

ИСТОРИЯ

УДК 393+395+397

В.А. Бурнаков

ЗМЕЯ И ЗМЕЙ-ДРАКОН В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – СЕРЕДИНА XX в.)

На основе фольклорно-этнографических материалов впервые проанализирован образ сыр чылан’а – ‘змея-дракона’ в традиционном устном народном творчестве хакасов. Большинство из используемых в статье фольклорных источников – отрывков из героических сказаний (алыптыг нымахтар) в авторском переводе на русский язык, также впервые вводятся в научный оборот. В ходе исследования автор приходит к выводу о том, что в религиозно-мифологическом сознании народа это фантастическое существо наделяется многообразной символикой.

Ключевые слова: хакасы; культура; верования; шаманизм; фольклор; эпос; змея; змей-дракон; сыр чылан.

Народные воззрения о животных выступают в качестве ключевых элементов традиционного мировоззрения. В отечественной науке исследователи зоологии (С.А. Токарев, В.Я. Пропп, З.П. Соколова, Н.А. Криничная, А.В. Гура, И.Ю. Винокурова и др.) реконструировали «зоологический» код культуры некоторых народов России. В процессе исследования они уделили внимание изучению образа змеи / змея, а также определили место и роль этой рептилии в архайической мифо-ритуальной сфере. К сожалению, вопросам выявления и изучения мировоззренческого комплекса, имеющего отношение к обозначенному животному, а также связанному с ним фантастическому образу змея-дракона до сих пор не удалено должного внимания в хакасской этнографии и фольклористике.

Целью нашей работы является характеристика образа змеи и змея-дракона в традиционных верованиях и фольклоре хакасов. Исходя из цели, были поставлены следующие задачи: систематизировать и проанализировать фольклорно-этнографические сведения этого народа и выявить ключевые составляющие элементы данного мифологического существа, обнаружить семантические связи его образа с природными объектами и стихиями, а также с военной тематикой.

Источниковую базу исследования составили письменные источники, главным образом фольклорные произведения – сказки, героические сказания и загадки. Следует отметить, что приводимые в тексте отрывки из эпосов впервые вводятся в научный оборот на русском языке в авторском переводе.

Хронологические рамки работы охватывают конец XIX – середину XX в. Выбор таких временных границ вызван, прежде всего, состоянием источников базы по теме исследования. Работа базируется на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования основана на историко-этнографических методах – научного описания, конкретно-исторического анализа, структурно-семантического и реликта.

В традиционной культуре жизнь человека была тесно связана с миром природы. Животные, как пред-

ставители мира природы, во все времена занимали важное место в жизнедеятельности человека. Общеизвестно, что животные обеспечивают людей пищей и сырьем, помогают в хозяйстве, являются источником дохода, широко используются в медицине и т.д. Обозначенная реалия способствовала сакрализации и включению многих из них в пандемониум. Вместе с тем глубокое символическое значение отдельных представителей фауны и их включенность в мифо-ритуальный комплекс далеко не всегда были обусловлены их хозяйственной значимостью и утилитарной ценностью. В большей степени это касается диких животных. Исходя из чего М.Ф. Альбедиль совершенно верно отмечает, что указанное обстоятельство обозначает следующее: «...зооморфный символизм уже исходно был связан с особенностями структуры мировосприятия конкретного социума» [1. С. 153]. У хакасов к числу таких животных, подвергшихся общей сакрализации, но при этом совершенно далеких от факта их хозяйственного использования, относится змей / змей.

В фольклорно-этнографической литературе, посвященной изучению различных этнических культур, представлены неоднозначные мнения относительно разделения образа на ипостаси змеи и змей. Подобные суждения во многом были обусловлены культурно-историческими особенностями восприятия этого существа. Они были запечатлены в верованиях и фольклоре изучаемых народов. Так, некоторые исследователи, преимущественно востоковеды-индологи, полагают, что дифференциация понятий «змей» и «змей» в традиционных верованиях не является актуальной, ввиду того, что они, как правило, сливаются в едином образе [1. С. 153; 2. С. 3–10]. Известный фольклорист В.Я. Пропп при изучении этих персонажей в русском и мировом фольклоре также не делал существенных различий между ними. При этом в текстах своих произведений он все же предпочитал использовать термин «змей» [3. С. 183–241]. А.В. Гура, проанализировав образ змеи и змей в верованиях славян, приходит к выводу о том, что символика змея происходит из змеиной. В связи с чем исследователь констатирует факт того, что «змей может пониматься

иногда или как просто змея, или как большая змея, как мужская ее разновидность, иногда как обычная змея, у которой выросли крылья» [4. С. 278]. Признавая тождественность рассматриваемых образов и символики, он, тем не менее, их дифференцирует. Главное отличие, по его мнению, состоит в том, что в традиционной культуре змей – это, как правило, существо вымышленное и обладающее фантастическим обликом, не имеющим реального соответствия в природе. В то время как змея – это конкретный биологический вид рептилий, хотя и наделенный демоническими признаками [Там же]. С данным суждением ученого трудно не согласиться.

В верованиях хакасов змей – чылан и змей – чылан / сыр чылан имеют единую мистическую природу и семантическое тождество. Эти ползучие в одинаковой мере наделялись сакральным статусом. В мифологическом мышлении данное обстоятельство зачастую способствовало слиянию их образа. Отметим и то, что в представлениях хакасов самый главный змей – Чылан хан (‘Царь змей’) чаще описывается как обычная змея черного цвета, но только выделяющаяся своими масштабами и умением летать.

В традиционном мировосприятии отношение к змее / змею было крайне неоднозначным и во многом противоречивым. Оно варьировалось от чувства трепетного страха и глубокой почтительности до тотального отвращения и безудержной ненависти. Образ этой рептилии олицетворял собой благодетельное священное животное, наделенное таинственной магической силой и одновременно с этим – вредоносное существо, обладающее демоническими и разрушительными свойствами. В этой связи уместным является привести справедливые слова В.Я. Проппа о том, что «змей вообще не поддается никакому единому объяснению. Его значение многообразно и разносторонне» [3. С. 221]. Широкое распространение образ змеи / змей получил в хакасском фольклоре. Отметим и то, что в литературе вместе с термином «змей» в качестве его синонима нередко используется и слово дракон. В данной работе также будем придерживаться этого подхода.

Змей-дракон и его синкретический образ

В языке и устном народном творчестве хакасов змей и змей-дракон лексически не различаются и обозначаются общим словом чылан. При этом в отношении последнего нередко используется еще и такой уточняющий термин, как сыр чылан – ‘греческая / шипящая змея’, акцентирующий внимание на его акустическом признаке. Несмотря на единые корни происхождения их мифических образов и семантическую общность, змей-дракон все же выделяется специфическими чертами.

В хакасском, как и в целом в мировом фольклоре, змей-дракон – это, как правило, рептилия, имеющая крылья. По сути, этот фантастический образ объединяет в себе элементы тел нескольких реальных животных, прежде всего, пресмыкающихся и птиц. В эпических произведениях рассматриваемого народа характерные птичьи черты сыр чылан'a подчеркива-

ются наличием у него крыльев, клюва и когтей, а также его умением летать.

«Алты ханаттыг ала чылан
Сүріс киліп одыр.
Молат тыргахтыг.
Ханат табызы хаалабысхан,
Хургун табызы көглебіскен»

[5. С. 12].

