>	Айна-чик полностью поднялся.
<i>Хара-хан алып кізі</i>	Богатырь Хара-хан
<i>Хыйгы салыбысхан:</i>	Клич бросил:
<i>- Алып күлүгі пар ба?</i>	- Есть ли храбрейший из богатырей?
<i>Аргалыг ах сынга сыхсын.</i>	На [хребет] Ах-сын с высоким гребнем пусть поднимется.
<i>Алып күлүк чох полза</i>	Если нет храбрейшего из богатырей
<i>Алтын-Арыг сыхсын.</i>	Пусть Алтын-Арыг выходит.
<i>Алтын-Арыг абахай чахсы</i>	Алтын-Арыг прекрасная дева,
<i>Айланып тимненібіскен.</i>	Повернувшись, засобиралась.
<i>Алтын-Арыг игечізіне</i>	Алтын-Арыг к свояченице
<i>Айланып чоохтап турадыр:</i>	Повернувшись, говорит:
<i>- Алтын-Миргеннің чачазы</i>	- Старшая сестра Алтын-Миргена
<i>Аргалыг сынга сыхпасча полазар.</i>	На высокий хребет не поднимайтесь.

<i>Ах хола таягын таянып,</i>	На бело-бронзовый посох опираясь,
<i>Айланыбысхан Алтын-Арыг.</i>	Повернулась Алтын-Арыг.
<i>Алнынаң аспахтазып,</i>	Перед этим обнялись,
<i>Арт соонаң анымчохтасхан</i>	Потом попрощались»
[173. Курбижеков, л. 66]	[пер. наш]

Противник вызывает на бой кличем, обращенным к храбрецам, хотя, по сути, этот вызов адресован персонально богатырке Алтын –Арыг: называется ее имя. Героиня вынуждена принять вызов и подняться на вершину хребта, чтобы принять бой с противником. По-видимому, такое обращение по имени может свидетельствовать о том, что слава о ней разнеслась далеко, и ее воспринимают как равную по силе могучую богатырку, способную на сражение.

Противники встречаются на вершине горы. В этом видится отражение природно-географических условий, в которых проживают хакасы. Заметим, что в бурятском эпосе противники сражаются в степи или на ровном широком небольшом возвышении, т.е. природная среда, знакомая и родная, находит непосредственное отражение в эпосе.

Обращает на себя внимание использование идиомы «*ирсек хурттыглар сыхсын*», которую В. Е. Майногашева перевела как «черви беспутства». Эти слова заменяют бранное слово [Майногашева, 1988, с. 548]. Здесь прослеживается пренебрежительное отношение богатыря Хара-Хана к героине Алтын-Арыг. Высокомерное и уничижительное отношение не скрывается ее противником. Богатырка принимает вызов без всяких сомнений. То есть она видит свое предназначение отстоять и свою честь, и защитить родную землю от разорения и гибели.

Алтын-Арыг, поднявшись на вершину Ах-сын, встречает Хара-хана «стальным» рукопожатием, слово за слово – разговор за разговором – разгорается перебранка. Важную роль перед сражением играет диалог. Это

традиционный обязательный эпизод в эпосе. Он является эмоциональным зачином богатырского поединка. Посредством диалога персонажи выясняют, насколько силен или храбр его противник. Богатыри пытаются унижить друг друга, чтобы уже в начале единоборства подавить волю. Здесь прослеживается алгоритм обязательного ритуала перед богатырским поединком. Противники при встрече должны поприветствовать друг друга, затем они вступают в перебранку, бахваляясь своей силой, тем самым раззадоривая друг друга. В. М. Жирмунский по этому поводу писал: «Съехавшись для боя, витязи сперва спрашивают друг друга о роде-племени. При этом они стараются запугать друг друга похвальбой, в гиперболических выражениях превознося свои боевые качества и всячески понося и высмеивая врага. Такая похвальба перед богатырской схваткой, с целью устрашения противника, несомненно представляла бытовое явление: она встречается в русских былинах и в старофранцузском эпосе, как и в эпическом творчестве тюркских и монгольских народов» [Жирмунский, 1962, с. 31]. Лишь после этого начинается поединок, который может длиться месяцами и годами. В анализируемом нами сказании героиня после победы над своим недругом вступает в битву поочередно с другими враждебными богатырями и каждый раз она выходит победителем.

Исследователь Л. В. Екшембеева отмечает, что «необходимость социальной обусловленности порождает эпический образ сестры-богатырши и жены-богатырши» [Екшембеева, с. 15], т.е. социальный запрос становится толчком к появлению в художественном творчестве тех или иных образов.

В *алыптыг нымахе* «Сын Ах Хана Сайын Хан» («*Ах ханның палазы Сайын хан*») дается эмоциональная оценка многочисленным сражениям Алтын-Арыг. Она играючи расправляется со своими врагами, испытывая при этом боевой подъем и азарт от своих побед и вызывая удивление у своих близких:

*Алты айнаны тастабысхан.
Көгін көглен, ибірліп,
Көп айнаны өдірген.
Алтын-Арыгын көріп
Алтын-Мирген таңнаан
[173. Курбижеков, л. 84].*

«Шестерых айна бросила.
Мотив свой затянув,
повернувшись,
Многих демонов убила.
На Алтын-Арыг глядя,
Алтын-Мирген удивлялся»
[пер. наш].

В эпизоде поединка говорится о том, что героиня «мотив свой затинула». Это свидетельствует о том, что богатырка попала в свою стихию. Ее богатырская песня является настроем на победу. Алтын-Арыг настолько превосходит силой своих противников, что легко с ними расправляется, с каждым поворотом туловища разбрасывая своих врагов в разные стороны: *Алты айланып Алтын Арыг, / Алып кізіні тастаан* – «Шесть раз повернувшись, Алтын-Арыг, / Богатыря бросила». Здесь упоминание числа шесть – *алты* употреблено в силу начальной аллитерации в следующей строке, начинающейся с словосочетания *Алып кізіні* – богатыря (*алты* – *алып*).

Яростные схватки создают сильное напряжение в эпическом мире. Сказитель описывает картину жестокого боя, когда могучие противники насмерть бьются друг с другом. Вся природа и все живое в ней с содроганием реагируют на смертный поединок:

*Таглыг чирін ікі алып
Тали пазып, тартызыбысханнар.
Сынны Алтын-Арыг
Сайби пазып айланыбысхан.
Хадарган мал орлазып,
Халых чон хыйга табысхан.*

«Два богатыря гористые места
Разрушив, схватились.
Алтын-Арыг холмы
Растоптав, повернулась.
Пасущийся скот ревел,
Люди перекликались.

Хапхан чирдең Алтын-Арыг

Харбах алыбысхан.

Тутхан чирдең

Тудым алыбысхан.

Таглыг чирге таянып,

Тайлых турадыр Хара-Моос.

Сынныг чирге чөленіп,

Сүрнүкіп турадыр.

Изебі чох Алтын-Арыг

Инет-чобадыбысхан.

Идек саап, айланып,

Ир чахсыны көдірібіскен.

Азах хагып, Алтын-Арыг,

Алыпты көдір салыбысхан.

Алты айланып Алтын Арыг,

Алып кізіні тастаан.

Ас пилін азырып

Ас оорказын сыы типкен.

Аарын тартып, өстен,

Алып Хара-Моос.

Ачиин тартып, хысхырып,

Алып кізі өл халган

[173. Курбижеков, л. 53].

В том месте, где схватится Алтын-Арыг,

Кусок [мяса] отхватит.

В том месте, где ухватится,

Кусок [мяса] отхватит.

На гористое место опираясь,

Стал поскользываться Хара-Моос.

На холмистую землю опираясь,

Стал спотыкаться.

Могучая Алтын-Арыг

Измотала-измучила [богатыря].

За полу схватив, повернулась,

Подняла достойного мужа.

По ноге [ногой] ударив, Алтын-Арыг

Богатыря подняла и [на землю] опустила.

Шесть раз повернувшись, Алтын-Арыг,

Богатыря бросила.

Поясницу переломила,

Спинной хребет разбила,

Тяжко вздохнув, простонав,

Богатырь Хара-Моос.

Горечь испив, закричав,

Умер богатырь»

[пер. наш].

Надо сказать, что сцены богатырских сражений в тюрко-монгольском

эпосе являются объемными, детально расписанными в силу того, что тема богатырства является лейтмотивом сказаний. В сказаниях присутствуют подробности с описанием анатомии борьбы. Кровь, выдранные куски из тела, хруст костей, пот, боль – все это становится деталями жестокого единоборства. Характер героических сказаний обусловил устойчивость и стабильность этих традиционных описаний, по сути, они стали «общим местом» всего тюрко-монгольского эпоса [Кузьмина, 2005, с. 9. П.А.14. Борьба, сражение]. Следуя этой структуре, в данном текстовом примере прослеживаются стереотипы П.А.14ж. «Анатомия» борьбы (пот, кровь, пена, оголенные ребра, куски мяса и т.д.), а также П.А.14м. «Последствия борьбы: влияние на окружающую среду, накал борьбы». Эти подробности нанизываются, образуя зримую картину для слушателей.

В процессе сражения противники разрушают гористые места, растаптывают холмы и бугорки, превращая их в ровные утопанные равнины. Окружающие остро реагируют на сражение противников: *Хадарган мал орлазып, / Халых чон хыйга табысхан* – «Пасущийся скот ревел, / Люди перекликались». Надо сказать, что в силу самой природы героических сказаний описания богатырских единоборств являются обязательным сюжетным звеном, занимающим большое место в эпосе. Причем описания сражений идут по возрастающей, богатырь встречается по ходу своей богатырской езды с врагами, сила и мощь которых все более нарастает от противника к противнику. Наконец, богатырь встречается с мощнейшим центральным антиподом, борьба с которым приобретает вселенский масштаб, когда природа, земля и люди содрогаются от жестокой битвы.

Образ Алтын-Арыг является полифункциональным, так как в нем объединены функции жены, матери, золовки и богатырки. Наделенная такой ролью, чтобы воплотить все возложенные на нее функции, героиня проявляет способности к оборотничеству, как и все главные герои эпоса. Она превращается в птицу:

Ах-сынны азыра парып,

Ах чазаа сабылган.

Алты айланып, сілігленген

Ах хусха хубулган

[173. Курбижеков, л. 238].

«Через хребет Ах-сын перевалив,

В белую степь направилась.

Шесть раз повернувшись,
встряхнулась

В белую птицу превратилась»

[пер. наш].

Героиня-птица наделена функцией покровительства. Алтын-Арыг, не дождавшись мужа и сына Алтын-Теека, превращается в белую птицу – *ах хус*, чтобы найти их и помочь им в сражении, тем самым она оказывая свою помощь, выступает и в роли покровительницы.

Особый интерес представляет и образ Пора Нинчи («Пучеглазая Пора Нинчи») так же, как и Алтын Арыг, Пора Нинчи, по определению В. Е. Майногашевой, «существо двойной природы – зверь-женщина» [Майногашева, 1997, с. 208]. Героиня обладает даром превращения. Она оборачивается черной лисой (*хара тұлгү*):

Анаң андар Пора Нинчі,

Тыр сілігін салыпсхан.

Ўс хулас сунныг хара тұлгү полып,

Кириліп-сүүліп, ойлап сыххан

[172. Курбижеков, л. 148].

«Затем Пора Нинчи,

С шумом встряхнулась.

Черной лисицей в три саженой
став,

Вытянувшись, помчалась»

[пер. наш].

В своем противостоянии Хара Нинчи – женщине из Нижнего мира, она не отстает от нее, принимая разный облик, то голубого тумана, то иглы, она демонстрирует свои беспредельные возможности: она может стать и бестелесной, и материальным предметом:

Пора Нинчі турғанымнаң

Тырлада сілігінібіскен

Ах-көк тубан полып,

Чайылыбысхан.

Хан тигірнің паарына

Көөлче тарта тартылып,

Көдірліп киледіредір.

Ах пулудын тобыра парыбысхан.

Ах аястың алтына чапсын килген

[172. Курбижеков, 1961, л. 381-382]. [пер. наш].

«Вставши, Пора Нинчи

С шумом встряхнулась,

Голубым туманом став,

Расстелилась.

В лоно неба

Медленно затягиваясь,

Поднимаясь, движется.

Сквозь белое облако прошла.

К ясному небу прилепилась

В зависимости от ситуации героиня легко меняет свой облик. В этом же эпизоде превращений она принимает то вид острой иглы, то широкой, почему-то медной, степи:

Пора Нинчі тырлада сілігініпскен:

Хара чирнің алтына,

Тибеге інге полып, атылыбысхан.

Пора Нинчі абахай

Хара Нинчінің алтына түскен.

Тырлада сілігінібіскен,

Ах хола чазы полган

[172. Курбижеков, л. 388].

«Пора Нинчи с шумом
встряхнулась:

Под черную землю

Большой иглой став, вниз

бросилась,

Пора Нинчи – красавица

Перед Хара Нинчи упала.

Шумно встряхнулась,

Медной степью стала»

[пер. наш].

