

## МУЗЕЙ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Научная статья

УДК 397+398

doi: 10.17223/22220836/47/18

### **КИР ПАЛЫХ – ВОДНОЕ ЧУДОВИЩЕ И ШАМАНСКИЙ ДУХ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – СЕРЕДИНА XX ВЕКА)**

**Венарий Алексеевич Бурнаков**

*Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия, venariy@ngs.ru*

**Аннотация.** В статье впервые предлагается характеристика образа мифического существа *кир палых* в традиционном мифо-ритуальном комплексе хакасов. Исследование базируется на фольклорных и этнографических источниках. Фольклорные материалы, используемые в данной работе, представляющие собой отрывки из героических сказаний (алыптыг нымахтар), в авторском переводе на русский язык впервые вводятся в научный оборот. В работе проанализированы этимология и сам образ *кир палых* в устном народном творчестве и ритуальной практике хакасов. В ходе исследования автор приходит к выводу о том, что в традиционном сознании народа эта мистическая рыба наделяется сложной и неоднозначной характеристикой. Ее образ синкретичен. Она вмещает в себя ихтиморфные и иные зооморфные черты. В религиозно-мифологических представлениях *кир палых* является воплощением повелителя водной стихии – суг ээзи. Это существо выполняло важную функцию в шаманской обрядности и было широко распространено в ритуальной атрибутике.

**Ключевые слова:** хакасы, культура, верования, шаманизм, фольклор, эпос, образ, знак, *кир палых*, рыба, змей-дракон

**Для цитирования:** Бурнаков В.А. *Кир палых* – водное чудовище и шаманский дух в религиозно-мифологических представлениях хакасов (конец XIX – середина XX века) // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2022. № 47. С. 217–232. doi: 10.17223/22220836/47/18

## MUSEUM AND CULTURAL HERITAGE

Original article

### **KIR PALYKH IS A WATER MONSTER AND A SHAMAN SPIRIT IN THE RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL REPRESENTATIONS OF THE KHAKAS (LATE XIX – MID XX CENTURY)**

**Venariy A. Burnakov**

*Institute of archaeology and ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy  
of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation, venariy@ngs.ru*

**Abstract.** The purpose of the study is to characterize the image of the clergy in the worldview and rituals of the Khakas. In order to achieve this goal, the following tasks were solved: 1) to conduct an etymological analysis of the term “Kir Palykh”; 2) to identify the significance and role of this being in the sacred practice of the Khakass people.

The source base of the research includes folklore and ethnographic materials. Folklore works are epics and myths published in the Khakas language. The excerpts of some of them were first translated into Russian by the author.

The chronological framework of the work covers the end of the XIX – middle of the XX centuries, which is determined by the state and possibilities of the source base on the research topic.

Leading the study is the principle of historicism, when any cultural phenomenon is considered in the development and taking into account the specific situation. The research methodology is based on historical and ethnographic methods – relic and semantic analysis.

As a result of the analysis, the following conclusions can be drawn: 1) in the traditional worldview and folklore of the Khakas, an important place was given to the mythical being kir palykh; 2) an analysis of the etymology of the name and a direct study of its image leads to the conclusion that in the religious and mythological consciousness, kir palykh is endowed with an ichthyomorphic image. She was characterized: a) as a monstrous fish of gigantic size and often identified with a whale; b) the color of the body was designated as “the bay”; c) described in the form of “old / ancient fish”, correlated with a certain entity that appeared in the mythical era of the first creation; 3) in the traditional notions of the Khakas and other Turkic peoples of the Sayan-Altai, kir palykh are often identified with the ker yutpa, a fantastic creature with zoomorphic features, and identified with a dragon serpent. The single chthonic nature of these creatures, the common habitat and similar ritual functions contributed to the syncretization of the image of fish and snake; 4) in the religious and mythological representations of the khakas, kir palykh acted as the embodiment of the spirit of the master of water – sug ezi. The designated deity performed one of the most important functions in the traditional ritual of the people; 5) The water lord was directly associated with the shamanic mysteries, including playing a key role in the process of initiation into shamans. Kir palykh herself was one of the strongest to’ses – the spirit helpers of the shaman. Her image was captured in their ritual paraphernalia – tambourines and costume; 6) she was included in the range of views associated with homemade spirits patrons. Her mystical power found its application in traditional medicine.