‘Пестрый шестикрылый дракон-змей
Догоняет.
Со стальным клювом,
Шум крыльев послышался,
Шум от взмаха крыльев раздался’

Обращает на себя внимание многокрылость змей / дракона. В героических сказаниях, он чаще изображается шестикрылым:

«Хайзы-хайзы чирде,
Тигір паарында
Алты ханаттыг ала чылан
Тынныг кибіс – алты хыйлағыз,
Пора Нинчі алты хыйлаан
Толғап парчададыр»

‘Где-то на земле,
Под небесами
Шестикрылый пестрый змей [летит]
[Это] живой ковер с шестью винтами,
Пора Нинчі [на нём – эти] шесть винтов
Крутит’

[6. С. 120. Перевод наш. – В.Б.].

В мифологическом сознании множественность крыльев олицетворяет собой особые динамические характеристики его движения – внеземную скорость и запредельную высоту полета. Поэтому его полет неизбежно вызывает такие атмосферные явления, как сильный ветер, а иногда и гром. Данное обстоятельство представлено и в фольклорных текстах: «Идет он [герой. – В.Б.] туда, к медному дому. Вшел быстро в него. В том доме ходит одна девица: “Кто хозяин этого дома?”. – “Крылатый, семиглавый черный змей!”, – отвечает она. “Куда он отправился?”. – “Вернется он скоро. Когда он будет возвращаться сюда, будет ветер... Как только он вошел, поднялся сильный ветер. Та девица – стряпка говорит: “Теперь он летит!”. Не прошло много времени, как на улице грохнулся крылатый, девятиглавый чёрный змей» [7. С. 400, 402].

Следует отметить, что крылья сыр чылан'a, по своей природе существа чужеродного и инакового, имеют собственную специфику. В хакасском фольклоре не обнаруживаем сведений об оперении его крыльев. Однако имеется упоминание о том, что они медные. Обозначенная деталь портретной характеристики змей недвусмысленно подчеркивает его демоническую сущность и тесную связь с подземным миром, символом и атрибутом которого наряду с другими может выступать и медь, как естественный элемент этого пространства.

«Хайзы-хайзы ыраххы чирде
Aх айастың алтынаң.
Көк пулуттың ўстүнен
Алты хулас сүнныг,
Алты хат пагыр ханаттыг,
Молат пастыг сыр чылан,
Олтырых чирні көре,
Сиип, халаіып одыр».

‘Где-то [в] далекой земле
Белого света ниже
Синего облака выше
[В] шесть саженей величиной
[С] шестью складными красно-медными крылья,
[С] булатной головой дракон,
Островную землю оглядев,
Подтянулся [и] уменьшившись, сел [на нее]’
[8. С. 67. Перевод наш. – В.Б.].

Перечисленными признаками все же не ограничивается семантическая соотнесенность змея и птицы. Важнейшим объединяющим их фактором выступает еще и такой реальный биологический феномен, как откладывание яиц, из которых на свет появляется их потомство. В этой связи реликты представлений о глубинной связи змеи / змея с птицей обнаруживаются в одной из народных загадок: «Кто докатится до конца моего длинного катка? Кто найдет яйца моего золотоглавого кобчика? (Нора и яйца змеи)» [7. С. 371].

В традиционном мышлении образ змея-дракона не просто аккумулировал в себе черты змеи и птицы. Он еще и символически воссоединил и воплотил идею двух противоположных и отличных друг от друга миров – нижнего (подземного) и верхнего (небесного). В архаических возвретиях эти сферы мироздания ассоциировались с потусторонним пространством – страшной смерти, которая могла локализоваться высоко над землей, далеко за горизонтом, или же, наоборот, под землей. В этой связи змей / дракон мог выступать еще и олицетворением души. Как известно, на ранних этапах религиозно-мифологического сознания получила развитие идея о том, что после своей смерти человек мог превращаться в любое животное. Как верно отмечал В.Я. Пропп, «для далеких царств создаются птицы, для царства подземного – змеи, черви и пресмыкающиеся, между которыми, по-видимому, особой разницы не делают. Птица и змей – самые обычные, самые распространенные животные, представляющие душу. В лице дракона они слились» [3. С. 211]. Справедливости ради отметим, что данную мысль все же одним из первых выдвинул знаменитый психолог В. Вундт, констатировавший то, что в религиозно-мифологическом сознании «в крылатой фигуре (змея) скрыто – правда, давно уже забытое – представление о птице, представляющей душу, а в змеином туловище дракона – представление о черве, представляющем душу» (Цит. по: [3. С. 211]).

В хакасском фольклоре душа отдельных персонажей, изображаемая в виде змеи / змея, – часто встречаемое явление. С.Д. Майнагашев по этому поводу писал: «Начну с терминов для понятий “души”. Их несколько. Один из этих терминов “тын” значит и

душа и жизнь. Говорят “тын ўзўлдү”, прервалась его жизнь. Тын многих героев богатырских поэм бывает заключен в какой-нибудь вещи, – в складном ножичке, иголке или даже животном, напр., змее, которые в свою очередь бывают скрыты в особенно недоступном месте. Нельзя убить героя, прежде чем не будет уничтожена, разломана вещь или убито животное, где заключен был тын. Вместе со смертью человека уничтожается и тын, или, вернее, оттого и умирает человек, что уничтожается его тын» [9. С. 278].

В устном народном творчестве хакасов обладание душой-тын в виде змеи / змея было свойственно как положительным, так и отрицательным персонажам. Так, в эпосе «Хан Орба» добная богатырка Алтын Чачах, передавая в помощь герою Хан Миргену крылатого черного змея для борьбы с нечистой силой, подробно инструктируя его, предупреждает о необходимости правильного и бережного отношения к нему, так как он является ее душой-тын:

«Хан Мирген, хара чыланны,
Аймах чирінде тастабин,
Ада чирімзер нандырарзың.
Аны нандырбин салзаң,
Алып позым Алтын Чачах
Анда сынап азып-блем.
Азыр ханаттыг хара чылан
Артых күзім, тыным полча»

‘Хан Мирген, черного змея,
[В] разных землях не бросая,
[В] отцовскую землю [мою] возвратишь,
[Если] его не возвратив, оставил,
[Я] богатырка [сама] Алтын Чачах
Тогда воинству погибну [я].
[С] раздвоенными крыльями черный змей
[Моей] чудесной силой, душой является’

[10. С. 62. Перевод наш. – В.Б.].

Между тем в фольклоре наличие души-тын в виде змея, все же, в большой мере было характерно для представителей демонического мира. В связи с чем Н.Ф. Катанов обратил внимание на то, что «душа злого дьявола (айна), превращающегося для борьбы с людьми, бывает иногда спрятана внутри многоглавого змея» [7. С. 215]. Обладание негативными персонажами душой-тын в образе вредоносного змея является довольно распространенным сюжетом героических сказаний хакасов:

«”Синің арығ тынын хайда полчаң?”»
“Одүгүмнүң ултіның аразында
Четті пастыг сыр чылан полар”
Ах-ой аиттыг оолак
Молат хылызын алыб-алды,
Ултін сөкту,
Четті пастыг сыр чыланны алды,
Четті пазын кизе сапты,
Ордеккінен арығ тыны ўзўлдү»

‘– Твоя чистая душа, где находится?
[В моей] обуви [в] подошве между [её слоями]

Семиголовый дракон находится.
 [На] бело-буланном коне [ездящий] парень
 Булатный меч [свой], выхватив,
 Подошву разрубил по шву [вдоль сшитых слоёв],
 Семиголового дракона добыл,
 Семь голов [ему] напрочь отрубил,
 [И тут же] старухи чистая душа оборвалась'
 [11. С. 233–234. Перевод наш. – В.Б.];