Метаморфоза героини, превращающейся в туман, говорит о том, что ей

подвластны любые превращения. Оборачивание в нечто неопределенное, расплывчатое, газообразное, которое может растворяться в воздухе, подниматься в небо, говорит о неограниченных магических способностях героини. Наряду с тем, что она может превращаться в нечто эфемерное, она становится просто предметом – большой иглой или природным объектом – медной степью.

Сила Пора Нинчи заключается главным образом в оборотничестве. Наделение эпических героев магическими способностями, умением превращаться в любое существо, предмет или бестелесную сущность объясняется мифологическими представлениями творцов эпоса. Для фольклорных героев нет никаких преград и границ.

По мере активного освоения природы, накопления древним человеком опыта и постоянной трудовой практики в его сознании возникают новые понятия и представления о природе. На этом этапе развития мышления человек видит себя уже существом особой организации по отношению к представителям животного мира, но тем не менее с ними связывает свое происхождение [Кузьмина, 1980, с. 34-35]. В цитируемой работе приводится пример из бурятского улигера «Айдурай Мэргэн», героиня которого «Агу Ногон», также, как и Пора Нинчи в хакасском алыптых нымахе, обладает даром оборотничества: «Агу Ногон может принимать различный облик – то летит она легкокрылым ястребом по поднебесью, то бежит прекрасной ланью по земле или превращается в неуловимого комарика» [Кузьмина, 1980, с. 78].

Превращение человека в зверя или птицу – излюбленный прием архаичной поэтики, широко используемый в фольклоре всех народов мира.

В своих превращениях персонажи часто пользуются различными волшебными предметами, обладающими чудесными или магическими свойствами. Так, например, Пора Нинчи имеет зеркала, с помощью которых наблюдает за Манан Сайыном. Она отдает эти зеркала своему сыну Ай Кюку (*Ай Кёёк*), чтобы он мог отследить ее странствия. Но никто, кроме него, не

должен знать об этих зеркалах и их свойствах, иначе Пора Нинчи погибнет. Наличие волшебных предметов, способных передавать состояние героев, является неременным атрибутом персонажей эпоса и сказок. Обычно упоминаются ножи, напильник, стрелы. Здесь говорится о зеркалах. Возможно, что этот предмет является отражением атрибута, подмеченного в шаманской практике.

Зеркало являлось необходимой принадлежностью шаманов. «Чудесное зрение шамана усиливало и небесное зеркало *күзүнге*. Тувинцы считали, что имитировать камлание мог любой желающий, но зеркало имел только шаман. Более того, некоторые «большие» шаманы могли обходиться и без ритуального облачения, но камлать без зеркала не решались. Этим предметом обладали и некоторые персонажи фольклора. Отражая тайную сущность вещей и явлений, зеркало приобщало своего владельца к небесному свету, наделяло способностью видеть сокровище» [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 103].

В сказании «Ай-Хуучин», опубликованном В. Е. Майногашевой в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (Том 16), есть тоже героиня по имени Пора Нинчи, но она является отрицательным персонажем. Оба произведения, «Пучеглазая Пора Нинчи» и «Ай-Хуучин», из репертуара одного исполнителя, выдающегося сказителя-хайджи П. В. Курбижекова. Таким образом, в произведениях действуют разные, диаметрально противоположные персонажи, но под одним именем.

Эти случаи достаточно распространены в сибирском эпосе, когда действующие лица эпоса наделяются одинаковыми именами, несмотря на то, что по своим поступкам и характеру они были противоположными. Объяснить это можно тем, что сказитель, создавая по ходу сказывания произведение, прибегает к уже готовым именам персонажей, созвучие которых уже апробировано и хорошо укладывается в стиховой размер и ритмический рисунок сказания.

Привезенная с чужбины – «со стороны заката солнца», т.е. по направлению сторон света – это запад, ассоциирующийся у хакасов с темными силами, Пора Нинчи из сказания «Ай-Хуучин» противостоит людям солнечного мира. Она полностью оправдывает ожидания слушателей, что в ней заложены отрицательные качества и ничего хорошего она не сделает в чуждом ей мире. В ее образе проявляются черты хитрой, корыстной женщины-чужеземки и злой волшебницы-оборотня. Она мечтает о захвате ханской власти и свои замыслы облекает в видимость добрых намерений [Майногашева, 1988, с. 524].

В анализируемом эпосе и сказании «Ай-Хуучин» при некотором сходстве этих образов: обе они чужеземки, обе обладают магическими способностями, обе выступают в сказаниях волшебницами-оборотнями – они по своей внутренней направленности диаметрально противоположными друг другу, антагонистичны. В *алыптыг нымахе* «Пучеглазая Пора Нинчи» героиня является воплощением положительных качеств: она – отважная защитница *чурта* своего мужа-богатыря, бесстрашно вступающая в единоборство по дерзкому вызову врага. Она – мудрая покровительница рода и семьи, борющаяся за здоровье и спокойствие его членов, она – чуткая мать, отзывающаяся на тревоги сына.

Таким образом, в эпосе хакасов прослеживается универсальный по своим функциям женский образ в лице Пора Нинчи (она заботливая жена, мать, родственница, покровительница рода, богатырка) и ее полный антагонист – женщина подземного мира – Хара Нинчи, противостоящая ей.

3.2. Портретное описание персонажей эпоса

Особое значение в эпическом творчестве хакасов, как и в эпосе других тюрко-монгольских народов, приобретает художественный прием – описание внешнего облика богатырей и богатырок или портрет, через который

раскрываются характер и особенности каждого персонажа. При всей типизации эпических образов в силу поэтических законов эпической традиции персонажи легко узнаваемы, различимы, так как они получают в сказаниях индивидуальные черты. Например, портретное описание богатыря Алтын Таса из героического сказания «Айдолай» настолько яркое, зримое, что его черты нельзя отнести к другому персонажу:

<i>Пазында чымчын алар сазы чогул,</i>	«На голове, [чтобы] ухватить,
	волос нет,
<i>Көр турган ікі харагы арба</i>	Смотрящие глаза слишком
<i>улиндаг,</i>	большие,
<i>Чип чоны харахтыг.</i>	Совсем с большими глазами.
<i>Ахсы хулах төске теере ачыл</i>	Рот до самых ушей открыт.
<i>парган,</i>	
<i>Сазырах чалбах тістіг.</i>	С широкими редкими зубами.
<i>Хатхыр салыбысхан,</i>	Рассмеялся,
<i>Ікі харагы чох пол парган,</i>	Оба глаза исчезли,
<i>Ахсы улам хоргыстыг азылыбысхан</i>	Рот еще страшнее открылся»
[Айдолай, 2016, с. 15].	[пер. наш].

У персонажа нет волос на голове, по сути, он лысый, у него необычно огромные глаза, которые привлекают внимание, большой рот, напоминающий открытую пасть с редкими зубами. О своем происхождении герой говорит, что он не знает ни отца, ни матери. В младенчестве он выделялся своими золотыми волосами и непомерно большой силой, поэтому ему дали имя «Не поднимаемый конем Алтын Тас». Здесь *алтын* – букв. «золото», «золотой», *тас* – «камень», «каменный». Несмотря на уродливую, несколько необычную, пугающую внешность, этот герой по характеру миролюбивый, настроенный на добрые дела

и помощь окружающим его людям. Из монолога самого персонажа узнаем о его детстве:

<i>Азыраанда адам чох полган,</i>	«Кормившего меня отца не было,
<i>Эмізіп өскірген ічем полбаан,</i>	Вскормившей меня матери не
	было,
<i>Наа өс чөрген туста</i>	Когда только подрастать начал,
<i>Алтын осхас састыг полгам,</i>	Как золото, волосы были, –
<i>тидір,–</i>	говорит, –
<i>Алтын осхас сазым көре,</i>	Как золото, волосы [мои] увидя,
<i>Чон адаан адым</i>	Народ дал имя:
<i>Ат көдірбес Алтыс Тас</i>	«Не поднимаемый конем Алтын
[Айдолай, 2016, с. 17].	Тас» [пер. наш].

Богатырь Алтын Тас не знает своих родителей. Он представляет себя сам, заявляя о своем одиночестве. Тема одинокого героя не нова для традиционного эпоса, она получает освещение, уже начиная с имени персонажа, например, в известном якутском эпосе – олонхо «Одинокий Эр-Соготох» («*Модун Эр-Соботох*») главный герой тоже одинокий в мире. Основная функция хакасского героя заключается в том, чтобы быть опорой для брата и сестры, богатырки Алтын Арыг и богатыря Алып Меке (*Алып Мөке*), по сути, он их помощник и покровитель. Свою помощь он оказывает, прибегая к хитрости, например, он сватает могучую богатырку Алып Хан Хыс, чтобы женить на ней опекаемого им Алып Меке.

В портретном описании женских образов хакасские сказители широко используют сравнение. Внешность их сравнивается с сиянием небесных светил, с качествами природных явлений. Сравнения нередко сочетаются с эпитетами, при этом создается стилистическое своеобразие: «девочка сияет, словно

солнце»; «дева Алтын-Арыг, словно луна, светится», «она прекрасна, как восходящее солнце», «она чиста, как убывающая луна» (об Алтын-Арыг); «белая птица, что снега белее» и др.» [Майногашева, 1988, с. 531]. Е. Н. Кузьмина так объясняет популярность образов солнца, луны: «... для людей, все еще слитых с природой и целиком зависящих от нее, солнце было основным источником жизни. В своей непосредственной деятельности они выделяли, прежде всего, утилитарную значимость отдельных явлений природы. По мере осознания себя личностью, вследствие многогранной деятельности человек начинает постигать гармонию в окружающем мире» [Кузьмина, 1980, с. 100].

Сопоставление с тюрко-монгольским эпосом показывает, что сравнения с природными и космическими объектами является популярным приемом. Интересны сравнения в широко известном героическом сказании алтайцев «Маадай-Кара», записанном от талантливого сказителя А. Г. Калкина. Например, дается такое описание супруги главного героя – Маадай-Кара – Алтын-Тарга: *Ай кебери ол чырайы / Айга бербес алтын кептү, / Күн кебери бу чырайы / Күнге бербес күмүш кептү* – «Круглое, как луна, ее лицо / Подобно золоту было, что ярче луны. / Круглое, как солнце, ее лицо / Подобно серебру было, что ярче солнца» [Маадай-Кара, с. 71, стк. 181–184; 255].

Здесь как бы нарушена внутренняя логика цветовой связи. Если лицо, подобно луне, то и цвет лица должен был быть сравним с серебром, ибо и луна, и серебро обладают мерцающим белым, серебристым цветом. Это же нарушение наблюдается и в поэтическом сравнении с солнцем. Если лицо сравнивается с солнцем, то оно должно быть подобно золоту. Эта нелогичность объясняется тем, что сказитель, используя по традиции аллитерационный стих, вынужден подчиняться его законам и прибегать к уже наработанным приемам и художественно-изобразительным средствам тюрко-монгольского эпоса.

Героини наполнены не только внутренним теплом, они сами, как светила,

источают свет вокруг. Другими словами, – как пишет Е. Н. Кузьмина, – «архаический эпос преподносит атрибутивную изобразительность, совмещенную с фигуративной образностью, и это самый частый способ их изображения. Например, у героини из бурятского улигера «Еренсей» шея отсвечивает лунным сиянием, а горло – солнечным блеском [Еренсей, с. 81]. Другая героиня бурятского эпоса светится изнутри, в описании используются сравнительные обороты. Ее красота сравнима с сиянием небесных светил: *Баруун хасараа толондо / Барууни монгол толотуулжа, / Зүүн хасараа толондо / Зүүни монгол толотуулжа / Улайжа байхан наранидли уларжа / Ургажжа байхан харайндли / Гоотожо оробо* – «Сиянием правой щеки / Монголов западной стороны освещала, / Сиянием левой щеки / Монголов восточной стороны освещала / Словно красное солнце, сияла / Подобно растущему месяцу / Вошла» (Улигер «*Бойлон Гоохон дүүтэй Богдони Хүбшэ мэргэн*», л. 13)» [Кузьмина, 1980, с.99].

Красота шорской героини спорит также со светом небесных светил: *Алтын Сабак кыс палазы турледе силгинди, арыг сылыг кыс пол тура тушту. Аары айланза, ай сузун насты, пеери айланза, кун сузун насты* – «Алтын Сабак девочка, оборотившись, стройной девицей предстала. Туда если повернется, лучи месяца затмевает, сюда если повернется, лучи солнца затмевает» [Шорский фольклор, сказание «Кан Кес», с. 57, 59]. Но есть еще одна деталь, которая не характерна для описания героинь эпоса других народов Сибири. Шорскую красавицу роднит с русской Еленой Премудрой цвет волос: у обеих волосы золотые. В. Я. Пропп пишет: «Если упомянуты ее волосы, они всегда золотые. Отсюда и ее имя “Елена Золотая Коса Непокрытая Краса”» [Пропп, 1996, с. 285].