**Keywords:** khakas, culture, beliefs, shamanism, folklore, epic, image, sign, kir palykh, fish, dragon serpent

**For citation:** Burnakov, V. A. (2022) *Kir palykh* is a water monster and a shaman spirit in the religious and mythological representations of the khakas (late XIX – mid XX century). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. 47. pp. 217–232. (In Russian). doi: 10.17223/22220836/47/18

Изучение и сохранение культурного наследия каждого народа России и мира в целом является важнейшей задачей этнографической науки. Актуальность обозначенной темы обусловлена нарастающими процессами глобализации, способствующими нивелировке многих черт этнической культуры, в том числе и таких важнейших составляющих, как традиционное мировоззрение и фольклор.

В традиционной культуре хакасов широко распространены образы животных, не только диких или домашних, но еще и фантастических. Многие из необычных существ встречаются в фольклорных произведениях и шаманских мистериях, а также запечатлены в ритуальной атрибутике. Пожалуй, наиболее известным из них является такое сверхъестественное существо, обитающее в водной стихии, как *кир палых*.

Мировоззренческий комплекс хакасов, связанный с обозначенным религиозно-мифологическим персонажем, к сожалению, прежде никогда не ста-

новился объектом специального этнографического исследования. Настоящая статья имеет задачу восполнить этот пробел, что, собственно, и определяет ее новизну.

Целью исследования является характеристика образа *кир палых* в мировоззрении и обрядности хакасов. Для достижения поставленной цели решались следующие задачи: 1) подвергнуть этимологическому анализу термин «*кир палых*»; 2) выявить значение и роль этого существа в сакральной практике хакасского народа.

Источниковая база исследования включает в себя фольклорные и этнографические материалы. Фольклорные произведения представляют собой эпосы и мифы, опубликованные на хакасском языке. Отрывки некоторых из них впервые переведены автором на русский язык.

Хронологические рамки работы охватывают конец XIX – середину XX в., что определено состоянием и возможностями источниковой базы по теме исследования.

Ведущим в исследовании является принцип историзма, когда любое явление культуры рассматривается в развитии и с учетом конкретной ситуации. Методика исследования основана на историко-этнографических методах: 1) пережитков (реликта), позволяющему по остаткам прошлого (в том числе в представленных в мифах и обрядности) сделать вывод о положении вещей в обществе на более раннем историческом этапе; 2) семантического анализа – выявление глубинного смысла конкретного мифологического образа и ритуальных действий, с ними связанных, в культуре изучаемого народа.

### ***Кир палых*: проблема этимологии**

В этнографических и фольклорных источниках отсутствует детальное описание внешности этого мифологического персонажа. Встречаются лишь упоминания, указывающие на его ихтиоморфность и огромные размеры. В традиционных представлениях хакасов он обычно имеет вид гигантской рыбы, о чем, собственно, и свидетельствует вторая составная часть его наименования – *палых*, т.е. ‘рыба’. Обращаясь же к смыслу первого слова – «*кер / кир*», отметим, что в хакасском языке оно обладает обширным семантическим полем. В том числе эта лексема выступает в качестве обозначения некоторых сказочных животных гигантских размеров [1. С. 43; 2. С. 168]. В фундаментальном труде выдающегося тюрколога, академика В.В. Радлова «Опыт словаря тюркских наречий» термин «*кер*» также имеет соответствующий смысл – «чудовище, страшно большой зверь» [3. С. 21 (1083)]. В свете сказанного представляется справедливым вывод П.А. Троякова о том, что из всех представителей хакасского пандемониума за исключением *сүг ээзи* «водяную природу имеет чудовище-рыба» [4. С. 116].