«Пу хыс солёпча:
 “Пиді ереленча ёдір сал!”
 “Арыг тының хайды?” – тиdір.
 “Минің арыг тыным
 Палғаң ада сарчының істінде
 Четті пастығ сыр чылан полар.
 Ах ой аттығ оолах
 Ала сарчын талаза чүгүрді,
 Ала сарчыны чара туттұ,
 Четті пастығ сыр чыланны
 Кеп-алып четті пазын кізе сапты,
 Четті хулактығ хыстың,
 Четті сырғалығ хыстың
 Арыг тыны ўзүлдөй»

‘Эта девица говорит:
 – Чем так мучить, [лучше] убей [меня]!
 – [Твоя] чистая душа, где [находиться]? – молвил
 [он ей в ответ].
 – Моя чистая душа [расположена]
 [В] отцовской коновязи – внутри
 Семиголовый дракон [там] будет.
 [На] бело-буланом коне [ездящий] парень
 [К] пестрой коновязи [тотчас] побежал
 Пеструю коновязь пополам расколол,
 Семиголового дракона
 Схватив, семь голов [его] отрубил
 [И у] семиухой девицы,
 [С] семью сережками девицы
 [Тут же] чистая душа оборвалась’.
 [11. С. 235. Перевод наш. – В.Б.].

Характерной особенностью змея-дракона выступает наличие множества голов. В фольклоре хакасов встречаются персонажи с тремя, семью, девятью, двенадцатью, четырнадцатью, девятнадцатью и девяноста головами [7. С. 399, 402, 459; 12 и др.]. Данный признак красной нити проходит в эпическом творчестве народа:

«Хара хайаның төзінде
 Тогыс пастығ сыр чылан
 Хан тигірге наари ѡскен
 Хара хайаның ўстүнзөр,
 Соосхан чілі соллініп,
 Час хайыс чіли түрліп,
 Кии Хара хустың палаларын

[У] черной скалы [у] основания
 Девятивглавый дракон
 [До самого] царственного неба доросший
 [К] черной скалы вершине,
 Дождевому червю [подобно] вытягиваясь,

[Словно] сырой [кожаный] ремень извиваясь,
 Воздуха птицы – Орла – птенцов Чирге сыхчатхан
 полар»
 [Он] пожирать поднимается, однако’
 [13. С. 7. Перевод наш. – В.Б.];

«Тогызон там чир алтынзар түссен,
 Хара талайның хазында
 Тогыс хырлығ хара хайа кірерзің.
 Хара хайаның істінде
 Тогызон пастығ сыр чылан полар.
 Алып сапчаң молат хылышнаң
 Аның тогызон пазын ўзе сабарзын.
 Хуруғ көгізі, аар-пеер сабылып,
 Тогыс хырлығ хайаны
 Ун чіли саңай унам салар.
 Алып позың, тизерге маңнанмазаң,
 Хуруғ көгіске саптырып,
 Азып-оліп халарзың»

‘[В] девяностый ярус подземелья спустившись,
 [На] черного моря брегу
 [В] девятивоганную черную скалу войдешь.
 [В] черной скале внутри
 Девяностоголовый дракон будет [находиться].
 [Только] богатырям посильным булатным мечом
 Его девяносто голов напрочь отрубишь.
 Оставшееся тело [его] в конвульсии бьющееся,

Девятивоганную скалу
 [В] муку совсем [всю] измельчит.
 [А, ты сам] богатырь, [если] убежать не успеешь,
 [От] оставшегося тела [дракона], получишь удар,
 [И] умерев останешься [там]’
 [13. С. 240–241. Перевод наш. – В.Б.]

В религиозно-мифологическом мышлении много головость змея-дракона олицетворяет его хищническую, всепоглощающую и пожирающую сущность. Как совершенно точно заметил В.Я. Пропп, «многократность пасти – гипертрофированный образ пожирания. Усиление идет здесь по линии усиления числа, выражения качества через множество» [3. С. 212]. Наряду с этим гиперболизированный образ змея-пожирателя мог передаваться не только посредством большого количества его голов, но и сквозь призму увеличения размеров тела и, соответственно, пасти [Там же]. В мифопоэтическом сознании хакасов сыр чылан нередко изображается еще и чудовищем гигантских размеров, и огромной пастью, поглощающей все, что встречается на его пути:

«Ай Арыг көр киліп одырза,
 Хайдар-хайдар сыр чылан
 Ооп-сиріпчадыр.
 Мустагы чіли күүлеп, саалап киледір.
 Хызыл пазыр тыт агашиты
 Ходыр тарт парыбысханнар,
 Сыр чыланың ахсына тастааннар.
 Сыр чылан хызыл пазыр тыт
 Агашиты
 Унада тайнабысхан.

‘Ай Арыг замечает:
Очень большой дракон-змей
Все на ходу пожирает.
Шумя, подобно реву быка, идет,
Красно-шершавую лиственницу,
Выдернув, потащили [Ай Арыг и ее конь],
В пасть дракона-змей бросили.
Дракон-змей красно-шершавую
лиственницу
Разжевав, проглотил’.

[5. С. 12].

Архаические суждения о масштабности и мощи змея способствовали формированию представлений о его непосредственной связи со стихийными природными силами.

Змей-дракон и его связь с природными объектами и стихиями

В хакасском фольклоре змей-дракон – это существо, которое имеет непосредственную связь с горами. Согласно повествованию, одним из основных мест его обитания выступают горы / скалы и расположенные в них пещеры. Он же является и хозяином этих ландшафтных объектов. В сказках и эпических произведениях в качестве его владений чаще называются: «Алтын хайа – ‘Золотая скала’, «Тогыс хырлыг хара хайа» – ‘Девятигранная / девятиобручная черная скала’ или просто «Хара хайа» – ‘Черная скала» [7. С. 399–402; 13. С. 7, 241 и др.]. Связь с земными возвышеностями и пещерами опять-таки указывает на то, что сыр чылан воплощает собой еще и хтоническое начало. Это определяет его прямую соотнесенность с подземным миром мертвых. Собственно, сама пожирающая природа змей-дракона семантически связана с идеей смерти.

Следует отметить и то, что в хакасских сказках герои нередко попадают в змеиное царство на корабле [7. С. 458–460]. Помимо того, в некоторых произведениях размер змея характеризуется такими репрезентативными внешними параметрами, как «величиною с лодку» [Там же. С. 482]. Обозначенные детали свидетельствуют об определенном отношении сыр чылан’а к воде. А.В. Гура в этой связи совершенно точно подмечает, что «одна из важнейших мифологических особенностей змеи, а соответственно, и змей – их связь с земной и небесной властью» [4. С. 289]. Действительно, еще одним, не менее известным местообитанием змеи / змей в фольклоре выступает водная стихия. В устном народном творчестве хакасов владения змей-дракона нередко располагаются на дне мифических «Белого или Черного морей» (Ах / Хара талай) либо «Черного озера, на берегах которого произрастает камыш» (Хамыстыг хара кёл) [14. С. 11; 15. С. 76–77]. В богатырских сказаниях представлен сюжет, согласно которому, богатырю, решившему жениться на царской дочери, предстоит выдержать испытание. Оно состоит в том, чтобы убить двух сыр чылан’ов, живущих на дне водного источника:

«Күн Хан апсах, арга мёрий иттір.
Күн Хан апсах чоннаң мойнап полбаңых,
Арга мёрий итчедір:
– Мыннаң аргалыг сынга сығыңар,
Аннаң андар ырах ниместе
Хамыстыг хара кёл пар.
Хара кёлнең түбінде
Хара сундук сині тас пар,
Тастың істінде ікі сыр чылан пар,
Аргалыг сынның ўстүнен атыңар
Хамыстыг хара кёлнең түбінде кире,
Аннаң парып, уғы хара сундук
Улиинча хара тасты чара сапсын.
Ікі сыр чыланны ўзе атысын.
Ана ол алыпха тиеребіс Хан Арыгны».