По наблюдениям Е. Н. Кузьминой, в бурятском эпосе портретное описание девы-воительницы не отличается от характеристики внешнего вида мужчины-богатыря. Сказителями употребляется в таких случаях

распространенная интертекстуальная эпическая формула, обозначенная в «Указателе типических мест...» под индексом П.А.10а. Облик богатыря / богатырки: *Хун бэшэ – хүдэри / Хулэг бэшэ эрдэни* – «Не человек, а исполин, не аргамак, а сокровище» [Кузьмина, 2005, улигер «Пятнадцатилетний Алтан Ганжудай Мэргэн», л. 46]. По сути, эта эпическая формула часто становится опорной в характеристике богатырей. В то же время она сомнительна в описании красоты героини. Употребление этого стереотипа в отношении женского персонажа говорит о том, что перед сказителями стоит задача подчеркнуть, прежде всего, богатырство героини, «убедить» своих слушателей в том, что это истинный герой, готовый к богатырским деяниям, а не слабая, нежная красавица.

«Не менее красноречиво, – пишет далее Е. Н. Кузьмина, – описано богатырство другой воительницы из вершинного памятника эпического творчества бурят «Абай Гэсэр». В первую встречу Гэсэра с Алма Мэргэн (в будущем ставшей его женой) она показалась ему ловким, стремительно скачущим на коне, молодцем: *Хүндэлэн талаһаа / Шуһан зээрдэ моритой, / Шунха улан эмээлтэй, / Хүрзэйн шэнээн шүдэтэй, / Хүрэ улан шарайтай, / Алда хара шаажатай / Бухайр шара номотой* – «Наперерез со стороны / Вылетел удалец / На огненно-рыжем коне, / В красном, как киноварь, седле, / С зубами, как лопата, / С темно-коричневым лицом, / С черной саженой косой, / С желтым бухарским луком» [Абай Гэсэр, 1960, с. 63]. Здесь имеются все атрибуты эпического богатыря: огненный конь, богатырский лук, даже саженная коса, которую в древности носили и мужчины. Во внешнем облике героини подчеркиваются ровные, крепкие зубы, темно-коричневое лицо, цвет которого говорит о том, что герой много времени проводит в седле на воздухе, под палящим солнцем. Использованные в описании эпитеты несут смысловую нагрузку, передавая в ярких красках экспрессию, движение, стремительность героини: огненно-рыжий конь, красное седло, желтый лук. Здесь нельзя не

заметить, что такая яркая масть коня и его седла иллюстрируют наблюдение В. Я. Проппа об огненной природе коня. После единоборства богатырки Алма Мэргэн с Гэсэром она терпит поражение, ломает свой лук и покорно соглашается стать его женой» [Кузьмина, Арбачакова, Шульбаева, 2020, с. 27-28].

В героическом эпосе шорцев богатырка изображается великаншей: *Кыс палазы нас шыкты: / Пир эмчеги пир тайзачы, / Пир эмчеги пир тайзачы. / Андиг кыс палазы нас-шыкты. / Шойун такты полды / Тозус чердек пузук кишре нас / Ээде нас-шыкты* – «Девушка вошла: / Одна грудь ее была подобна горе, / И другая – подобна горе. / Вот такая девушка вошла. / Чугунный пол / В девяти местах продавливая, / Она вошла» [Сказание «С неказистым рыжим конем Чеппе Салгын»]. Обладание большой грудью, огромным ростом не вызывает эстетического восторга, а подчеркивает исполинскую силу и мощь персонажа. Эта богатырка предназначена для борьбы с титанами, другими богатырями-врагами. Шорские сказители охотно сравнивают своих героинь-богатырок с горами, что является убедительным примером их могущества.

«В героических сказаниях хакасов «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин» богатырки непременно называются «прекрасными», «достойнейшими из дев». В портретных характеристиках героинь используются описания количества кос, рассыпанных по спине, платьев и украшений, отблеск которых подобен сиянию солнца и луны, порой сама героиня «светится, словно луна» [Кузьмина, Арбачакова, Шульбаева, 2020, с. 27-28].

В сказании «Пучеглазая Пора Нинчи» в описании внешнего облика главной героини значительное место занимает именная формула – «*Тошпах харахтыг Пора Нинчи*» – букв. «Пучеглазая Пора Нинчи». И само имя — Пора Нинчи также можно буквально перевести как «Темный Жемчуг». Говорящее имя героини подразумевает некую таинственность ее происхождения и необычный ее облик. Подчеркивается ее физическая особенность – выпуклые глаза, похожие на бусины [172. Курбижеков, л. 119].

Первое впечатление при встрече с героиней вызывает оторопь других людей эпического мира. Так реагирует героиня Тибен Арыг при неожиданной встрече с Пора Нинчи, со своей будущей свекровью.

Сидензер парадырып,

Иб пулуннаң

Мындаг ниме сых килген тiп,

Улуг харахтыг ниме урунды!

Угаа хоргыстыг, угаа чапсыстыг!

[172. Курбижеков, л. 288].

«Идя вдоль забора,

Из-за угла дома

Та-а-а-кое вышло, говорит,

Что-то большеглазое выскочило!

Очень страшное, удивительное!»

[пер. наш].

Героиня обратила внимание на ее внешность, на глаза, которые испугали ее своими размерами и выпуклостью. Она делится своим впечатлением от увиденного, говоря с испугом: *Мындаг ниме сых килген тiп* – «Та-а-а-кое вышло...». Из дальнейшего диалога становится понятно, что окружающие любят и уважают Пору Нинчи. Героиню успокаивают тем, что не надо обращать внимание на внешний вид Пору Нинчи, что она очень добрая, заботливая, и лучше ее никого нет в доме.

Здесь использован прием характеристики персонажей через отношение к ним других действующих лиц, впервые выявленный Е. Н. Кузьминой [1980, с.123]. Этот прием часто употребляется и в хакасском эпосе. Об этом приеме в якутских олонхо пишет исследователь А. Н. Данилова: «Поведение персонажа по отношению к окружающим и, наоборот, отношение последних к определенному персонажу также входят в систему его оценок» [Данилова, 2014, с. 28].

Привлекают внимание отрицательные женские персонажи в вышеназванном *алыптыг нымахе* «Пучеглазая Пора Нинчи». Это образы Хара-Нинчи и Пис-Тумзух-Пле-Харын (*Пис-Тумзух-Пилö-Харын*) – жительниц Нижнего мира, представляющих угрозу для жителей Среднего мира и, в первую

очередь, опасны они для Пора-Нинчи. Они коварны, жестоки, обладают грубой физической силой, но несмотря на это, сказитель, описывая их, по традиции, использует эпитет «*абахай*», что означает «красавица». Кроме этого, Ханныг-Хылыс, одержав победу над Пис-Тумзух-Пле-Харын, не соглашается расправиться с ней, так как ему понравились ее песни и голос: Несмотря на то, что действия этих отрицательных персонажей направлены против народа и героев эпоса, богатырь надеется перевоспитать ее, излечить от дурных помыслов и наслаждаться ее пением:

<i>Ханныг чааны тоос салзабыс,</i>	«Кровавую войну когда закончим,
<i>Адам чиріне айлан нанам,</i>	В землю отца, домой вернусь,
<i>Іңем чиріне чит парзам,</i>	Земли матери когда достигну,
<i>Имнеп-томнап алам!</i>	Вылечу [ее]!
<i>Ниме итпеен күнде</i>	Когда [будет] нечего делать,
<i>Көглет чадам Тумзух инейні!</i>	[Заставлю] петь старушку Тумзух!
<i>Ыры угаа чаксы Пис Тумзухтың!</i>	Песни Пис-Тумзух очень
[172. Курбижеков, л. 363].	хороши!»
	[пер. наш].

Очарование певческим голосом и песнями злобной богатырки спасает ее от расправы. Такой исход подчеркивает, что для персонажей эпоса пение и игра на музыкальных инструментах имеют большое значение, свидетельствующее о склонности героев эпоса к музыке. В оценке поведения и поступков действующих лиц эпоса, как видно из этого фрагмента сказания, музыкальное умение и способности немаловажны.

Здесь интересно привести сравнение с алтайским героическим эпосом «Маадай-Кара», где дано описание своеобразного вида Кара-Тади – «любимой черной дочери Эрлик-бия»:

Үкү терези бу бөрүктү,
 Үлбүрек таар бу лай тонду,
 Таар тоны талыраган,
 Тос тунгүрин бу жүктенген.
 Јес алгыйдый јес сыргалу,
 Јес чөйгөндий јес тумчукту.
 Ай јалтагы бу чырайы
 Кара бүдер көмүр кептү,
 Күн јалтагы бу чырайы
 Кара бүрүнкүй тун кеберлү.
 Тунес кара бу санаалу
 Кара-Таајы келин болды
 [Маадай-Кара, с. 145].

«Из перьев филина шапка на ней,
 Из холщовых лент ее одежда
 Развевается [в разные стороны],
 Берестяной бубен у нее за спиной.
 Медные серьги ее – как медные
 котелки,
 Медный нос ее – как медный
 чайник.
 Лунным светом освещенное лицо,
 Как гладкий уголь, чернеет,
 Солнечным светом освещенное
 лицо,
 Как темная ночь, чернеет.
 Коварные мысли имела
 Кара-Таади молодуха»
 [Там же, с. 332, стк. 3350–3361].

В этом портретном описании облика героини обращает на себя внимание сравнение цвета лица персонажа с черным углем и темной ночью, когда оно освещается луной и солнцем. Интересно, что когда описывается красота положительных героинь, то от них исходит сияние, блеск их лиц спорит с лучами небесных светил. Упоминается одежда персонажа, состоящая из холщовых лент и шапки из перьев филина. Такая одежда была характерна облачению сибирского шамана. Это впечатление усиливается наличием у нее бубна, но он берестяной. Поскольку она жительница Нижнего мира, то и ее бубен необычен, он изготовлен не из дерева, а из бересты. Надо отметить, что береза используется в шаманской практике при проведении обрядов. Все это,

вероятно, является свидетельством того, что героиня – шаманка. Ее инаковость подчеркивается обликом, характерным злым персонажам. У нее медный нос, который сравнивается с медным чайником и украшением для нее служат медные серьги. По-видимому, здесь обыгрывается не только материал, но и красно-желтый цвет меди. Интересно, что и в бурятском эпосе отрицательный злой персонаж – мангадхайка имеет нечто схожее с жительницами Нижнего мира тюрков Сибири:

<i>Тэрэ шибэрһээн</i>	«Из той болотистой чащи
<i>Бакшам Хула моритой</i>	На Бакшам саврасовом коне
<i>Зэд горье нюдэтэй,</i>	С глазами – медными кольцами,
<i>Зээгэ улаан хушуутай</i>	С красной росомаховой мордой,
<i>Гамган хүн гарши ержи</i>	Выехала женщина,
<i>Сой мүнгэн дүрээгээ хабираса</i>	Столкнулась серебряными
	стременами,
<i>Сухай улаан ташуураа</i>	Кнутом с ручкой из красной
	таволги
<i>Тулагаса золгобо...</i>	Воткнулась в него...»

[Кузьмина, 1980, с. 47].

В эпосе обычно выражается однозначное отношение к коварным и жестоким деяниям отрицательных персонажей. Для этого используются такие традиционные определения, как: «нечистая жительница безлунного мира», «мерзкая негодница», «обжора безлунного мира». Вызывают ужас их варварские орудия: «повод из мертвой змеи», «плетка из живой змеи», «колотушка» – это так называемые «чудесные предметы» отрицательных персонажей» [Шулбаева, 2016, с.432].

В героических сказаниях народов Сибири антиподом главного богатыря /

богатырки выступают отрицательные богатыри-мужчины и не менее воинственные богатырки-женщины. Чем устрашающе грозным описывается их облик, тем более ярким становятся деяния героев эпоса, ставших на защиту своих соплеменников, тем они мощнее и сильнее и победа всегда ни их стороне. «Женскими противницами выступают в бурятском эпосе, – пишут авторы цитируемой статьи, – зооантропоморфные персонажи преимущественно в виде старух-мангадхаек. Приведем стереотипное описание из бурятского эпоса: *Сарил саган хошуутай, / Самсаал ехэ үргэтэй, / Орой ханай дундаа ла / Гагсахан нюдэтэй, / Оошо ханай дундаа ла / Гагсахан шүдэтэй, / Сарил саган толгойтой, / Самсаалхан үргэтэй* – «С белым-белым клювом, / С острым большим подбородком, / С единственным глазом / На макушке, / С единственным зубом / Во рту, / изжелта-белой головой, / С острым большим подбородком» [Абай Гэсэр Могучий, 1995, с. 150, 354]. Опорными в этом стереотипе являются предложения, говорящие о том, что персонаж необычный, имеющий клюв, один глаз и один зуб» [Кузьмина, Арбачакова, Шульбаева, 2020, с.31].