Образ рассматриваемого фантастического животного получил широкое распространение в мифологии других тюркоязычных народов Южной Сибири – алтайцев, шорцев и телеутов. При этом такие глубокие знатоки тюркских языков, как В.И. Вербицкий и В.В. Радлов, перевели наименование «*кер палык / балык*», не иначе как ‘кит’ [5. С. 171; 3. С. 21]. Исходя из чего Г.Н. Потанин констатировал, что «перевод слова *кер-балык* русским „кит“ показывает, что под этим именем в сказках разумелось морское чудовище» [6. С. 682].

В контексте изложенного необходимо обратить внимание и на такое значение слова «кер» в тюркских языках, как ‘натянуть, растянуть, расправить’ [7. С. 50]. Полагаем, что оно имеет прямую связь с предложенной исследователями интерпретацией названия водного существа и определенно указывает на его изначальный смысл. В рассматриваемом ключе термин «кер» имеет отношение к явлению или действию, направленному на увеличение площади, объема или масштаба чего-либо. Очевидно, что подобная ассоциация могла переноситься не только на неодушевленные предметы, но и на конкретных животных, в нашем случае – на рыбу. Поэтому *кир палых* / *кер балык* изначально в мифологическом сознании тюрков естественным образом могла отождествляться с чрезмерно «растянутой» или увеличенной до гиперболизированных масштабов рыбой. И это, прежде всего, относится к ее пасти. В связи с чем В. Суховский, изучая традиционные верования хакасов, совершенно не случайно описывал *кир палых* как «морскую большую рыбу с большим ртом» [8. С. 3]. В телеутской обрядовой поэзии также акцентируется внимание на обозначенной части ее тела. В связи с чем она описывается как «чудовищная рыба с беловатым ртом». Шорцы же называли ее «мужественной (со свирепостью) необыкновенно большой рыбой» [9. С. 227, 243].

Следует выделить и такое значение термина «кер» в тюркских языках, как ‘гнедая’, применительно к цвету или масти животного [5. С. 171; 3. С. 21 (1083–1084); 2. С. 157]. Известный тюрколог и этнограф Н.П. Дыренкова, допуская возможность употребления такой семантики слова, как ‘чудовище’, тем не менее по отношению к рассматриваемому образу все же предпочитала переводить как ‘гнедая’. Исходя из чего название «кер палых» переводилось ею как ‘гнедая рыба’ с примечанием, указывающим на ее огромные чудовищные размеры [10. С. 135].

Вместе с тем вызывает глубокий интерес и такой вариант значения тюркского слова «кер / кир», как ‘старый’ [5. С. 171; 2. С. 168]. В рамках данной интерпретации название «*кир палых*» может быть переведено еще и как «старая / древняя рыба». В мифологической традиции хакасов, вероятно, допускался и такой смысл, определяющий его статус как «архаического существа», появившегося еще в эпоху первотворения. Об этом, например, может свидетельствовать такой ее распространенный эпитет, как «*чиснең хада тасхан, чирнең хада пүткен кир палых*» – ‘расплавленная вместе с медью, созданная вместе с землей рыба кир палых’ [11. С. 60; 1. С. 43].

Можем констатировать, что в настоящей момент применительно к обозначенной ситуации представляется невозможным определить изначальный смысл термина «кер / кир» в традиционном сознании и языке хакасов и других тюркских народов. Вместе с тем рассмотренные варианты семантического значения этого слова, на наш взгляд, не являются взаимоисключающими, а наоборот, непротиворечиво дополняют друг друга и в совокупности вполне приложимы к образу фантастического существа – «*кир палых*».