[15. С. 76–77. Перевод наш. – В.Б.].

‘Күн Хан стариқ, состязание проводил.
[Иначе] Күн Хан старик народ [свой] усмирить
[бы] не смог,
[Поэтому] состязание проводит:
– Отсюда на горный хребет поднимайтесь,
Затем там же не вдалеке
Камышовое черное озеро есть.
[В] чёрном озере на дне
[С] чёрный сундук величиной камень имеется,
[В] камне внутри два дракона находятся,
[С] горного хребта [с] вершины стреляйте
[В] камышовое черное озеро [прямо] до самого дна,
Оттуда выпущенная, стрела [пусть] с чёрный сундук
Величиною чёрный камень пополам расколет.
Двух драконов [пусть] пополам отстрелят.
Вот за этого богатыря [и] отадим [свою дочь] Хан
Арыг’.

[15. С. 76–77. Перевод наш. – В.Б.].

Змей / змей, таким образом, выступает в качестве повелителя водной стихии. Любое его активное движение непременно сопровождается поднятием воды, и ее бурлением. При этом, как уточняет В.Я. Пропп, «охранитель вод болееочно связан с обликом сперва змеи, а потом змей-дракона» [3. С. 17]. Связь этого существа с водой прослеживается и в убеждениях хакасов в том, что укусившая человека змей, стремится напиться воды, чтобы восстановить свои силы и восполнить яд. Н. Попов по этому поводу писал: «Змей жалит; она прокалываете кожу острием жала и отправляет рану, а потом ползет к воде, чтобы пополнить израсходованный яд» [16. С. 650].

В религиозно-мифологических представлениях сама вода является субстанцией, связывающей человека с потусторонним пространством, а нередко и ее олицетворяющей. Поэтому, очевидно, не случайно то обстоятельство, что эпические герои «солнечного мира», одержав победу над демоническими существами из подземного мира, бросают их в водоемы. Тем самым окончательно и безвозвратно отправляют поверженных духов в их родную стихию. Именно так в богатырском сказании «Албынці» одноименный герой поступает с демоницей «Үзүт Арыг», имеющей косички в виде змей»:

«Албынчы сарығ хайысты ізебнең сығар тастап,
Үзүт Арығ ічезінің хол-азағың тартып, палғабысхан.

Албынчы Үзүт Арығ ічезін хаап,
Сөзіріп сығар парыбысхан.
Хулатай изірігі улуғ – көрбин-халған.
Албынчы Үзүт Арығ ічезін
Хара талай сүгны көре сөзір-кили;
Үзүт Арығ ічезі орлап, сыхтап турадыр:
“Иркем-кинчем, Албынчы,
Үзүт Арығ ічені өдірібізерзің ме?
Хара талай суга читтір киліп,
Сарығ хайызын систіп алды, –
– Үзүт Арығ ічезінің азах-холына
Інек улиинча хара тасты палғап,
Хара талай сүгның түбіне түзірібісken»

‘Албынчы желтой [кожи] ремень из кармана достав,

Үзүт Арығ матери [своей] руки-ноги подтянув, связал.

Албынчы Үзүт Арығ мать [свою] схватив,
Волоча [её] вытащил.
Хулатай [будучи] в опьянении глубоком – не видел [этого всего].
Албынчы Үзүт Арығ [свою] мать
[В] Черного моря воды глядя, волочет [и] идет;
Үзүт Арығ мать [его] ревет [и] причитает:
“Милый-дорогой [мой], Албынчы,
Үзүт Арығ [свою] мать убьешь ли?
Черного моря вод достигнув,
Желтой [кожи] ремень [свой] развязал, –
Үзүт Арығ матери [своей] к рукам-ногам
[С] корову размером чёрный камень привязав,
[В] Черного моря воды [на самое] дно спустил’
[17. С. 94. Перевод наш. – В.Б.].

Вызывает интерес тот факт, что в традиционном мышлении открывающийся с горных высот вид на текущие реки естественным образом вызывал невольные ассоциации – «река змеится». Она своими многочисленными изгибами русла в поразительном сходстве воспроизводит образ ползущей по земле огромной змеи. Указанное визуальное восприятие нашло свое отражение и в хакасской мифопоэтике, где в отношении реки используются типичные эпитеты, часто применяемые и для описания змея-дракона: «Тогыс азыр пастыг, Хара талай сүг ағып-чадыр» – ‘С девятью разветвленными головами-руслами, Великая черная река течет’ [18. С. 86. Перевод наш. – В.Б.].

В архаическом сознании море или река могли ассоциироваться еще и с границей между бытием и инобытием. Вместе с тем, наиболее ярким знаковым объектом, усиливающим эту идею и, имеющим прямое отношение к водным источникам, является мост. Полагали, что он не только осуществляет практическую функцию связи между двумя берегами реки, но еще и выступает в качестве символического канала связи, соединяющего между собой профанный и сакральный миры. Поэтому в мифологическом мышлении змей-дракон, обитающий в воде, воплощает со-

бой идею еще и охранителя границ между мирами. В.Я. Пропп, отмечая данные суждения, писал: «Водяной змей мыслился сидящим в прудах и водоемах, в реках, морях и на земле. Но эти водоемы одновременно служат входом в иное царство. Дорога в иное царство лежит через пасть змея и через воду – как сквозь воду, так, позднее – и по воде. Это приводит нас к сторожевой роли змея. Сторожевая роль водяного змея ясна. Сидя у воды или в воде, он сторожит ее» [3. С. 226–227]. Обозначенные возврения нашли свое отражение в фольклоре хакасов. Так, например, в одной из сказок героя по имени Иркюлес предупреждают о потенциальной опасности обозначенного места: «У моста хозяева есть – стерегущие его змеи-ханы. Никому не позволяют по тому мосту переходить: как ночь наступает, туда прида, до зари его стерегут, змей с семью головами стережет, и змей с девятью головами стережет, да еще змей с двенадцатью головами стережет» [12. С. 217].

В мифологических возврениях хакасов со-причастность змея-дракона водной стихии отнюдь не исключала его связи с огнем. Более того, данная особенность выступала одним из ключевых признаков рассматриваемого существа. В архаическом сознании дракон осмыслился в качестве существа огненосного. При этом извергаемый из его нутра и пасти огонь, как правило, имел не созидающее, а деструктивное воздействие на окружающих. Данная особенность, опять-таки, характеризует его как агрессора-разрушителя и поглотителя, приносящего смерть. Указанная черта нашла свое яркое выражение в устном народном творчестве: «Немного погодя, на сопку Хуба-тигей очень-очень большой змей с открытой пастью ползет. Выходящий из его пасти яд, в огонь, превращаясь, вокруг него расходится» [19. С. 381];

«Тогыс пастыг сыр чылан
Чылып, сойланап, сыйып тур.
Хара хайаның юстүнзер,
Соосхан чили сөйлініп,
Час хайыс чили түріліп,
Кии Хара хустың палаларын
Пис палазын көріп,
Харагында хан ойнатхан,
От, койгізіп, сыгарған...
Алып төрреен Ах Хан,
Хайди саптым тін көрчетсе,
Тогыс пастыг сыр чыланың
Тогыс пазы, јзе сабылып,
Тогыс чара чачырап,
Хара чирде анда-мында
Чаплада түскен полтыр.
Хуруг көкізі сыр чыланың,
Хара хайадаң сыйырылып,
Хара чирге чалбайта түскен,
Хызыл чалынның отнаң
Хабылып, көйібісken.
Хара хыбын халғанда,
Чил-хуюн көдіріліп,
Ойнап, хайнабысхан,
Хара пулут полып тұрыбысхан».