Чудовищу-мангадхайке бурятского эпоса близка шорская Шимельдейка, тоже антропоморфное существо, смысл жизни которого заключается в нанесении вреда *алыпам*-богатырям. У нее внешний облик такой же, как у бурятской мангадхайки: *Тогус қат тебир салтым алтынак тогус кулаш тумчуктуг тебир Шибелдей шықты* – «Из-под девяти слоев железного пола имеющая нос в девять сажений Железная Шибелдей вышла» [Шорский фольклор, 1940, с. 20-21]. Или в другом описании упоминаются рога и местожителство, которые дополняют портрет чудовища: *Тегеинде мүүстиг Қара Шимелдей / Алтынғызы сегизон там чер алтында чатчыған...* – «Черная Шимелдей с рогами на лбу, / Живущая за пределами восьмидесяти слоев земли...» [Сказание «Казыр Тоо», 1996]. Зооантропоморфный вид этих персонажей, в облике которых угадываются черты хищных птиц и зверей, является наиболее архаичным, несущим следы тотемистических и

анимистических воззрений. Острый клюв и рога этих персонажей направлены в качестве орудия убийства против богатырей Среднего мира.

Если Шимелдейка изображается в человеческом виде, то ее облик непременно гипертрофирован: *Пир азагын, пир ноо, пир тегейи / Ноо, пир қызым тайганың / тегейин теп-салтыр. / Пир азагын пир қызым тайганың тегейин теп-салтыр. / Тайга шени Қуу Шимелдей / Анда тур-келип сиденча. / Қуу Шимелдейдиң сидиги / Сарыг талай пол-келип, / По черге толдура кел тушпарган* – «Одну ногу на одну вершину, / Ну, на одну Кызым гору поставила. / Другую ногу – на другую Кызым гору, / На ее вершину поставила. / Словно гора, Куу Шимелдей там встала, / Стоит мочится. / Моча Куу Шимелдейки / Желтым морем став, / Эту землю залила» [Сказание «Казыр Салгын Кара Салгын», 2001].

В хакасском эпосе понятие безобразного и уродливого передается через эпитет «страшнолика». Такова героиня сказания «Ай-Хуучин» ханша-правительница Хыс-Хан. Ее портрет воспринимается через впечатление другого персонажа – Хан-Миргена: *Чабал сырайлыг Хыс Хан чачазы, / Чабал нүдистіг полган, / Арба улишча харахтыг поладыр, / Чип чонынча харахтыг поладыр. / Ахсын көрзе Хан-Мирген - / Хулах төске читіре / Ачыл парган одыр* – «Старшая сестра, страшнолика Хыс-Хан, / Худо сложенная, / Глаза у нее с ячень, / Переносица в нить толщиной. / На рот ее Хан-Мирген смотрит: / До основания ушей / [Всегда] он у нее открыт» [Кузьмина, 2005, с. 912-913. Хак.П.А. 10б.2; Кузьмина, Арбачакова, Шулбаева, 2020, с. 30-31]. Персонаж видит ее уродливость в том, что героиня пешая, седая, худо сложенная, черты лица непропорциональные: переносица узкая, глаза напоминают ему зерно ячменя.

Таким образом, можно выделить образы женщин, противостоящих друг другу: покровительницы рода, богатырки и женщины подземного мира. Иногда в сказаниях действуют героини, совершающие добрые дела, но в то же время они могут поступать опрометчиво, проявлять тщеславие, высокомерие,

поддаться дурным порокам, например, как богатырка Ай-Хуучин. В этом проявляется амбивалентность природы женских персонажей хакасского эпоса. Надо сказать, что в сказаниях хакасов сказители прибегают к таким приемам, которые направлены на объемное представление героинь эпоса. Это и портретное описание, и раскрытие образа через взаимоотношения персонажей между собой и отношение других действующих лиц к ним, показ поведения героинь и их поступков. В описаниях образов используется весь арсенал изобразительно-выразительных средств: эпитеты, метафоры, гипербола, сравнение, характерные традиционные формулы, что позволяет раскрыть содержание наиболее архаичных пластов традиционного мировосприятия народа.

3.3. Взаимоотношения персонажей в эпическом мире как отражение этнокультурных реалий

Известно, что уважение и почитание старших по возрасту и людей почтенных лет является характерной чертой не только хакасского народа, а всего тюрко-монгольского мира. Представители старшего поколения, представленные в героических сказаниях, – женщины: Харахчын Арыг (мать Алтын Миргена и Хара Молата) и Пора Нинчи воплощают в себе мудрость, являясь не только добрыми советчицами, но и охранительницами чурта. Невестки уважают свою свекровь Пора Нинчи и считаются с ней, говоря, что «лучше ее нет». Пора Нинчи занимает высокое положение в семье. И в то же время нельзя не отметить тот факт, что Пора Нинчи – женщина с трудной судьбой: после смерти мужа Алтын Миргена, явное неприятие к ней выказывает Хара Молат – старший брат Алтын Миргена. Тем не менее Пора Нинчи, одна воспитывающая своего сына, также принимает как родного и становится настоящей матерью для Манан Сайына – сына своего мужа Алтын Миргена и его трагически погибшей второй

жены Алтын Арыг. Такая жизненная ситуация реальна, знакома в жизни любого этноса. И каждый слушатель может оценить доброту и широту души героини, принимающей чужого ребенка как своего. И это даже не художественное восприятие, а вполне действительный факт, имеющий место быть в обществе. В эпосе семья занимает важное место в жизни человека, а Пора Нинчи, таким образом, становится главной защитницей рода и хранительницей семейных традиций.

В женских образах эпоса ярко прослеживаются некоторые архаичные черты традиционного мировосприятия хакасов, а также нравственные ценности, культивируемые в социуме. С одной стороны, Пора Нинчи изображена как вполне земная женщина, она выступает в разных ипостасях – матери, вдовы, свекрови, причем оказывается доброй матерью для чужого ребенка. С другой стороны, в ней сохраняются качества могучей богатырки. Ее образ – подтверждение выводов В. М. Жирмунского, который считал, что образы жены и матери очень близки. Он писал: «Родственным образу жены является образ героической матери, справедливой и доброй, умудренной жизненным опытом и трогательно заботливой. Почти всегда это вдова, заменяющая герою отца, как мать Добрыни Никитича, «честна вдова Амальфа Тимофеевна», как Евфросинья — мать и постоянная советчица Марко Кралевича в южнославянском эпосе, или как мать Рено де Монтобана и трех его братьев-изгнанников в эпосе старофранцузском («Сыновья Эмона»), или как Канькей, вдова Манаса и мать Семетея, во второй части киргизской эпопеи» [Жирмунский, 1962, с. 31.

Е. Н. Кузьмина, также говоря об образе героической матери, отмечает: «Вполне закономерны и те произведения, в которых воспевается мать, но отец остается либо в тени, либо о нем ничего не говорится в сказаниях» [Кузьмина, 1980, с. 74]. Далее автор продолжает: «отражению отдельных черт матриархата в устном поэтическом творчестве народа мы обязаны тем, что располагаем высокохудожественными произведениями, сложенными в честь матери,

дарующей жизнь, целый мир во всем его многообразии и красочности» [Кузьмина, 1980, с. 74].

В *алыптыг нымахе* «Сын Ах Хана Сайын Хан» («*Ах Ханның палазы Сайын хан*») [173] лаконично обрисован и образ Харачхай Арыг: в повседневной жизни и в отношении к своим близким она представлена как ответственная хозяйка, способная управлять землями, и как добрая, отзывчивая сестра и золовка. Очень важным в изображении образа Харачхай Арыг является прием описания через отношение к ней других действующих лиц. В этом сказании через отношение Алтын Арыг к золовке Харачхай Арыг прослеживается ее особое почтение и трепетное отношение, что свидетельствует о достойном положении героини Харачхай Арыг и ее положительных качествах. Богатырка Алтын Арыг встает на защиту своей золовки, одолевает недостойного ее руки Хара Мооса, который намеревается жениться на Харачхай Арыг. С образом Харачхай Арыг связан мотив безбрачия: она остается незамужней.

Для изображения героинь сказителями часто избираются «говорящие» онимы. Так Алтын Арыг означает «чистое золото», Харачхай Арыг – «чистая ласточка». В этих звучных сложносоставных именах семантическая наполненность достигнута словами, несущими определенную ценностную оценку и значимость для носителей традиционной культуры. Таким образом, начиная уже с имени персонажа, слушатели понимают, какое значение придается в эпосе тому или иному герою, т.е. имя служит в качестве дополнительного приема в характеристике персонажей, своего рода маркером узнаваемости того или иного персонажа. Как правило, основные персонажи эпоса наделяются именами, второстепенные же – остаются безымянными.

Эпическим образам сестры-богатырки и жены-богатырки в *алыптыг нымахе* отведена ведущая роль. Алтын Арыг вместе с Харачхай Арыг, являющейся самой старшей и потому главой всего семейства, ведут хозяйство и защищают свои земли от врагов.

Таким образом, женские образы в *алынтыг ныхахе* «Сын Ах Хана Сайын Хан» изображены не только как хранительницы очага, заботливые жена, мать и сестра, но и как богатырки, способные в отсутствие мужчин управлять народом, а также сражаться с врагами. В их образах органически синтезированы черты богатырства, женственности и семейственности.

В этих женских образах обнаруживаются черты историзма, характерные для периода разложения первобытнообщинного строя. Когда происходит смена матриархальных проявлений на патриархальные, образ женщины-богатырки, женщины-воительницы постепенно отодвигается на второй план, трансформируясь в эпические образы сестры-богатырки и жены-богатырки.

Тема семейных и родственных отношений включает в себя мотивы чудесного зачатия и рождения героя и тесно связанный с ними мотив бездетности престарелой супружеской пары. Эти мотивы встречаются в героическом сказании «Хара Хан на темно-гнедом коне» («*Хара тораттыг Хара Хан*»), записанном от сказителя Е. П. Миягашева в 1949 г. Во время набега захватчиков главный герой погибает, жену его Хара Плат вместе с остальным народом и скотом угоняют в плен. Выясняется, что Хара Плат ждет ребенка и ей удается сбежать и родить будущего наследника и освободителя. Она успевает передать его своему богатырскому коню, который прячет ребенка на вершине горы [177].

Теме семьи и родственных отношений близка тема сватовства и состязаний героя. В героическом эпосе состязания являются важным элементом в сватовстве героя-*алыпа*. В. М. Жирмунский соглашается с этнографами, утверждая, что в основе состязаний «лежал древний обычай испытания силы жениха» [Жирмунский 1962, с. 110]. Более того, в героическом эпосе тема героической женитьбы связана с выполнением определенной миссии и является важным этапом в борьбе с врагами.

В. Е. Майногашева отмечает, что также встречается сватовство и без

борьбы, когда отец невесты довольствуется привезенным женихом угощением – тушами баранов и вином. Далее она делает вывод о том, что это свидетельствует об отмирании свадебных состязаний, и как результат – переработка древнего сюжета героического сватовства в новых жизненных условиях [Майногашева, 1997, с. 17].

М. А. Унгвицкая и В. Е. Майногашева говорят о том, что «сюжеты борьбы богатыря человеческого мира за суженую, борьбы против притязаний на него демонических существ женского пола встречаются во всех *алыптых нумахах*, но в большинстве случаев сочетаются с другими темами. Но и такая отрывочная сохранность свидетельствует об очень широком бытовании сюжета героического сватовства в далеком прошлом в самостоятельном виде [Унгвицкая, Майногашева, 1972, с. 68].

По словам известного фольклориста П. А. Троякова, истоки мотива сватовства «восходят к экзогамному браку», в эпосе они органически связаны с темой героической борьбы и богатырских подвигов, отразившей межплеменные отношения [Трояков, 1991, с. 96]. Как известно, у хакасов не существовало запрета на экзогамные браки. Но в реальной действительности запрет брачных отношений между членами родственного или локального коллектива являлся средством решения многих юридических и социально-экономических проблем. В героических сказаниях испытания женихов и выполнение трудных задач мотивированы межплеменными отношениями. По мнению П. А. Троякова, в эпосе все перипетии поездки героя за далекой невестой, будучи также связанными в своих истоках с межродовым браком, отражают уже межплеменные отношения, в условиях которых насильственная добыча невесты становится средством расширения связей с другими народами [Там же, с. 96]. Таким образом, экзогамные браки способствовали расширению социальных отношений, а также установлению контактов. Темы героического сватовства и борьбы за суженую являются древнейшими в героическом эпосе. В этом плане

хакасский эпос близок к эпосу других тюрко-монгольских народов Сибири, где тема героического сватовства является основной.

Важное место в *алыптыг нымахах* занимает и так называемый мотив «предназначенности» (Мелетинский), по которому брак с «предназначенной» невестой является подлинным, верным и достойным. По древней эпической традиции хакасов «предназначенную» невесту называет, как правило, сестра героя. Таким образом, герой-*алып* женится согласно родовой форме брака. По утверждению Е. М. Мелетинского, героическое сватовство не апофеоз семьи в ущерб роду, а стремление создать семью, верную родовой традиции [Мелетинский, 1963, с. 266].