В религиозно-мифологической традиции тюрков Южной Сибири представлен такой персонаж, как *кер јутпа* (*ютпа, тютпа, йутпа*). Он имел вид драконообразной змеи с двумя или тремя парами ног, длинным расщепленным на конце хвостом и открытой пастью, из которой торчит язык [9. С. 214; 12. С. 212, 262]. До сих пор остается открытым вопрос – является ли *кер јутпа* синонимичным наименованием *кир палых* / *кер балык* либо это вообще

обозначение отдельного вида фантастических существ – олицетворение змея-дракона, обитающего в воде, как полагал С.В. Иванов. Ученый пришел к такому заключению вследствие тщательного анализа ритуальных предметов народов Саяно-Алтая, представленных в различных музейных коллекциях и глубокого изучения шаманских обрядовых текстов [9. С. 214, 243–262]. Отметим, что имеющиеся источники, к сожалению, не позволяют прийти к однозначному выводу об их точной идентификации. Вместе с тем при сравнительно-сопоставительном анализе указанных мифологических образов следует иметь в виду одно важное обстоятельство. Исследования Д. Разаускаса, убедительно представили, что в религиозно-мифологическом сознании многих народов мира образы рыбы и змеи, как правило, устойчиво воспринимаются в качестве хтонических животных. Более того, в определенных ситуациях они не только наделяются общими чертами и функциями, но нередко отождествляются и даже сливаются друг с другом [13. С. 311–317]. Подобную же мысль, правда, не углубляясь в детали, ранее высказал еще и В.Н. Топоров приводит в пример образ библейского чудовища Левиафана. Как известно, он описывается не только в виде дракона, но и рыбы [14. С. 392]. Все же обратимся к более близким – сибирским этнографическим материалам. В качестве примера подобного рода ассоциаций и отождествлений можно привести образ такого демонического персонажа из якутской мифологии, как «особая луо-рыба „источник смерти и несчастий“ („ёлёр ёлюю луо бальга“), имеющая одну голову и два хвоста» [15. С. 38]. Г.В. Ксенофонов, записавший сведения об этом мифическом существе, выдвинул вполне обоснованное предположение о том, что «якутское „луо“ есть пережиток древнетюркского и монгольского – лу, лоу – дракон, мифическое существо» [Там же. С. 277]. Таким образом, в одной фигуре совмещались образы рыбы и дракона (прототипом которого выступает змея). Думается, что подобным же образом дело обстоит с *кир палых* и *кер јутна*. Данное обстоятельство может свидетельствовать о синкретизации изучаемого образа. Правомерность данного суждения может быть подтверждена следующим материалом. В верованиях хакасов представлена такая сакрализуемая фигура, как дух-покровитель овец – *Илгерге*. Он имеет много ипостасей. Его воплощениями выступают рыбы, пресмыкающиеся и земноводные. Поэтому в процессе отправления ему обрядности изготавливались соответствующие сакральные предметы, воссоздававшие образы, обозначенные животными. Вследствие чего покровительствующий дух предстал перед людьми как щука, змея и пр. [16. С. 592, 596].

Необходимо обратиться и к этимологии термина «*јутна*». Корневая основа приведенного слова *јут* / *јут* в тюркских языках имеет много значений. Применительно к обозначенной проблеме наиболее приемлемым является такое его определение, как ‘глотать’ и ‘голодный’ [5. С. 103; 17. С. 256–257]. Добавим и то, что сама же этимология данного термина историческими корнями уходит в древнетюркское время (вторая половина I тыс. н. э.) [18. С. 253]. Слово «*па* или *паа*», согласно материалам В.И. Вербицкого, обозначает – «тот, известный, упомянутый» [5. С. 237]. Исходя из чего слово «*јутна*», вероятно, может быть переведено как ‘тот [кто] голоден’ или ‘тот [кто] глотает’. Указанная семантика этого термина с учетом вышесказанного может свидетельствовать о том, что в традиционных представлениях тюркских

народов *кер јутпа* определенно воплощала собой водное чудовище с огромной пастью, с голодным и ненасытным нутром, способным заглотить практически все, что попадает на его пути. Данная мысль находит свое подтверждение в материалах В.В. Радлова, который приводит характерное его описание: «...верхней губою он хватает за небо, нижней губою он хватает за землю, он Кер-Ютпа, там стоит» [3. С. 21 (1084)]. Не исключено и то, что прототип образа известного сказочного персонажа «чудо-юдо – рыба-кит», способного заглотить целую флотилию, восходит не к мифической русалке, как полагал М. Фасмер [19. С. 528], а к тюркскому морскому чудовищу – *кер јутпа*.