Девятиглавый дракон
Ползя, извиваясь, поднимается.
[К] Черной скалы вершине,
Дождевому червю [подобно] вытягиваясь,
[Словно] сырой [кожаный] ремень извиваясь,
Воздуха птицы – Орла – птенцов
Пять птенцов, [когда] заметил,
[В] глазах [его] кровь заиграла
[Из] пасти белой молнией
Огонь, горящий, выпустил...
Богатырем рожденный Ах Хан,
Как [же я его] рубанул [сам себя] вопрошая, смотрит,
Девятиголового дракона
Девять голов, напрочь отсечены,
Девять [голов] разлетевшись
[По] черной землей там-сям
[С] шлепками упавши лежат.
Оставшееся тело [дракона],
[С] черной скалы, сползшее,
[На] черную землю плашмя упало,
[От] красной молнии огонь
Вспыхнув, загорелся.
[Когда только] черный пепел, остался,
Ветер-смерч поднявшись,
Играючи, закружил,
[И] черным облаком став остановился'.

[13. С. 11–12. Перевод наш. – В.Б.];

«Илееде полганды ах талай тасча,
Идизинең азыгып тохтапча.
Аннаң сүрүннег сыр-чылан сыгып,
Төгөс пазын көдирчө.
Ахсыларын улуг ачынып,
Тиллерин тың чалбыратча.
Көбиктүг талай хазында
Көлбейин ёскен көк от
Төгөс пастыг сыр-чылланың
Чииркестиг, ізиг тынызына
Чырылып, тооза хур-парды.
Ол чыланның толганганына
Ах талай көбиктенип ахча»

‘Много [времени] прошло, белое море [стало] разливаться,
[Свои] границы преодолев [оно] остановилось.
[И] оттуда [с] душой-сүрүн дракон выходит,
Девять [своих] голов поднимает.
Пасти огромные [и] хищные [открывает],
Языки [свои] сильно раздувает.
[У] пеняющегося морского берега
Плавая росла зеленая трава
[От] девятиглавого дракона
[Его] омерзительного, горячего дыхания
[Она] сморщилась, [и] вся выцвела.
[От] того змея вращения
Белое море, вспенившись, течет’.

[14. С. 11. Перевод наш. – В.Б.].

В традиционном мышлении змей, обладая неистовой мощью и разрушительной силой, невольно отождествлялся со смертоносной борьбой и воссоздавал собой образ вражеского воина.

Змей-дракон как грозный воитель

В фольклоре многих народов, и хакасов в том числе, образ змея-дракона был неразрывно связан с идеей непримиримой борьбы и противостояния двух сторон – добра и зла. Одну из них, как правило, представляют положительные герои – богатыри и пр. Другую же – отрицательные персонажи в лице всевозможных демонов и чудовищ. Особое место в их ряду отводится дракону, обладающему неодолимым коварством и незаурядными воинскими качествами, а также демонической мощью. Итак, в устном народном творчестве он предстает в образе опасного и противоборствующего воина. Наделение этого мифического существа соответствующим статусом, очевидно, не случайно и во многом детерминировано биологией его реального прототипа.

На формирование образа воинствующего змея, вероятно, оказали определяющее влияние зоологические особенности и поведенческая специфика рассматриваемой рептилии. В частности, следует выделить ее манеру охоты и способы самозащиты. Присущая ей прирожденная хитрость хищника и смертоносная атака делают змею чрезвычайно опасным и могущественным противником. Она подобно искусному воину превосходно владеет навыками мимикрировать под окружающее пространство, способна замереть перед броском и умело использует проникающее оружие – зубы, отравленные ядом, не оставляя своим жертвам шансы на спасение. Добавим и то, что сама змеиная шкура своей чешуйчатой структурой обнаруживает глубокие аналогии с воинскими доспехами. Подобные суждения и ассоциации нашли отражение в религиозно-мифологических представлениях и фольклоре хакасов.

Символическое изображение змей-драконов было широко представлено на костюмах хакасских шаманов. Они имели вид длинных на спинных матерчатых лент. Некоторые из них состояли из кусков черного и красного сукна и оканчивались баҳромчатым хвостом. На туловище животного в нескольких местах нашиты кусочки сукна с баҳромой. У других драконов отмечены две пары ног и сердцевидный хвост. У большинства подобных фигур голова отсутствует, но в отдельных случаях на ее месте пришит кусок сукна под треугольной формы [20. С. 134].

Как известно, каждая сакральная часть шаманского костюма была связана с глубокой верой в духов-помощников шамана, которые выполняли активную и незаменимую роль в его камланиях. Следует заметить, что этнограф С.В. Иванов сумел убедительно показать, что отдельные детали ритуальной шаманской одежды собою воспроизводят элементы реально-го защитного доспеха и рассматривались как броня [21. С. 136–168]. По материалам В.Я. Бутанаева, одним из распространенных названий шаманских облачений у хакасов было «хам тирии» – ‘букв. шаманско-е вооружение’ или просто «тириг» – ‘снаряжение’, а также «хуяг киби» – ‘броня, кольчуга’, осмысливаемое в качестве его мистических защитных доспехов [22. С. 75]. Указанное обстоятельство позволяет утверждать, что в определенных ситуациях, главным обра-

зом в шаманских мистериях кам, наряду с другими, мог перевоплощаться и в образ змея / дракона. Это позволяло ему в полной мере использовать его боевые качества в беспощадной борьбе с другими шаманами и всевозможными представителями «мира невидимых». Реликты представлений о связи змеиного обрата с военным делом обнаруживаются и в хакасском фольклоре. В нем некоторые богатыри-демоны надеются соответствующей териоморфной внешностью:

«Аны кёрген пайагы хара алып,
Хара чир алтынзар хара чылан полып, түс пари»

‘Это видевший, тот черный богатырь,
[Под] чёрную землю вниз [в] черного змея обратившись, спускается’

[23. АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 119. Л. 45. Перевод наш. – В.Б.];

«Тогыс хулас сунныг
Ой сарааттыг
Изебі чох От Хан.
Аннаң андар удур-соңдыых
Килескі чиллектіг,
Чылан оорхалыг»

‘[В] девять саженей ростом
[Ездящий] на буланом коне
Могучий От Хан.
Туда-сюда, вперед-назад [ходящий]
[С] ящерным хвостом (?!),
[С] змеиным позвоночником’

[8. С. 96. Перевод наш. – В.Б.];

Во многих эпических произведениях змей изображается с металлической головой, а если быть точнее – из такого материала, как булатная сталь. Указанная черта, очевидно, не случайна. В традиционном сознании она могла устойчиво отождествляться с воинским головным убором – шлемом, надежно защищающим обозначенную часть тела во время боевых действий:

«Алты хулас сунныг,
Алты хат пагыр ханаттыг,
Молат пастыг сыр чылан
Ах айастың алтынаң,
Ах пулуттың ўстүнен,
Бырда-көгөде учугып одыр»

‘[В] шесть саженей ростом,
[В] шесть рядов красно-медными крыльями,
[С] булатной головой дракон
Белого ясного неба пониже,
Белого облака повыше,
[С] песнями-музыкой, летит’

[8. С. 63. Перевод наш. – В.Б.];

«Алтон аргалыг, айна чабаллыг
Үзүм Молат, читон сүмеліг,
Хара чирге читкенде,
Чаза хаап, чаза тудыбысхан,
Чирнің алтына,

Молат пастыг сыр чылан полып,
Сом салыбысхан»

‘[С] шестьюдесятью приемами, [с] чертовской злобой

Үзүм Молат, [владеющий] семьюдесятью уловками,
Черной земли достигнув,
Мимо схватив, [и] не правильно удержав,
Под землю,
[С] булатной головой [в] дракона обратившись,
Нырнул’

[24. С. 80. Перевод наш. – В.Б.].