Сохранность свадебной обрядности в *алыптыг нымахе* имеет большое значение, так как она связана с культурными и национальными особенностями народа. Но в эпосе, дошедшем до наших дней, отразились лишь отдельные элементы свадебной обрядности. Так, эпос демонстрирует фрагмент, с чего начинается свадебный обряд. Формула: *Артых той идерге / Аран пораан сабааңар!* – «Богатую свадьбу / Давайте устроим!» [Ай-Хуучин, 1997, с. 159] является зачином обряда. Оповещают и приглашают народ на свадьбу словами: *Харагы сіліг халых чоным, / Хыстың тойын пастаңар! / Ооллар, хыстар халбазын, / Оолның тойына чылызыңар! / Хыр асхырлыг мал сүрзер, / Хыра асхырлыг мал сүрзер, / Тооза өдіріп тойлаңар!* – «Прекрасноглазый мой народ, / Свадьбу, девушки, начинайте! / Юноши, девушки пусть [в стороне] не останутся, / На свадьбу юноши пусть соберутся! / Табун с гнедым вожаком пригнав, / Заколите всех и пируйте! / Табун с гнедым вожаком пригнав, / Заколите всех и гуляйте!» [Ай-Хуучин, 1997, с. 159].

В. Е. Майногашева, комментируя слова «свадьбу, девушки, начинайте», поясняет, что по свадебному обычаю хакасов свадьба, проводимая в своем доме родителями невесты, называется девичьей, в доме родителей жениха – свадьбой парня [Майногашева, 1997, с. 439]. Подобные комментарии, которые

сопровожают и проясняют «темные места» основного публикуемого текста, приняты в академических изданиях и в том числе в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». При подготовке к публикации сказания «Ай-Хуучин» (1997) В. Е. Майногашева дала комментарии, которые позволяют понять читателям свадебную обрядность хакасов, идущую из древности.

Эпическое повествование не дает подробных описаний свадебного обряда, но встречаются отдельные фрагменты с описанием, например, праздника заплетания волос (*сас тойы*), самого пира. Такие описания есть в неопубликованном *алыптыг нымахе* П. В. Курбижекова «Сын Ах Хана Сайын Хан». Эти ценные фрагменты подробно описывают свадебный ритуал расплетания–заплетания кос, повязывание платка на голову невестки, означающие, что теперь она замужняя женщина и с непокрытой головой не может ходить. После того как накрыли голову, женщине дают в руки черпак в знак того, что она теперь является полноправной хозяйкой и может начать хозяйничать на кухне:

<i>Аран пораан насталганда</i>	«Когда большая свадьба началась
<i>Алтон сүрмечі чучалган.</i>	Шестьдесят сюрмесов расплели.
<i>Алтын-Арыг абахай чахсы</i>	Алтын-Арыг прекрасная дева
<i>Азыр тушин өрген.</i>	Две женские косы заплела.
<i>Илбек чыргал насталганда,</i>	Когда обильное угощение началось,
<i>Иліг сүрмезі талалган.</i>	Пятьдесят сюрмесов расплели.
<i>Игір тулун Чарых-Танаа,</i>	Заплетенные косы Чарых-Тане,
<i>Иреп-толгап өргеннер.</i>	Разделив-покрутив, заплетали.
<i>Хыс чахсының пазына</i>	Прекрасной деве на голову
<i>Харысча пүктөп плат</i>	Кашемировый платок, загибая края,
<i>тартханнар.</i>	надели.

<i>Хамыс пирip хыс кизее</i>	Деве ковш подав,
<i>Хазан пулгадыбысханнар.</i>	Казан заставили размешивать.
<i>Алты кўнни азыра</i>	Более шести дней
<i>Артых пай полыбысхан.</i>	Лучшее гулянье длилось.
<i>Читi кўнни иртире</i>	Более семи дней
<i>Чыргаллыг той полган.</i>	Веселая свадьба продолжалась.
<i>Тогыс кўнниң пазында,</i>	На девятый день,
<i>Тосха чайган тўген,</i>	Когда разложенное на бересте кончилось,
<i>Толай чахсы чоны</i>	Весь прекрасный народ
<i>Тойдаң тарап настаан</i>	Со свадьбы стал расходиться»
[173. Курбижеков, л. 229].	[пер. наш.].

В этот текстовый пример включено традиционное для эпического произведения выражение, означающее, что на свадебном пиршестве с участием народа яства подавались в берестяной посуде [Майногашева, 1997, с. 439]. Поскольку на пир съезжается большое количество народа, то пир устраивается на улице. Здесь подмечена важная деталь, говорящая о значении бересты в жизни народа. Берестяная и деревянная посуда долгое время у многих народов была основной. В наши дни она считается экологичной посудой, но среди металлической, стеклянной и фарфоровой посуды она сегодня занимает небольшое место, играя роль этнопосуды.

Праздник по случаю заплетания волос у хакасов называется *сас тойы*. На этом празднике совершался обряд расплетания девичьих косичек – *сюрмесов* и заплетания волос в две косы. При этом заплетающий отводит пряди волос сверху вниз, от себя. Такие косы являются внешним признаком замужней женщины, а косы, заплетенные прядями снизу наверх, – признак незамужней женщины или вдовы [Комментарии Майногашевой, 1997, с. 439]. Числовые ряды, употребленные в описании: шестьдесят – пятьдесят косичек, шесть – семь

дней пира, построены в силу начальной анафоры, используемой в эпосе.

Словесная эстетика этого обряда формируется из поэтических средств фольклора: употребление магических чисел (50, 60, 6, 7, 9), постоянных эпитетов («прекрасная дева», «обильное угощенье», «веселая свадьба», «прекрасный народ»), повторов, аллитерации, гиперболы.

Эти фрагменты свадебной обрядности в *алыптыг нымахах* связаны с традиционной культурой, обычаями, установившимися в социуме. Следование этим традициям, исполнение всех предначертанных правил свадебной обрядности по народным верованиям является залогом будущей счастливой и благополучной жизни и процветания молодой семьи.

Наши наблюдения по поводу отражения обрядовых традиций в фольклоре имеют отношение к более общей проблеме, к необходимости глубокого исследования и затем воссоздания забытого из героических сказаний, в которых до сих пор сохраняются описания обрядов или отдельных их этапов. Требуются скрупулезные поиски и сопоставление разных эпических текстов, других фольклорных образцов, различных этнографических записей и опросов информантов старшего поколения, все еще помнящих старину, для реконструкции традиционных обрядов или их фрагментов, ибо народные обычаи и обряды обладают огромным психологическим, эстетическим и этическим зарядом для всех поколений.

Эпическая традиция до последнего времени сохраняла свою устойчивость и стабильность, и поэтому сегодня она является историко-этнографическим источником, поставляющим сведения о былых традициях. Из героических сказаний можно почерпнуть много ценных этнографических деталей, по крупицам воссоздать многие забытые ритуалы и тексты к ним, в том числе составляющие и свадебную обрядность.

Выводы по третьей главе. Таким образом, в героических сказаниях особо выделяются женские персонажи, для изображения которых в эпической традиции был заложен алгоритм: портретное описание, функциональная роль (поведение, действия, поступки), обладание способностью к магии и владение магическими предметами; взаимодействия с другими персонажами и их отношение к ним. В содержательно-эстетическом аспекте героини представлены не только как хранительницы очага, заботливые жены, матери и сестры, но и как богатырки, способные в отсутствие мужчин управлять землями и народом, защищать их и сражаться с нападшими врагами. В образах героинь органически синтезированы черты богатырства и женственности.

Способность героинь к превращениям в птиц связана с функцией покровительства. Особый интерес представляет в эпосе образ Пора Нинчи («Пучеглазая Пора Нинчи»), который так же, как и образ Алтын Арыг, наделен многофункциональностью. Проанализированные женские образы свидетельствуют о том, что в хакасском эпосе ярко описывается противостояние положительных и отрицательных действующих лиц. Это видно на примере образа покровительницы рода, богатырки (Пора Нинчи) и ее антагониста – женщины подземного мира (Хара Нинчи). В их обрисовке преобладают мифологические черты и антропоморфный облик.

Семантико-эстетическая направленность женских образов эпоса органически и естественно связана с идеей семьи, покровительства и защиты слабых. Героини эпоса обладают силой, красотой и в то же время некоторой противоречивостью характера и опрометчивостью в поступках, что говорит об их амбивалентном характере. Все это создает объемность в их изображении и подчеркивает естественность женской природы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Героический эпос хакасов – *алыптыг ныхмах* развивается с древнейших времен. Его художественная система представлена разнообразными сюжетами, мотивами, образами, выразительными средствами, стилистическими приемами. За время своего становления и развития эпос вобрал в себя лучшие художественные достижения, наработанные другими фольклорными жанрами.

Проводя сравнительный анализ хакасского эпоса с эпической традицией других народов, мы всегда имели в виду обстоятельство, которое точно сформулировал В. М. Жирмунский: «при наличии подчас очень значительного-типологического сходства в героическом эпосе разных народов, в условиях, исключающих непосредственное культурное и литературное взаимодействие, не менее значительны и национальные различия, определяемые своеобразием исторической жизни каждого из этих народов, особенностями его хозяйственного и общественного быта, его культурных традиций, обычаев и верований и исторически сложившейся национальной психики» [Жирмунский, 1962, с.43-44].

По своей природе эпос хакасов поддерживает общий для фольклорной традиции всех народов принцип бинарности: положительный – отрицательный, активный – пассивный, герой – антипод, прекрасный – безобразный, добро – зло, то есть оценка происходящих в фольклорном мире событий является однозначной.

С самых истоков своего формирования эпос наполненный сакральным смыслом, получил в социуме хакасов высокий статус, к передаче его и исполнению могли прикоснуться только наиболее талантливые исполнители, по их словам, «получившие дар», приобщенные к нему особым велением. Сакральность эпоса способствовала его стабильности и сохранности во времени, его героическому пафосу, отраженному в образах действующих лиц сказаний.

Изучение темы «Мир персонажей героического эпоса хакасов: художественно-эстетический аспект» в специальном диссертационном исследовании предпринимается в хакасоведении впервые. Нами сделана попытка рассмотреть образы объемно, выявить их генетические истоки возникновения, систему, в которой функционируют образы, проследить основные функциональные и семантические, эстетические особенности персонажей, провести систематизацию в зависимости от функциональной роли персонажей в сюжетном развитии эпоса, выявить художественные отличия и сходство персонажного мира хакасских сказаний с эпосом других тюрко-монгольских народов Сибири.

Для этого проанализированы материалы рукописного фонда Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, составляющие классику фольклорного наследия хакасов. Взяты для анализа 10 неопубликованных текстов, записанных в пору активного бытования героического эпоса от выдающихся сказителей: П. В. Курбижекова «*Тоштах харахтыг Пора Нинчи*» («Пучеглазая Пора Нинчи», зап. в 1961 г.) [172], «*Ах Ханның палазы Сайын Хан*» («Сын Ах Хана Сайын хан», зап. в 1964 г.) [173]; К. А. Бастаева «*Хара торааттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне», зап. в 1949 г.) [179], «*Ах пораттыг Алтын Сабах*» («Алтын Сабах на светло-сером коне», зап. в 1949 г.) [178], «*Ах сараттыг Ах Хан*» («Ах Хан на светло-соловом коне», зап. в 1949 г.) [180]; С. И. Конгарова «*Ах ой аттыг Ах Хан*» («Ах Хан на бело-буланом коне», зап. в 1958 г.) [175], Е. П. Миягашева «*Хара тораттыг Хара Хан*» («Хара Хан на темно-гнедом коне», зап. в 1949 г.) [177], «*Ах сараттыг Ай Арыг теен хыс*» («Девушка Ай Арыг на светло-соловом коне», зап. в 1949 г.) [176], М. К. Доброва «*Хасха Хара аттыг Хан Харахчыл*» («Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу», зап. в 1948 г.) [181], А. С. Бурнакова «*Ах ой аттыг Алтын Иргек*» («Алтын Иргек на бело-буланом коне», зап. в 1986 г.) [174]. Общий объем рукописей составляет 1443 рук. л.

Кроме этого, были привлечены опубликованные академические двуязычные публикации эпоса из серий «Эпос народов СССР» – «Алтын-Арыг» (1988 г., 10341 стих. стк.) и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» – «Ай-Хуучин» (1997 г., том 16, 8059 стих. стк.), а также отдельное научное издание «Айдолай» (2016 г., 186 с).

Для решения поставленной цели необходимо было решить ряд задач, связанных, прежде всего, с системным анализом персонажного мира хакасского эпоса. Выявить и рассмотреть образы главных и второстепенных персонажей, определить их место в эпосе и в целом в фольклорной системе, проанализировать функциональную и семантическую нагрузку, возложенную на эпических персонажей, определить их роли в сюжетном развитии устной эпики, эволюцию образов во времени. Главный герой (будь то богатырь или богатырка) – это центральный персонаж, главная фигура повествования, вокруг которого группируются все остальные действующие лица. По законам эпического сюжетостроения архаический эпос строится однолинейно, однопланово. К такому эпосу относятся героические сказания алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев. Даже если повествуется о двух – трех поколениях героев: отец – сын – внук, вступающие в действие, если погибает главный богатырь, его отец, то сын-богатырь, а затем и внук становится единственным центральным персонажем.