### **Кир палых в сакральных практиках и фольклоре хакасов**

В мировоззрении тюрков Южной Сибири *кир палых* / *кер балык* часто олицетворяет собой духа-хозяина воды – *суг ээзі* (*сугдай* / *талай хан*) либо его сына [10. С. 135; 9. С. 243; 20. С. 98]. Так, по наблюдениям Н.П. Дыренковой, «Кер-палык’ом особенно часто называют хозяина воды в молитвах, в частности при весенних жертвоприношениях» [10. С. 135]. Хакасы в молитвенных призываниях к этому мифическому существу всегда подчеркивали его высокий сакральный статус и выделяли некоторые внешние особенности: «*суг ээзі кир палых – тиңіс сугның түбінде чатхан палыктарның ханы*» – ‘царь всех рыб и хозяин вод кир палых, живущий в глубинах океана’ [1. С. 43]; «*јүс таңмалыг кер палык*» – ‘имеющая три пятна (букв. тамги. – Авт.) гнедая рыба (кит, водяное чудовище)’ [10. С. 135. Перевод Н.П. Дыренковой]. В фольклоре встречаются упоминания о ритуальной практике в отношении этого существа. Так, с целью задобрить повелителя морских глубин – *кир палых* и получить его благорасположение люди ежегодно приносили ему в жертву шестьдесят детей [21. С. 228]. Как дополнение к сказанному уместно привести еще и материалы Г.Н. Потанина. В них имеются следующие сведения: «...в одной минусинской сказке действительно является Киропалак, в море к которому Катай-хан бросает детей Ак-хана; у Радлова дитя женщины Ала-Мангнык брошено в море на съедение Кер-палыку» [6. С. 682].

Сюжеты, связанные с этим фантастическим существом, наибольшее развитие получили в эпическом творчестве хакасов. Так, в богатырском сказании «Алтын Пыркан» один из героев обращается к нему с просьбой как могущественному существу, которому подвластна водная стихия:

«*Сарыг Кан паза кыр-чадыр:*  
 “*Талайдың түбінде чаткан*  
*Кер Палык сыхсын!*”, – *тедір.*  
*Кер Палык судаң сых келді.*  
 “*Но іменең қорығып кырдың?*”  
 “*Імедең қорықпін чарым,*  
 “*Кулун чит парған*”, – *тедір.*  
 “*Талай суға ол кулун кірер,*  
*Сен ол кулунны сырзың!*”  
 “*Чаксы!*”, – *теп, Кер Палык суға*  
*кір парды»*  
*Пу кулун парған, парған*

‘Сарыг Кан еще призывает:  
 “На дне моря лежащая,  
 Кер Палык, выходи!”, – говорит.  
 Кер Палык, [из] воды высунулась.  
 “Чего, испугавшись, [меня] позвал?”  
 “Ничего не боюсь [я],  
 Жеребенок пропал”, – говорит.  
 “[В] воды моря этот жеребенок нырнет,  
 Ты этого жеребенка найдешь!”  
 “Хорошо!”, – сказав [это], Кер Палык в  
 воды погрузилась <...>  
 Тот жеребенок, идя-идя

Ак талайга чет-келді,  
 Көрүп, көрүп, көрүп чадыр.  
 Кер Палык агзын ас-салтыр.  
 Кулун чоктап чадыр:  
 “Сарыг Канның мекезі артыкпа?  
 Кулуннуң сүмези артыкпа?”  
 Кырк канаттыг алтын күскүске  
 Кулун ам кубулду,  
 Ак талайга кіре сегірді,  
 Піјегі Кер Палык мыны сүрдү,  
 Кырк канаттыг алтын күскүс  
 Талайды чоктап чүгүрдү,  
 Талайдың тазын тозы тебінді.  
 Кер Палык аны тутчаңмын, теп,  
 Тас-ла агзына суғунуб-одурду,  
 Мыны четчең кеби чогул,  
 Чет полбады, чат калды»