Помимо того, в героических сказаниях хакасов само тело змея нередко описывается как медное (из медной чешуи) [8. С. 70]. Данный признак может свидетельствовать о том, что в мифологическом мышлении шкура дракона выполняет функцию боевого доспеха. Поэтому совершенно не случайно то, что многие богатыри подземного мира используют в качестве кольчуги именно змеиную шкуру:

«Тогыс хулас сунныг,
Харыс түккіг аба хара атха алтан салган,
Иңі мойны харыс,
Арга мойны алтон харыс.
Алып кізі удур сыххан;
Аргазына кис салган кибі –
Ала чылан терізі полтыр.

‘[В] девять саженей ростом,
[С] пядень [длинной] шерстью медведь черного коня оседлал,

Плечи [и] шея [размером] в пядень,
Спина [и] шея – шестьдесят пядей.
Богатырь-муж навстречу [ему] вышел;
[На] спину одетое одеяние –
Пестрой змеи шкурой было.

[25. С. 31. Перевод наш. – В.Б.];

«Тогыс хулас сунныг,
Чылтыс чохыр аттыг
Чылбазын Молат тіл алып кізі,
Ала чылан теерізі хуях кип кис салган»

‘[В] девять саженей ростом,
[Со] звездно-пестрым конём
Чылбазын Молат’ом называемый богатырь-муж,
[Из] пестрой змеиной шкуры [в] доспех [он] облачён’

[24. С. 70. Перевод наш. – В.Б.].

Рудименты архаических представлений о металлических доспехах змеи и его связи с водой, вероятно, представлены и в одной из народных загадок: «Чылбыр көгістіг, чылан аастығ» – ‘С блестящей грудью, со змеиным ртом (чайник)’ [26. С. 310, 328].

В традиционном мышлении образ змеи / змея устойчиво связывался с отдельными видами оружия. В хакасских сказках имеются упоминания о том, что из мифических рогов змеи изготавливали копья [27. С. 513]. В религиозно-мифологических представлениях змея своей специфической формой тела и смерто-

носной опасностью, исходящей от нее, устойчиво отождествлялась еще и с таким распространенным метательным предметом, как стрела. В этой связи в фольклоре нередко упоминается «*сыр чобе / сыр чыма*» – ‘трехгранная стрела с отверстием’, которая в полете издает громкий визг или шипение, подобно змее – *сыр чылан*. Как отмечает филолог О.В. Субракова, «слово *сыр* восходит к глаголу *сырла* – ‘шипеть’, ‘визжать, пронзительно кричать (о ребенке)’, отсюда и *сыр чылан* ‘сказочная змея – чудовище, летящее с шипением’» [28. С. 43].

Обратим внимание на то, что в устном народном творчестве хакасов летящая «змея-стрела» – это широко распространенный образ. Приведем фольклорные сведения об этом: «Табанах-Матыр… немного постояв, Чылан-Хану боевой клич бросил. Видит: тут же змей, шипя-свистя, из того места, откуда пар поднимается, стали выходить. Некоторые как стрелы вылетают. Табанах-Матыр ту летящую змею выстрелом на землю сбивает. Сколько идет он – столько змей и падает» [19. С. 381]; «Богатырь-Пламя чёрный сундук отворил. Из сундука выползли синий змей и щука. ‘Что прикажешь, богатырь-Пламя?’ – спрашивали они. – ‘Ты, змей, иди под землю; узнай, что там делается и скажи мне; а ты, щука, иди в море; узнай, что там происходит и скажи мне’». Змей исчез в земле, как стрела» [29. С. 192];

«Алтын Арығ хыс кізі
Ікі азыр настығ тыннығ пүгде
Оң ниине төдір тартыныбысхан.
Алтын частығ Хара Нинчі
Ілгер ағыллығ чылан уғын
Алтын Арыға позыдыбысхан.
Ол хыс чахсызы позыдар позытпастаң,
Алтын Арығ
Азыр настығ тыннығ пүгдезін
Хара Нинчее позыдыбысхан.
Ілгер ағыллығ чылан ух
Алтын Арыға чидерінен,
Алтын Арығ хыс күлүгі
Ах тубан полып чайылыбысхан.
Ат полбаан Хара Нинчі.
Азыр настығ тыннығ пүгде
Хара Нинчее чидерінен,
Алтын частығ Хара Нинчі
Хара тубан полып чайылыбысхан»

‘Алтын Арығ дева
[Свой с] раздвоенным концом живой кинжал
[В] правый рукав остриём к себе вложила.
[А,] шестилетняя Хара Нинчі
[Направив] вперед [с] зазубринами змею-стрелу
[свою]
[в] Алтын Арығ [её] выпустила.
Та [которая] из дев лучшая, [умеющая] преодолеть неодолимое,
Алтын Арығ [в ответ ей]
[С] раздвоенным концом живой кинжал
[В] Хара Нинчі метнула.
[Направленная] вперед [с] зазубринами змея-стрела

Алтын Арыға [почти] достигла
[Но,] Алтын Арығ, из дев ловкая [самая]
Белым туманом став растворилась.
Подстрелить [ее] не сумела Хара Нинчі.
[С] раздвоенным концом живой кинжал
Хара Нинчі [тоже почти] достигает
Шестилетняя Хара Нинчі [в свою очередь]
Черным туманом став рассеялась’.

[25. С. 52. Перевод наш. – В.Б.].

В известном среди хакасов мифе «об аринцах / аринах, истребленных змеями» эти рептилии в процессе их войны с людьми отождествляются со стрелами, пробивающими насквозь стены жилища, а вместе с ними и людей, тем самым их убивающими [7. С. 534–535]. Следует заметить, что представления о змее, разящей подобно стреле, встречаются и среди монголов. Так, по материалам Г.Н. Потанина, «есть в Гоби такие змеи, которые, если на них падет тень, бросаются и пробивают насквозь не только человека, но даже верблюда и два места чаю» [30. С. 187].