Но художественный парадокс архаического эпоса хакасов заключается в том, что к центральным персонажам можно отнести и богатырского коня, который рождается вместе с главным героем и который по своим качествам часто превосходит своего хозяина, совершая подвиги вместо богатыря-героя. Но в силу эпического сюжетостроения он не может быть ни первым, ни вторым главным героем. Поэтому богатырский конь все же нами отнесен к системе второстепенных персонажей, но среди них он является доминантным. Он предопределяет победу богатыря в битве, удачу в сватовстве героя, тем самым

способствует раскрытию основных тем древнего эпоса – героической женитьбы и успешной победы над злом. Конь хакасских сказаний по своему изображению и воспеванию его качеств находится в одном ряду с конями всего тюрко-монгольского героического эпоса. В его образе прослеживается сложившийся культ коня.

Персонажный мир хакасского эпоса отличается своей самобытностью. В результате сравнения и выявления типологических параллелей хакасских сказаний с эпосом других тюрко-монгольских народов удалось сопоставить систему эпических персонажей, что позволило определить специфические, характерные только хакасскому эпосу, оригинальные образы. Так, впервые нами выявлены в хакасском эпосе и системно описаны оригинальные образы помощников-наездников (мальчика и девочки), горных и каменных людей, старика, живущего в горе, и девочки-оборотня.

Показательно, что именно в эпосе хакасов получили яркое воплощение эти необычные персонажи. Мальчик-наездник (в некоторых сказаниях девочка-наездница) участвует вместо героя в состязаниях женихов и помогает богатырю победить. При первом знакомстве богатыря с героями-наездниками они предстают неопытными малолетними детьми, внешне убогими и жалкими. В их изображении обнаруживается мифологический подтекст: эти герои обладают сакральным знанием. Так, наездник Хызыл Хубас заранее знает о своем предназначении, о тайном и магическом атрибуте для коня – волшебной плети в виде шелкового платка, а также проявляет свои магические способности: превращает конский волос в железный мост. Белый (по-видимому, шелковый) платок имеется и у девочки-наездницы, по которому ее опознает богатырь, согласившийся на ее помощь. Таким образом, платок является волшебным предметом, атрибутом наездников. В образах детей-наездников прослеживается отражение отголосков древней свадебной обрядности хакасов.

Формирование обнаруженных в эпосе уникальных образов обусловлено

мифологическими воззрениями творцов сказаний об окружающем мире и, в частности, древним поклонением духам гор. Горные и каменные люди, старик, живущий в горе, – это образы, воплощающие в себе функции охранителей и защитников главных героев. Их можно отнести к нейтральным второстепенным персонажам. Они упоминаются несколько раз и не влияют на ход событий. Но их присутствие в эпосе важно для понимания архаических представлений народа о единстве всего сущего и тесной взаимосвязи человека с природой. Старик, живущий в горах, спасает богатырку и приглашает к себе остальных богатырей набраться сил, отведать «нескончаемого мяса». Этим эпизодом функция данного образа ограничивается. Но значимость образа старика заключена в его морально-этической направленности и несет он определенную поучительную нагрузку: за плохие деяния приходится расплачиваться.

В эпосе символически воплотились представления об амбивалентности женской природы. Тщательно проработанные отрицательные и положительные женские образы хакасского героического эпоса представляют собой персонификацию представлений о разрушительном и созидательном аспектах проявления женской сущности.

Женщины-богатырки выступают как борцы за освобождение своей земли, являются идеальными героинями, на примере которых можно воспитывать в народе чувства национальной гордости и патриотизма. Эти образы и сюжеты характерны для более позднего периода, в них отразились признаки периода смены матриархальных устоев на патриархальные. Образ воительницы постепенно трансформируется и приобретает черты эпической сестры или жены.

В героических сказаниях существует разграничение богатырей / богатырок Среднего мира и демонических женщин Нижнего мира. Подчеркивается хитрость, коварство, жестокость демонических сил, воплощенных в женской ипостаси. Но в то же время присутствует идея

взаимосвязи этих двух эпических сред, которая проявляется в прямых столкновениях и противостоянии представителей Среднего и Нижнего миров. В то же время не исключены и противоречия, возникающие между персонажами Среднего и Верхнего миров, как в случае с волшебной рыбой с золотой чешуей, когда Верхние божества, разгневанные своеволием и бесстрашием девочки, решившей помочь бездетной паре обрести ребенка, пытаются наказать ее.

В изображении женских персонажей хакасский эпос активно использует портретное описание, функциональную роль персонажей в сюжете, обращает внимание на отношения героинь с другими действующими лицами эпического мира, на их поведение, обладание мифологическими способностями и магическими предметами. Женщины предизображены не только как хранительницы очага, заботливые жена, мать и сестра, но и как богатырки, способные в отсутствие мужчин управлять землями и народом, встать в случае нападения врагов на их защиту, сражаться с неприятелями. В их образах органически синтезированы черты богатырства, женственности и семейственности.

Способность к превращению героинь в птиц связана с функцией покровительства. Особый интерес представляет образ Пора Нинчи («Пучеглазая Пора Нинчи») так же, как и образ Алтын-Арыг, отличающийся многофункциональностью. Надо отметить, что образ Пора Нинчи в эпосе хакасов наиболее ярко демонстрирует амбивалентный характер женской природы. Она и жестокая, и добрая, сила ее разрушительна, но она и созидатель, оберегательница и покровительница рода и семейных устоев.

Хакасский эпос интересен и тем, что сохранил отголоски древних традиций, связанных с семейной обрядностью, героическим сватовством героя-*алыпа*, с «предназначенностью» невесты. Раскрытие эпических образов, их генетических истоков дает ключ к пониманию многих аспектов менталитета народа. Только полный и целенаправленный анализ мотивов и сюжетов

хакасского эпоса, особенностей его персонажного мира даст возможность проникновения во внутреннюю структуру сказаний и тем самым в наибольшей степени постичь закономерности сюжетостроения эпических произведений. Для этого необходимо публиковать более активно тексты героических сказаний, следуя принципам научных изданий, чтобы эпические произведения стали достоверной источниковой базой для исследователей и вошли в активный научный оборот. Типологическое сопоставление разных эпических традиций, выявление общих и отличительных особенностей изучаемого объекта даст возможность глубокого проникновения в принципы эпосотворчества.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Монографии:

1. Алексеев, Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
2. Аникин, В.П. Теория фольклора. Курс лекций / В.П. Аникин. – 2-е изд., доп. – М.: КДУ, 2004. – 432 с.
3. Аникин, В.П. Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин / В.П. Аникин. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 332 с.
4. Арбачакова, Л.Н. Текстология шорского героического эпоса / Л.Н. Арбачакова. – Новосибирск: Наука, 2001. – 158 с.
5. Байсклан, С.М. Поэтика тувинского героического эпоса / С.М. Байсклан. – Кызыл: Тувинское издательство, 1987. – 72 с.
6. Бурнаков, В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов / В.А. Бурнаков. – Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.
7. Бутанаев, В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.
8. Бутанаев, В.Я. Мир хонгорского (хакасского) фольклора / В.Я. Бутанаев, И.И. Бутанаева. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2008. – 376 с.
9. Гацак, В.М. Восточно-романский героический эпос: исследование и тексты / В.М. Гацак. – М.: Наука, 1967. – 470 с.
10. Гацак, В.М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики / В.М. Гацак. – М., 1989. – 256 с.
11. Гребнев, Л.В. Тувинский героический эпос: опыт историко-этнографического анализа / Л.В. Гребнев. – М.: Восточ. лит., 1960. – 145 с.
12. Гутов, А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / А.М.

Гутов. – М.: Восточ. лит., 1993. – 207 с.

13. Данилова, А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо: монография / А.Н. Данилова. – Новосибирск: Наука, 2014. – 176 с.

14. Джапуа, З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии) / З.Д. Джапуа. – Сухум: Алашара, 2003. – 375 с.

15. Джапуа, З.Д. Абхазский нартский эпос: текстология. Семантика. Поэтика / З.Д. Джапуа. – М.: Наука: Восточ. лит., 2016. – 381 с.

16. Дыренкова, Н.П. Шорский фольклор / Н.П. Дыренкова. – М.; Л., 1940. – 448 с.

17. Емельянов, Н.В. Сюжеты якутских олонхо / Н.В. Емельянов. – М.: Наука, 1980. – 375 с.

18. Емельянов, Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо / Н.В. Емельянов. – М.: Наука, 1983. – 246 с.

19. Емельянов, Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени / Н.В. Емельянов. – М.: Наука. 1990. – 208 с.

20. Емельянов, Н.В. Сюжеты олонхо о защитниках / Н.В. Емельянов. – Новосибирск: Наука, 2000. – 190 с.

21. Жирмунский, В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В.М. Жирмунский. – М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1962. – 435 с.

22. Илларионов, В.В. Искусство якутских олонхосутов / В.В. Илларионов. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1982. – 128 с.

23. Илларионов, В.В. Эпическое наследие народа саха / В.В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.

24. Илларионова, Т.В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» (сравнительный анализ разновременных записей) / В.В. Илларионов. –

Новосибирск: Наука, 2006. – 96 с.

25. Казагачева, З.С. Алтайские героические сказания «Очи Бала», «Как Алтын» (аспекты текстологии и перевода) / З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2002. – 351 с.

26. Кудияров, А.В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири / А.В. Кудияров. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – 328 с.

27. Кузьмина, А.А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы / А.А. Кузьмина. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.

28. Кузьмина, Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа / Е.Н. Кузьмина. – Новосибирск: Наука, 1980. – 158 с.

29. Кузьмина, Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): эксперимент. изд. / Е.Н. Кузьмина; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.

30. Кызласов, Л.Р. Древнейшая Хакасия / Л.Р. Кызласов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 295 с.

31. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

32. Липец, Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе / Р.С. Липец. – М.: Наука, 1984. – 263 с.

33. Лорд, А.Б. Сказитель / А.Б. Лорд. – М.: Восточ. лит., 1994. – 368 с.

34. Майногашева, В.Е. Хакасский героический эпос алыптыг нымах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды) / В.Е. Майногашева. – Абакан: Бригантина, 2015. – 228 с.

35. Мелетинский, Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1986. – 364 с.

36. Мелетинский, Е.М. Избранные статьи. Воспоминания / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1988. – 460 с.
37. Мелетинский, Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники / Е.М. Мелетинский. – 2-е изд. – М.: Восточ. лит., 2004. – 462 с.
38. Мелетинский, Е.М. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. – М.: Изд-во РГГУ, 2010. – 285 с.
39. Никитина А.В. Образ кукушки в славянском фольклоре / А.В. Никитина. – М.: Флинта, 2014. – 187 с.
40. Николаева, Н.Н. Отрицательные женские персонажи в героическом эпосе бурят: функции, семантика и поэтика / Н.Н. Николаева; РАН, Сиб. Отд-ние, Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского науч. центра СО РАН, 2008. – 105 с.
41. Ойношев, В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе / В.П. Ойношев. – Горно-Алтыск: АКЦИОНЕРНОЕ ПРАВОТВОРЧЕСТВО РА, 2016. – 164 с.
42. Орус-оол, С.М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль) / С.М. Орус-оол. – М.: Макс Пресс, 2011. – 423 с.
43. Плотникова, О.А. Боги и герои Древней Руси / О.А. Плотникова. – М.: Вече, 2016. – 255 с.
44. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 365 с.
45. Пропп, В.Я. Русский героический эпос / В.Я. Пропп. – 2-е изд., испр. – М.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. – 603 с.
46. Пропп, В.Я. Фольклор и действительность: избр. статьи / В.Я. Пропп. – М.: Наука, 1976. – 326 с.
47. Путилов, Б.Н. Героический эпос и действительность / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1988. – 224 с.

48. Путилов, Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.
49. Путилов, Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос: сравнительно-типологическое исследование / Б.Н. Путилов. – М.: Наука, 1971. – 315 с.
50. Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура / Б.Н. Путилов. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2003. – 464 с.
51. Пухов, И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 326 с.
52. Пухов, И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы / И.В. Пухов. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
53. Сагалаев, А.М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.
54. Субракова, О.В. Язык хакасского героического эпоса / О.В. Субракова. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2007. – 164 с.
55. Суразаков, С.С. Алтайский героический эпос / С.С. Суразаков. – М.: Наука, 1985. – 256 с.
56. Трояков, П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения (исследование и приложение) / П.А. Трояков. – Абакан, 1991. – 326 с.
57. Уланов, А.И. Бурятские улигеры (Исполнение, композиция, изображения человека) / А.И. Уланов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. – 776 с.
58. Унгвицкая, М.А. Хакасское народное поэтическое творчество / М.А. Унгвицкая, В.Е. Майногашева. – Абакан: Хакасское отд. Краснояр. кн. изд-ва, 1972. – 222 с.
59. Функ, Д.А. Миры шаманов и сказителей: Комплексное исследование телеутских и шорских материалов / Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 398 с.

60. Хабунова, Е.Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) / Е.Э. Хабунова. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.