Белого моря достиг,  
 Смотря-смотря, обозревает.  
 Кер Палык [в это время] пасть раскрыла.  
 Жеребенок говорит [сравнивая]:  
 “Сарыг Кана сила превосходит ли?  
 Жеребенка смекалка превосходит ли?  
 [С] сорока плавниками [в] золотого ленка  
 Жеребенок тотчас превратился,  
 [И в] Белое море прямо прыгнул,  
 Та Кер Палык за ним погналась,  
 [С] сорока плавниками золотой ленок  
 [По] морю в верховья понеслась,  
 Моря камни все пнула.  
 Кер Палык: “его поймаю” – сказав,  
 Лишь камни в пасть заглывала,  
 Ее догнать желания [уже] нет,  
 Не догнала, [и] легла [на дно]”  
 [22. С. 99, 103]. (Перевод наш. – Авт.)

В приведенном материале необходимо заострить внимание на следующем моменте. В фольклорных текстах *кир палых* обычно описывается как существо: «на дне моря лежащая» либо «страшное, громадных размеров чудовище, живущее на дне моря» [22. С. 99; 9. С. 214]. На наш взгляд, совершенно не случайно акцентируется факт ее локализации – дно моря. В традиционном сознании хакасов дно, как и устье реки, устойчиво ассоциируется с потусторонним пространством – Нижним миром. Известный исследователь В.Н. Топоров, изучая образ рыбы в мировой мифологии, пришел к обоснованному выводу о том, что «в общих трехчленных (по вертикали) мифологических схемах вселенной рыбы служат основным зооморфным классификатором нижней космической зоны и противопоставлены птицам как классификатору верхней зоны и (менее отчетливо) крупным животным (часто копытным), символизирующим среднюю космическую зону» [14. С. 391].

В религиозно-мифологической традиции хакасов образ рыбы нередко выступает не просто в качестве олицетворения Нижнего мира, но и как конкретного представителя загробного пространства. При этом поедание рыбой жертвы осмысливается еще и как его ритуальная смерть. Поэтому не случайно то, что в героической эпике хакасов расправа над отрицательными персонажами сопровождается не просто убийством, но еще и бросанием их тел в реку / море. Так, в богатырских сказаниях приводятся следующие описания этого процесса:

«Ах Чібек Арыг, ибіне кіріп,  
 Озыл Арыгны анда тудып алган:  
 – Изебі чох Озыл Арыг,  
 Ам хайдагзың! – тіп турадыр.  
 Ханнаң ханга чөріп,  
 Пигдең тиге чөріп,  
 Көп нимені пілчеңзің,  
 Көп нимені пастаçaңзың! –  
 Озыл Арыгны сыгарып,

‘Ах Чібек Арыг [в] дом вошла  
 [И] Озыл Арыг там схватила:  
 – Могучая Озыл Арыг,  
 Сейчас какая [ты]! – говорит.  
 [От] царя к царю переходя,  
 [От] князя к князю переходя,  
 Много чего знала [ты],  
 Много чего начинала [ты]! –  
 Озыл Арыг [из дома] вытащив,