Таким образом, представленный материал и произведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что: 1) в культуре хакасов имел широкое распространение образ змеи / змея. Более того, в фольклоре этого народа особое развитие получил образ *сыр чылан* – ‘змея-дракона’;

2) в мифологическом мышлении указанное фантастическое существо наделяется обширной и многообразной символикой. Его основной характеристикой является ярко выраженная синкретическая природа, объединяющая в себе образы рептилии и птицы. Соответствующее символическое значение во многом определялось его морфологическими признаками, способами перемещения в пространстве и др. В архаическом сознании дракон, как существо динамичное, и, вместе с тем, сакральное, воплощал собой образ души мифических персонажей;

3) в устном народном творчестве само местообитание, образ жизни и сущностные характеристики змея-дракона свидетельствуют о его тесной связи с такими природными объектами и стихиями, как гора / скала, вода и огонь;

4) в мифологическом мышлении из-за своих специфических мифологических черт *сыр чылан* отождествляется с заклятым врагом людей, имеющим образ воина с присущей ему атрибутикой – доспехами и вооружением.

Многовековое наблюдение хакасов за змеей – реальным прототипом дракона – способствовало формированию огромного фонда народных знаний об этом ползучем животном, в том числе о его морфологических особенностях, местах обитания, образе жизни, повадках и т.д. Все это содействовало глубокому проникновению образа змеи / змея в религиозно-мифологическое сознание человека и его обрядовую практику, в том числе и в шаманизм. В свою очередь это приводило к тому, что посредством подобной символизации человек с архаическим типом мышления пытался объяснить и упорядочить окружающий его мир, сделать его умопостигаемым и доступным, а значит комфортным и безопасным для себя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М.Ф. Змея в индийской традиционной культуре: совпадение противоположностей // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб. : МАЭ РАН, 2012. С. 152–164.
2. Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии (На материалах МАЭ). СПб. : МАЭ РАН, 2005. 140 с.
3. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2009. 332 с.
4. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М. : Изд-во «Индрик», 1997. 912 с.
5. Чистобаева Н.С. Героический эпос хакасов: Тематика и поэтика. Абакан : Бригантин, 2015. 170 с.
6. Алтын Арыг // Алтын Арыг. Алыптыг нымах. Абакан : Хакас. книж. изд-во, 1958. С. 3–125.
7. Катанов Н.Ф. Наречия урхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. 640 с.
8. Курбикекова А.В. Сибен Арыг (героическое сказание). На хак. яз. Абакан : Хакас. книж. изд-во, 2011. 324 с.
9. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Живая старина. 1916. Т. XXIV, вып. 3. С. 277–292.
10. Хан Орба. Богатырское сказание, записанное от С.И. Шулбаева Абакан : Хак. издат, 1989. 208 с.
11. Кара Паар // Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. Часть II. Поднаречия абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чульмское (кюэрик)). СПб. : Императорская Академия наук, 1868. С. 220–250.
12. Мильный Иркулес // Хакасские народные сказки (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 33). Новосибирск : Омега-принт, 2014. С. 205–233.
13. Ах Хан на бело буланном коне. Ах пора аттыг алып Ах Хан. Богатырское сказание, записанное от С.И. Шулбаева. На хакасском языке. Абакан : Хакас. книж. изд-во, 2007. – 276 с.
14. Аран-чула ах ой аттыг алып Айдолайданар // Хакасский фольклор. Абакан : Хакас. обл. нац. изд-во, 1946. С. 3–72.
15. Хан позырах аттыг Хан Мирген // Хан Мирген (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. книж. изд-ва, 1969. С. 9–114.
16. Попов Н. Поверия и некоторые обычаи качинских татар // Известия Императорского русского географического общества. СПб., 1884. Т. 20, вып. 6. С. 645–659.
17. Албынч (алыптыг нымах) // Алыптыг нымахтар (На хак. яз.). Абакан : Хакас. обл. книж. изд-во, 1951. С. 13–98.
18. Ах Чібек Арыг. Алыптыг нымах (На хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. книж. изд-ва, 1968. 180 с.
19. Табанах матыр // Хакасские народные сказки (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 33). Новосибирск : Омега-принт, 2014. С. 375–383.
20. Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л. : Наука, 1979. 195 с.
21. Иванов С.В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск : Наука, 1978. С. 136–168.
22. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. 254 с.
23. Архив Музея антропологии и этнографии РАН (АМАЭ РАН). Ф. 3. Оп. 3. Д. 119 «Мондан пор аттыг Пул Талай. Эпическое сказание. Хакасская автономная область (1939–1940). 149 л.».
24. Айдолай. Алыптыг нымах. Абакан : Хакас. книж. изд-во, 1963. 192 с.
25. Ай Мирген. Героическое сказание, записанное от П.И. Сулекова (на хак. яз.). Абакан : Хакас. книж. изд-во, 1959. 135 с.
26. Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского фольклора. Абакан : Изд-во ХГУ, 2008. 376 с.
27. Дочь старика // Хакасские народные сказки (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 33). Новосибирск : Омега-принт, 2014. С. 513–515.
28. Субракова О.В. Язык хакасского героического эпоса. Абакан : Хакас. книж. изд-во, 2007. 164 с.
29. Титов В. Богатырские поэмы минусинских татар // Вестник Иркутского отделения Русского географического общества. СПб., 1856. Ч. 15. С. 187–200.
30. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. 2-е изд. Горно-Алтайск : Изд-во «Ак Чечек», 2005. 1026 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 8 ноября 2018 г.

The Snake and the Serpent Dragon in the Religious and Mythological Representations and Folklore of the Khakas (Late 19th – Mid-20th Centuries)

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 451, 102–112.

DOI: 10.17223/15617793/451/14

Venariy A. Burnakov, Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: venariy@ngs.ru

Keywords: Khakas; culture; beliefs; shamanism; folklore; epic; snake; serpent dragon; syr chylan.

The aim of the work is to characterize the image of the *syr chylan*, a serpent dragon, in the oral folk art of the Khakas. Proceeding from the aim, the objectives of the study are to analyse the folklore and ethnographic information of this people and to reveal the key constituent elements of this mythological being, to discover the semantic links of its image with natural objects and elements, as well as with military themes. The chronological scope of the work covers the late 19th to mid-20th centuries. The choice of such time limits is caused, first of all, by the state of the source database on the research topic. The work is based on an integrated system-historical approach to the study of the past. The research methodology includes historical and ethnographic methods: scientific description, concrete historical analysis, structural-semantic and relict methods. As a result of the analysis, the following conclusions can be drawn. (1) The image of the snake/serpent was widespread in the Khakas culture. Moreover, the Khakas folklore developed this image as the *syr chylan*, a serpent dragon. In mythological thinking, this fantastic creature is endowed with a vast and diverse symbolism. (2) The creature's main characteristic is a pronounced syncretic nature, combining the images of a reptile and a bird. The corresponding symbolic meaning was largely determined by its morphological features, ways of moving in space, etc. In the archaic consciousness, the dragon as a dynamic and, at the same time, sacred creature embodied the image of the soul of mythical characters. (3) In oral folklore, the habitat itself, the way of life and the essential characteristics of the serpent dragon testify to its close connection with such natural objects and elements as mountain/rock, water and fire. (4) In mythological thinking, because of its specific features, the serpent dragon is identified with people's sworn enemy that has the image of a warrior with his paraphernalia: armor and weapons. The Khakas centuries-old observation of the snake—the real prototype of the dragon—helped to form a huge fund of folk knowledge about this reptile, including its morphological features, habitats, lifestyle, habits, etc. All this contributed to a deep penetration of the image of the snake/serpent into people's religious-mythological consciousness and ritual practice, including shaman-

ism. In turn, this led to the fact that, through this symbolization, people with an archaic type of thinking tried to explain and order the world around them, make it intelligible and accessible, and thus comfortable and safe.