61. Хертек, Л.К. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях (сюжеты и образы) / Л.К. Хертек. – Кызыл: Изд-во Тувинского гос. ун-та, 2014. – 182 с.

62. Хомонов, М.П. Бурятский эпос «Гэсэр» (Эхирит-булагатский вариант) / М.П. Хомонов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – 186 с.

63. Чистобаева, Н.С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика / Н.С. Чистобаева. – Абакан: Бригантина, 2015. – 170 с.

64. Чистов, К.В. Народные традиции и фольклор / К.В. Чистов. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

65. Чудояков, А.И. Этюды шорского эпоса / А.И. Чудояков. – Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1995. – 221 с.

66. Эргис, Г.У. Очерк по якутскому фольклору / Г.У. Эргис. – М.: Наука, 1974. – 402 с.

67. Эргис, Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис; отв. ред. В. Гусев; отв. за переизд. В.М. Никифоров. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.

Статьи:

68. Арбачакова, Л.Н. Образ стрелы в шорских героических сказаниях / Л.Н. Арбачакова // Сибирский филологический журнал. – 2015. – № 3. – С. 69-74.

69. Арбачакова, Л.Н. Имя богатыря в шорском эпосе / Л.Н. Арбачакова, Е.Н. Кузьмина // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 1. – С. 6-9.

70. Арбачакова, Л.Н. Шорский эпос: признаки угасания традиции / Л.Н. Арбачакова, Е.Н. Кузьмина // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014. – № 2 (27). – С. 68-72.

71. Боргояков, М.И. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) / М.И. Боргояков // Советская тюркология. – 1976. – № 3. – С. 55-59.
72. Боргояков, М.И. Отражение древних евразийских мифологических сюжетов в хакасском фольклоре / М.И. Боргояков // Проблема скифо-сибирского культурно-исторического единства: тез. докл. Всесоюз. археологич. конф. – Кемерово, 1979. – С. 148-150.
73. Бурнаков, В.А. Образ кукушки в мифо-поэтической и ритуальной традиции хакасов / В.А. Бурнаков // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во Инта археологии и этнографии Сибирского отд-ния РАН, 2008. – С. 305-309.
74. Бурнаков, В.А. Каменные изваяния в сакральном пространстве хакасов / В.А. Бурнаков // Проблемы истории, филологии, культуры. – Магнитогорск: Изд-во МГТУ им. Г.И. Носова, 2012. – С. 335-344.
75. Бурнаков, В.А. Камень в мировоззрении хакасов (конец XIX – XX век) / В.А. Бурнаков // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. – 2013. – Т. 12, вып. 7: Археология и этнография. – С. 265-275.
76. Войтенко, Е.П. Эпитетика хакасского героического эпоса «Ай-Хуучин» / Е.П. Войтенко // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. – 2009. – Том 8, вып. 2: Филология. – С. 50-55.
77. Гацак, В.М. Эпический певец и его текст / В.М. Гацак // Текстологическое изучение эпоса. – М., 1971. – С. 7-46.
78. Гацак, В.М. Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока: истоки и традиции / В.М. Гацак, А.П. Деревянко, А.Б. Соктоев // Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск, 1990. – С. 70-71.
79. Герасимова, Л.Н. Образ женщины в узбекском эпосе «Алпамыш» и якутском олонхо «Элэс Боотур» / Л.Н. Герасимова // Филологические науки: вопросы теории и практики. – 2015. – № 12 (54), ч. 3. – С. 46-49.
80. Дамбаева, А.Н. Вопросы общности в героических эпосах коренных

народов Сибири / А.Н. Дамбаева // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение. – Якутск, 2016. – С. 12-21.

81. Данилова, А.Н. Образ женщины-богатырки в эпосах тюрко-монгольских народов / А.Н. Данилова // Эпическое наследие и духовная культура народов Евразии: истоки и современность. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2007. – С. 46-48.

82. Данилова, А.Н. Образы удаганок в якутском олонхо (на примере олонхо «Уолумар и Айгыр») / А.Н. Данилова // Межкультурное взаимодействие в Сибири: историко-этнографические, лингвистические, литературоведческие аспекты: сб. науч. ст. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2009. – С. 368-371.

83. Данилова, А.Н. Чудесное рождение богатырки как архаический мотив в якутских олонхо о женщинах-богатырках / А.Н. Данилова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 11 (65), ч. III – С. 30-34.

84. Джапуа, З.Д. Абхазские и осетинские нарсткие сказания о Сасрыкуа / Сослане / Созырыко (опыт сравнительного анализа) / З.Д. Джапуа // Кавказковедение: опыт исследований: материалы междунар. науч. конф., Владикавказ, 13-14 октября 2005 г. – Владикавказ, 2006. – С. 246-266.

85. Емельянов, Н.В. Эпическая традиция якутов и олонхо В.О. Каратаева / Н.В. Емельянов, В.В. Илларионов // Могучий Эр Соготох: якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1996. – С. 10.

86. Жирмунский, В.М. Легенда о признании певца / В.М. Жирмунский // Сравнительное литературоведение Востока и Запада. – Л.: Наука, 1979. – С. 397-408.

87. Иванов, В.Н. Якутский героический эпос олонхо в контексте сравнительного изучения / В.Н. Иванов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение. – Якутск,

2016. – № 1 (01). – С. 22-29.

88. Каташев, С.М. Алтайский героический эпос / С.М. Каташев // Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 12.

89. Конунов, А.А. Стилевое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева и в героическом эпосе народов Южной Сибири / А.А. Конунов // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее: материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства, г. Элиста, 13-18 сент. 2009 г. – Элиста, 2009. – С. 87-93.

90. Кузьмина, А.А. Образы олонхо Вилюйского региона / А.А. Кузьмина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена: аспирантские тетради. – СПб., 2008. – № 36 (67). – С. 117-120.

91. Кузьмина, Е.Н. Структурно-семантические особенности аларских улигеров / Е.Н. Кузьмина // Народы Байкальского региона: древность и современность / отв. ред. Ф.Ф. Болонев, А.А. Бадмаев. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭт СО РАН, 2002. – С. 64-71.

92. Кузьмина, Е.Н. Героический эпос народов Сибири: аспекты двуязычной эдиции и текстологии / Е.Н. Кузьмина // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов РФ в контексте образования, науки и культуры: тез. докл. Междунар. форума, 24-25 июля 2006 г. – Якутск, 2006 (а). – С. 24-25.

93. Кузьмина, Е.Н. Героический эпос народов Сибири: типология и контекст / Е.Н. Кузьмина // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения: материалы Междунар. науч. конф. – Пятигорск, 2006 (б). – Ч. 1. – С. 230-236.

94. Кузьмина, Е.Н. О новых аспектах изучения произведений героического эпоса народов Сибири: опыт систематизации «общих мест» / Е.Н. Кузьмина // Материалы I Конгресса фольклористов. – М., 2006 (в). – Т. 3. – С. 55-69.

95. Кузьмина, Е.Н. Адаптивные свойства героического эпоса народов Сибири / Е.Н. Кузьмина // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. – Новосибирск: Арта, 2008. – С. 6-12.
96. Кузьмина, Е.Н. Этнопоэтические архетипы в героическом эпосе народов Сибири / Е.Н. Кузьмина // Культурно-антропологические исследования. – 2009. – Вып. 1. – С. 103-111.
97. Кузьмина, Е.Н. Сибирское эпосоведение на рубеже XX-XXI вв. / Е.Н. Кузьмина // Поэтика традиции: сб. ст. – СПб., 2010. – С. 188-303.
98. Кузьмина, Е.Н. Сибирский героический эпос: общее и особенное / Е.Н. Кузьмина // Материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, 26-30 июня 2012 г. Ч. 2. – Горно-Алтайск, 2012. – С. 112-116.
99. Язык и фольклор хакасов в исследованиях Института филологии СО РАН / Е.Н. Кузьмина, И.Я. Селютина, И.В. Силантьев, Н.Н. Широбокова // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2014. – № 2 (10). – С. 34-43.
100. Кузьмина, Е.Н. Текстология алтайского эпоса (к 85-летию З.С. Казагачевой) / Е.Н. Кузьмина // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – Новосибирск, 2016. – № 2 (31). – С. 5-10.
101. Кузьмина, Е.Н. Стереотипы в изображении женских персонажей сибирского эпоса / Е.Н. Кузьмина, Л.Н. Арбачакова, Н.В. Шулбаева // Сибирский филологический журнал. – 2020. – № 3. – С. 23-35.
102. Кызласов, И.Л. Гора – прародительница в фольклоре хакасов / И.Л. Кызласов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 83-92.
103. Современное состояние хакасского фольклора (отчет фольклорной экспедиции ХакНИИЯЛИ за 2016 г.) / Н.С. Майнагашева, Л.В. Челтыгмашева, Н.С. Чистобаева, Ю.И. Чаптыкова, Н.В. Шулбаева // Научное обозрение Саяно-

Алтая. Сер.: Филология. – 2017. – № 2 (18). – С. 106-116.

104. Майногашева, В.Е. Хакасская и тувинская версии эпоса о Похта-Кирисе (Бокту-Кирише) / В.Е. Майногашева // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 82-91.

105. Майногашева, В.Е. А.К. Манаргин: личная его судьба, фольклорный архив и сказка с эпонимом Хакас-хан / В.Е. Майногашева // Становление и развитие книжного издательства в Хакасии: к 75-летию Хакасского книжного издательства: материалы Всерос. науч.-практ. конф., 14 апреля 2006 г. – Абакан, 2006. – С. 20.

106. Майногашева, В.Е. Великий народный сказитель П. Курбижеков / В.Е. Майногашева // Сокровища культуры Хакасии. – М., 2008. – С. 118.

107. Майногашева, В.Е. Некоторые сюжеты сивого (синего) и черного быков в фольклоре саяно-алтайских народов / В.Е. Майногашева // Алтайский фольклор и литература. – Горно-Алтайск, 1982. – С. 137-148.

108. Майногашева, В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптыг нымахе «Ай-Хуучин» / В.Е. Майногашева // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / запись и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 11-47.

109. Майногашева, В.Е. Об академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и хакасском эпосе / В.Е. Майногашева // Хакасский героический эпос алыптыг нымах: поиски исторических реалий и периодизация: избр. труды. – Абакан: Бригантина, 2015. – С. 189-197.

110. Майногашева, В.Е. Образ Хуу-Иней в хакасском героическом эпосе / В.Е. Майногашева // Исследования по языку и фольклору. Вып. I. – Новосибирск: Наука, 1965. – С. 203-208.

111. Майногашева, В.Е. Примечания к переводу / В.Е. Майногашева // Алтын Арыу: Хакасский героический эпос / запись, подгот. текста, вступ. ст. пер., коммент. В.Е. Майногашевой. – М.: Наука, 1988. – 592 с.: ил. (на хак. и рус.

яз.). – С. 548.

112. Майногашева, В.Е. Сказительство и великий хакасский хайджинмахчи П.В. Курбижеков / В.Е. Майногашева // Личность сказителя в истории культуры народа (к 100-летию со дня рождения великого хакасского сказителя Петра Васильевича Курбижекова): материалы респ. науч. конф., г. Абакан, 22-24 сентября 2010 г. – Абакан, 2010. – С. 16.

113. Майногашева, В.Е. Сюжет оборотня-трехглавой змеи (змея) в хакасском и алтайском эпосе / В.Е. Майногашева // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: материалы Всесоюз. конф. фольклористов. – Якутск, 1978. – С. 55-59.

114. Майногашева, В.Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» / В.Е. Майногашева // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос / запись, подгот. текста, вступ. ст., пер., коммент. В.Е. Майногашевой. – М.: Наука, 1988. – 592 с.: ил. (на хакас. и рус. яз.).

115. Миндибекова, В.В. К истории собирания и изучения несказочной прозы хакасов / В.В. Миндибекова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – Новосибирск, 2014. – № 1. – С. 95-100.

116. Музраева, Д.Н. Кукушка как персонаж сказочного фольклора народов Центральной Азии: проблема взаимосвязи фольклорных жанров и литературных текстов [Электронный ресурс] / Д.Н. Мурзаева // Новые исследования Тувы: электрон. журнал. – 2014. – № 2. – Режим доступа: https://tuva.asia/journal/issue_22/7149.

117. Неклюдов, С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов / С.Ю. Неклюдов // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: сб. науч. тр. / под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, 1984. – С. 221-229.

118. Нестерова, Л.Д. Главные герои сказок и олонхо / Л.Д. Нестерова // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: Изд-во

ЯФ СО АН СССР, 1978. – С. 159-162.

119. Никифоров, В.М. Фольклорная работа в ИЯЛИ и проблемы изучения устной традиции в республике / В.М. Никифоров // 60 лет научного поиска: сб. науч. тр. – Якутск: ИЯЛИ АН РС (Я), 1995. – С. 50-62.

120. Николаева, Н.Н. Отрицательные персонажи в героическом эпосе бурят / Н.Н. Николаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики: в 3 ч. – Тамбов, 2014. – № 4 (34), ч. 2. – С. 145-148.