REFERENCES

1. Al'bedil', M.F. (2012) *Zmeya v indiyskoy traditsionnoy kul'ture: sovpadenie protivopolozhnostey* [The Snake in Indian Traditional Culture: A Match of Opposites]. In: Rodionov, M.A. et al. *Bestiariy II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni* [Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: Movement in Time]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography, RAS. pp. 152–164.
2. Maretina, S.A. (2005) *Zmeya v induistkoy mifologii (Na materialakh MAE)* [The Snake in Hindu Mythology (Based on Mae Materials)]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography, RAS.
3. Propp, V.Ya. (2009) *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The Historical Roots of the Fairy Tale]. Moscow: Labirint.
4. Gura, A.V. (1997) *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoy narodnoy traditsii* [The Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Izd-vo "Indrik".
5. Chistobaeva, N.S. (2015) *Geroicheskiy epos khakasov: Tematika i poetika* [The Heroic Epos of the Khakas: Themes and Poetics]. Abakan: Brigantina.
6. Domozhakov, N.G. & Kokov, I.F. (1958) *Altyn Aryg. Alyptyg nymakh* [Altyn Aryg: A Collection of Heroic Tales]. Abakan: Khakas. knizh. izd-vo. pp. 3–125. (In Khakas).
7. Katanov, N.F. (1907) *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagashov: (Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, iz-daniye V.V. Radlovykh)* [Dialects of the Uryankhays (Soyots), the Abakan Tatars and the Karagas: (Samples of Folk Literature of Turkic Tribes Published by V.V. Radlov)]. St. Petersburg: [s.n.].
8. Kurbizheko, A.V. (2011) *Siben Aryg (geroicheskoe skazanie)* [Siben Aryg (A Heroic Legend)]. Abakan: Khakas. knizh. Izd-vo. (In Khakas).
9. Maynagashov, S.D. (1916) *Zagrobnaya zhizn' po predstavleniyu turetskikh plemen Minusinskogo kraya* [The Afterlife According to the Representations of the Turkish Tribes of the Minusinsk Region]. *Zhivaya starina*. XXIV (3). pp. 277–292.
10. Khan Orba. (1989) *Bogatyrskoe skazanie, zapisannoe ot S.I. Shulbaeva* [A Heroic Legend Recorded from S.I. Shulbaev] Abakan: Khak. izdat.
11. Radlov, V.V. (1868) Kara Paar. In: *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Samples of Folk Literature of Turkic Tribes Living in Southern Siberia and the Dzungar Steppe]. Pt. 2. St. Petersburg: Imperatorskaya Akademiya nauk. pp. 220–250.
12. Torokova, E.S. & Sychenko, G.B. (eds) (2014) *Milyy Irkyules* [Sweet Irkules]. In: *Khakasskie narodnye skazki (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 33)* [Khakas Folk Tales (Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East. Vol. 33)]. Novosibirsk: Omega print. pp. 205–233.
13. Shulbaev, S.I. (2007) *Akh Khan na belo bulannom kone. Akh pora attyg alyp Akh Khan. Bogatyrskoe skazanie* [Ah Khan on a White-Buckskin Horse. A Heroic Legend]. Abakan: Khakas. knizh. izd-vo. (In Khakas).
14. Domozhakov, N.G. & Manargin, A.K. (eds) (1946) *Aran-chula akh oy attyg alyp Aydolaydanar*. In: *Khakasskiy fol'klor* [Khakas Folklore]. Abakan: Khakas. obl. nats. izd-vo. pp. 3–72. (In Khakas).
15. Dobrov, M.K. (1969) *Khan pozyrakh attyg Khan Mirgen* [Khan Mirgen on a Blood-Red Horse]. In: *Khan Mirgen*. Abakan: KhO Krasnoyar. kn. izd-va. pp. 9–114. (In Khakas).
16. Popov, N. (1884) *Pover'ya i nekotorye obychai kachinskikh tatar* [Beliefs and Some Customs of the Kachin Tatars]. *Izvestiya Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. 20 (6). pp. 645–659.
17. Domozhakov, N.G. & Kokov, I.F. (1951) *Albyuchi*. In: *Alyptyg nymakhtar* [A Collection of Heroic Tales]. Abakan: Khakas. obl. knizh. izd-vo. pp. 13–98. (In Khakas).
18. Tacheeva, T.G. (ed.) (1968) *Akh Chibek Aryg. Alyptyg nymakh* [Akh Chibek Aryg. A Heroic Legend]. Abakan: KhO Krasnoyar. knizh. izd-va.
19. Torokova, E.S. & Sychenko, G.B. (eds) (2014) *Tabanakh matyr*. In: *Khakasskie narodnye skazki (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 33)* [Khakas Folk Tales (Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East. Vol. 33)]. Novosibirsk: Omega print. pp. 375–383.
20. Ivanov, S.V. (1979) *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [The Sculpture of the Altai, Khakass and Siberian Tatars (18th – First Quarter of the 20th Centuries)]. Leningrad: Nauka.
21. Ivanov, S.V. (1978) *Elementy zashchitnogo dospekhov v shamanskoy odezhde narodov Zapadnoy i Yuzhnoy Sibiri* [Elements of Protective Armor in Shaman Clothing of the Peoples of Western and Southern Siberia]. In: Okladnikov, A.P. (ed.) *Etnografiya narodov Altaya i Zapadnoy Sibiri* [Ethnography of the Peoples of Altai and Western Siberia]. Novosibirsk: Nauka. pp. 136–168.
22. Butanaev, V.Ya. (2006) *Traditionnyy shamanizm Khongoraya* [Khongorai Traditional Shamanism]. Abakan: Khakas State University.
23. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Fund 3. List 3. File 119. *Mondan por attyg Pul Talay. Epicheskoe skazanie. Khakasskaya avtonomnaya oblast'* (1939–1940). 149 l. [Mondan por attyg Pul Talay. An Epic Legend. Khakas Autonomous Okrug (1939–1940). 149 P.].
24. Tacheeva, T.G. (ed.) (1963) *Aidolay. Alyptyg nymakh* [Aidolai: A Heroic Legend]. Abakan: Khakas. knizh. izd-vo. (In Khakas).
25. Kokov, I.F. (ed.) (1959) *Ay Mirgen. Geroicheskoe skazanie, zapisannoe po P.I. Sulekova* [Ay Mirgen. A Heroic Legend Recorded From P.I. Sulekov]. Abakan: Khakas. knizh. izd-vo. (In Khakas).
26. Butanaev, V.Ya. & Butanaeva, I.I. (2008) *Mir khongorskogo fol'klora* [The World of Khongor Folklore]. Abakan: Khakas State University.
27. Torokova, E.S. & Sychenko, G.B. (eds) (2014) *Doch' starika* [The Daughter of an Old Man]. In: *Khakasskie narodnye skazki (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 33)* [Khakas Folk Tales (Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East. Vol. 33)]. Novosibirsk: Omega print. pp. 513–515.
28. Subrakova, O.V. (2007) *Yazyk khakasskogo geroicheskogo eposa* [The Language of the Khakas Heroic Epic]. Abakan: Khakas. knizh. izd-vo.
29. Titov, V. (1856) *Bogatyrskie poemy minusinskikh tatar* [The Heroic Poems of the Minusinsk Tatars]. *Vestnik Irkutskogo otdeleniya Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 15. pp. 187–200.
30. Potanin, G.N. (2005) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongoli* [Essays on Northwest Mongolia]. 2nd ed. Gorno-Altaysk: Izd-vo "Ak Chechek".

Received: 08 November 2018