121. Николаева, Н.Н. Формульные выражения, связанные с описанием женской красоты, в эпосах монгольских народов / Н.Н. Николаева // Вестник Бурятского государственного университета. – Улан-Удэ, 2016. – Вып. 2. – С. 209-214.

122. Овалов, Э.Б. Мотив «помощника героя» в версиях эпоса «Джангар» / Э.Б. Овалов // Эпическая поэзия монгольских народов. – Элиста, 1982. – С. 50-56.

123. Оросина, Н.А. Образы удаганок в якутском героическом эпосе олонхо таттинской локальной традиции / Н.А. Оросина // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – Элиста, 2014. – № 4. – С. 160-164.

124. Оросина, Н.А. Якутские удаганки в сопоставительном плане с образами небесных дев эпоса алтайских народов / Н.А. Оросина // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов: материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 110-летию И.В. Пухова, г. Якутск, 11-12 сентября 2014 г. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2015. – С. 53-58.

125. Орус-оол, С.М. Тувинские героические сказания: текстология, поэтика, стиль / С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, Сиб. издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 584 с.

126. Путилов, Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент / Б.Н. Путилов // Типологическое исследование по фольклору: сб. ст. памяти В.Я.

Проппа (1895-1970) / сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1975. – С. 141-155.

127. Пухов, И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходство, различия / И.В. Пухов // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 12-63.

128. Рахимова, С.К. История изучения тюркского эпического фольклора в России / С.К. Рахимова // Вестник Санкт-Петербургского университета. – СПб., 2012. – Вып. 1. – С. 3-10.

129. Сарангов, В.Т. Девы-воительницы в калмыцких сказках / В.Т. Сарангов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – Элиста, 2012. – № 4. – С. 118-121.

130. Лорд, А.Б. Сказитель / А.Б. Лорд; подгот. изд., пер. с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера, Г.А. Левинтона. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. – 552 с.+ 1 CD-ROM.

131. Стоянов, А.К. Первый и последний чатхан знаменитого хакасского хайджи П.В. Курбижекова / А.К. Стоянов // Личность сказителя в истории культуры народа (к 100-летию со дня рождения великого хакасского сказителя Петра Васильевича Курбижекова): материалы респ. науч. конф., г. Абакан, 22-24 сентября 2010 г. – Абакан, 2010. – С. 21.

132. Стоянов, А.К. Чатхан у хакасов: историко-этнографическое обозрение / А.К. Стоянов // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. – Том 7, вып. 3: Археология и этнография. – Новосибирск, 2008. – С. 158-164.

133. Сунчугашев, Я.И. О двуглавых конях в хакасском героическом сказании / Я.И. Сунчугашев // Вопросы археологии Хакасии. – Абакан, 1980. – С. 115-120.

134. Трояков, П.А. Итоги и задачи изучения хакасского фольклора / П.А. Трояков // Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 58-70.

135. Трояков, П.А. К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса / П.А. Трояков // Советская этнография. – 1977. – № 3. – С. 125-132.

136. Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон / сказитель Е. Шалбыков; лит. запись Ц.Ж. Жамцарано; вступ. ст. с. 10-38, подгот. текстов, пер., коммент. М.И. Тулохонова; нот. записи Д.С. Дугарова; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с.: ил., нот. ил. + прил. (1 грп.).

137. Унгвицкая, М.А. Хакасские героические сказания – «семейные хроники» и памятники енисейской письменности / М.А. Унгвицкая // Советская тюркология. – Баку, 1973. – № 2. – С. 71-83.

138. Хабунова, Е.Э. Мотив отправления героя, рожденного от медведя, в сказочной традиции тюрко-монгольских народов / Е.Э. Хабунова, Ч. Геджин // Oriental Studies. – 2019. – 12 (5). – С. 1026-1033.

139. Хертек, Л.К. Некоторые общие черты в образе коня в тувинском героическом эпосе и в фольклоре народов Евразии / Л.К. Хертек // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира: тез. докл. междунар. науч. конф. – Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2000. – С. 39.

140. Чаптыкова, Ю.И. Символика художественных мотивов и сюжетов в героическом эпосе «Алтын Чюс» / Ю.И. Чаптыкова // Научное обозрение Саяно-Алтая. – Абакан, 2015. – № 3 (11). – С. 51-57.

141. Чаптыкова, Ю.И. Мифологические рассказы о духах-хозяевах горы, воды, огня в фольклоре хакасов (по материалам фольклорной экспедиции 2016 г. в Таштыпском и Аскизском районах Республики Хакасия) / Ю.И. Чаптыкова, Л.В. Челтыгмашева // Мир науки, культуры, образования. – Горно-Алтайск, 2016. – № 6 (61). – С. 424-427.

142. Чудояков, А.И. Единство эпического повествования в шорских героических поэмах / А.И. Чудояков // Текстологическое изучение эпоса. – М.: Наука, 1971. – С. 97-109.

143. Чудояков, А.И. Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова / А.И. Чудояков // Шорские героические сказания / вступ. ст., подгот. поэтического текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковед. ст. и подгот. нот. текста Р.Б. Назаренко. – М.; Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с.

144. Шульбаева, Н.В. Образы каменных и горных людей в героических сказаниях хакасов / Н.В. Шульбаева // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение. – 2020. – № 4 (20). – С. 108-115. – DOI 10.25587/y1732-6889-6493-с.

145. Шульбаева, Н.В. К 105-летию со дня рождения великого хакасского сказителя Петра Васильевича Курбижекова / Н.В. Шульбаева // Фундаментальная наука и технологии – перспективные разработки: материалы VII международной научно-практической конференции. – North Charleston, 2015. – 1-2 декабря. – С. 40-43.

146. Шульбаева, Н.В. Эпические приемы создания женских образов в хакасском героическом эпосе / Н.В. Шульбаева // Алтай – Россия: через века в будущее: материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием, посвящ. 260-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай, 09-12 июня 2016 г. Т. 1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2016. – С. 429-432.

147. Юлдыбаева, Г.В. Кукушка в фольклоре тюркских народов / Г.В. Юлдыбаева // Вестник Челябинского государственного университета, 2012. – № 20 (274). – С. 154-156.

148. Юнг, К.Г. Архетип и символ // Юнг, К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг; пер. А.М. Руткевича. – М., 1991. – С. 50-110.

Авторефераты:

149. Данилова, А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Данилова Анна Николаевна. – Улан-Удэ, 2008. – 21 с.

150. Екшембеева, Л.В. Эволюция образа женщины в героическом эпосе тюркоязычных народов (казахов, хакасов, алтайцев, киргизов, шорцев): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Екшембеева Людмила Владимировна. – Алма-Ата, 1987. – 25 с.

151. Ендеров, В.А. Функциональное многообразие демонологических персонажей в чувашской словесной культуре конца XIX-начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.02 / Ендеров Вячеслав Александрович. – Чебоксары, 2000. – 22 с.

152. Николаева, Н.Н. Образы чудовищ-мангадхаек и женщин-богатырш в героическом эпосе бурят: функции, семантика и поэтика: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Николаева Наталья Никитична. – Улан-Удэ, 2005. – 26 с.

153. Оросина, Н.А. Татгинская локальная традиция якутского эпоса Олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Оросина Надежда Анатольевна. – Якутск, 2015. – 24 с.

154. Филиппова, Н.И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.06 / Филиппова Нина Игнатьевна. – Якутск, 2000. – 22 с.

Электронные ресурсы:

155. Новик, Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки [Электронный ресурс] / Е.С. Новик // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/novik8.htm> (дата обращения: 18.07.2019).

Словари и справочная литература:

156. Библиография неизданных героических сказаний на хакасском языке / авт.-сост. А.С. Чочиева. – Абакан, 2006. – 17 с.

157. Краткий словарь этнографических и фольклорных понятий и терминов / сост.: В.П. Ойношев. – Горно-Алтайск, 2011. – 90 с.

158. Хакасско-русский словарь / отв. ред. О.В. Субракова. –

Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.

Тексты:

159. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М.: Восточ. лит. РАН, 1995. – 526 с.: ил. (на бурят. и рус. яз.).

160. Айдолай. – Абакан: Бригантина, 2016. – 196 с. (на хак. яз.).

161. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. Т. 15. – Новосибирск: Наука, Сиб. издат.-полиграф. и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 668 с.

162. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос / запись, подгот. текста, вступ. ст., пер., коммент. В.Е. Майногашевой. – М.: Наука, 1988. – 592 с.: ил. (на хакас. и рус. яз.).

163. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1973. – 474 с.

164. Несказочная проза хакасов. Т. 34 / сост. В.В. Миндибекова, Г.Б. Сыченко [и др.]. – Новосибирск: Наука, 2016. – 540 с.: ил., ноты + 1 компакт-диск.

165. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. 4: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев / собраны В.В. Радловым. – СПб., 1866. – 419 с.

166. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. Т. 16 / запись и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск: Наука, Сиб. издат.-полиграф. и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 479 с.

167. Хакаские народные сказки. Т. 33 / сост. Е.С. Торокова, Г.Б. Сыченко. – Новосибирск: Омега Принт, 2014. – 770 с.: ил. + 1 компакт-диск.

168. Шорский героический эпос. Т. 1 / сост., подгот. к изданию, вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д.А. Функа. – 2-е изд. – Кемерово: Примула, 2010. – 392 с.

169. Эвенкийские героические сказания / сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.

Литература на иностранном языке:

170. Dundes, A. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004) / A. Dundes // The Journal of American Folklore. – 2005. – Vol. 110, № 470. – P. 385-408.

171. Niles, J.D. Living Epics of China and Inner Asia / J.D. Niles // The Journal of American Folklore. – 2016. – Vol. 129, № 513. – P. 253-269.

Архивные материалы:

172. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 505. Курбижеков П.В. Тошпах харахтыҕ Пора Нинчі = Пучеглазая Пора Нинчи / записано от Петра Васильевича Курбижекова в Хакасии, селе Устинкино Орджоникидзевского района в период с 24 по 31 июля 1961 года во время летней экспедиции сотрудником Хакасского научно-исследовательского института языка, истории и литературы Т.Г. Тачеевой. 413 л. (на хак. яз.).

173. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 514. Курбижеков П.В. Ах Ханһың палазы Сайын Хан = Сын Ах Хана Сайын Хан / записано П.В. Курбижековым (самозапись) в 1964 г. 272 л. (на хак. яз.).

174. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 564. Бурнаков А.С. Ах ой аттыҕ Алтын Иргек = Алтын Иргек на бело-буланом коне / записано Н.А. Кичеевым от сказителя А.С. Бурнакова в 1986 г. – 153 л. (на хак. яз.).

175. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 61. Конгаров С.И. Ах ой аттыҕ Ах Хан = Ах Хан на бело-буланом коне / записано М.П. Тачеевой от сказителя С.И. Конгарова 10 марта 1958 г. – 138 л. (на хак. яз.).

176. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 74. Миягашев Е.П. Ах сараттыҕ Ай Арыҕ теен хыс = Девушка Ай Арыҕ на светло-соловом коне / записано К.Г. Толмашовым от сказителя Е.П. Миягашева в 1949 г. – 48 л. (на хак. яз.).

177. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 74. Миягашев Е.П. Хара

тораттыҕ Хара Хан = Хара Хан на темно-гнедом коне / записано К.Г. Толмашовым от сказителя Е.П. Миягашева в 1949 г. – Л. 49-89. (на хак. яз.).

178. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Бастаев К.А. Ах пораттыҕ Алтын Сабах = Алтын Сабах на светло-сером коне / записано А.Т. Кызласовой от сказителя К.А. Бастаева в 1949 г. – Л. 131-175. (на хак. яз.).

179. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Бастаев К.А. Хара тораттыҕ Хара Хан = Хара Хан на темно-гнедом коне / записано А.Т. Кызласовой от сказителя К.А. Бастаева в 1949 г. – 90 л. (на хак. яз.).

180. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Бастаев, К.А. Ах сараттыҕ Ах Хан = Ах Хан на светло-соловом коне / записано А.Т. Кызласовой от сказителя К.А. Бастаева 16-21 февраля 1949 г. – Л. 99-129 (на хак. яз.).

181. Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 92. Добров М.К. Хасха хара аттыҕ Хан Харахчыл = Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу / записано М.И. Добровой от сказителя М.К. Доброва в 1948 г. – 95 л. (на хак. яз.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Алт. – алтайский

Букв. – буквально

Бур. – бурятский

Г. – год

ИМЛИ РАН – Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук

ИФЛ СО РАН – Институт филологии Сибирского Отделения Российской академии наук

КСЭФПТ – Краткий словарь этнографических и фольклорных понятий и терминов

Л. – лист

НПХ — Несказочная проза хакасов

ХакНИИЯЛИ – Хакасский научно-исследовательский институт языка
литературы и истории

РФ – Рукописный фонд

С. – страница

См. – смотри

Пер. – перевод

Стих. стк. – стихотворные строки

Хак. – хакасский

Яз. – язык

Як. – якутский