<p><i>Оттыг талайны көре, Ал чөрібіскен: – Че, хара сагыстыг Озыл Арыг, Арыг, Ах Чібек Арыг көрібіссе, Паза тіріліп, Паза нұт полбинчадарзың! – Озыл Арыгның пазын Ах Чібек Арыг Анда кизе сабысхан, Идін, сөөгін унада кисклеп, Оттыг талайга кире тастаан: – Оттыг талайның палыгы чыылып, Иді-сөөгін чіглеп парыбыссын! Ол палыхтар тарап парза, Иді-сөөгі табылбинчатсын!»</i></p>	<p>Огненное море наблюдая, Схватив увезла [ее]: – Ладно, с черными мыслями Озыл Ах Чібек Арыг взглянула [на нее], Едва ожила [Озыл Арыг], Более не сможешь восстанавливаться [ты]! Озыл Арыг голову Ах Чібек Арыг Там напрочь отрубила, Мясо, кости [ее] вдребезги разрубила, [В] огненное море прямо бросила: – Огненного моря рыбы собравшись, Мясо-кости [ее пусть] съедят! Эти рыбы [когда] рассеются, Мясо-кости [ее пусть] не найдутся [никогда]! [23. С. 159–160] (Перевод наш. – Авт.);</p>
<p><i>«Хуу иней пас-киліп, Хара-Нинчі хысты азыр холдаң, хаап  Хара тас ибдең сыгар-чөрібіскен. Хара талайнаң пора талай піріккен Чирге сөзір-киліп море Анда өдіріп, анда чаттырыбысхан, Өлген сөөгін талайга кире тастабысхан»</i></p>	<p>‘Хуу иней подойдя, Хара-Нинчі деву разведенными руками обхватив,  [Из] черной каменной избушки вынесла. [В место то, где] черное море с серым соединяются [ее] приволичив, Там [ее] убив, там [же] уложила, Мертвое тело [ее] прямо в море закинула’ [24. С. 222–223] (Перевод наш. – Авт.).</p>

Итак, в мифологическом мировосприятии водное пространство олицетворяет собой царство мертвых, а погружение в него и поедание рыбами символизирует окончательную смерть, по крайней мере, в прежнем статусе. Исходя из этого, можно согласиться с глубокомысленным суждением М. Элиаде о том, что «в воде все „растворяется“, всякая „форма“ разрушается, всякое прошлое упраздняется; ничто из того, что прежде существовало, не сохраняется после погружения в воду – никакое очертание, никакой „знак“, никакое „событие“. <...> Вода „убивает мертвого“, окончательно лишая его человеческого состояния» [25. С. 142, 144].

В фольклоре хакасов одним самых главных морских поглотителей людей и животных выступает *кир палых*. Причем в эпических произведениях один из важнейших подвигов богатыря заключается в том, чтобы вызволить некоторых ее жертв на свободу. Так, например, богатырка Ай Хуучын освобождает из чрева чудовища Кир-палых проглоченное им тело Хан-Миргена, а затем оживляет его волшебством [26. С. 468]. Наряду с этим в богатырских сказаниях встречается несколько иной сюжет. В нем герой, четко осознавая то, что может погибнуть, все же намеренно отправляется в нутро этой исполинской рыбы. Так, в эпосе «Албынчі» приводятся соответствующие строки:

<p><i>«Төңіс талай сугның түбіне түзіп, Өліптее-халзам, мага ачырған-халар</i></p>	<p>‘Моря-океана [великой] воды дна достигнув, [Даже если и] умру я, [обо] мне</p>
--	---

<i>Ниме чогуыл &lt;...&gt;</i>	сожалеть будет некому <...>
<i>„Че төңіс талай суға мин кірібізерге“.</i>	„Ладно [давай], в море-океана [великую] воду я войду“.
<i>Анаң айланып Хулатайның оолғы</i>	Затем обернувшись, Хулатая сын
<i>Ікі пілегін чыхчынып, ікі идегін</i>	Обе кисти [свои] обнажив, обе
<i>хыстынып,</i>	полы [свои] подоткнув,
<i>Пас-киліп, төңіс талай суға кире сегірді,</i>	Подошел [к], морю-океану [великой] воде [и] прыгнул [туда],
<i>Ала сортан палых полып чүс-сыхты.</i>	Пестрой щукой-рыбой став, плыть начал.
<i>Иди парып, көріпчетсе:</i>	Так плывя, видит:
<i>Чиснең хада тасхан, чирнең хада пүткен</i>	Вместе с растекавшейся медью, вместе с создававшейся землей
<i>Кірі палых турчададыр.</i>	Кірі палых стоит.
<i>Кірі палыхты көре ле,</i>	Кірі палых завидя,
<i>Өлген ах палых полып,</i>	Мертвой белой рыбой прикинулся
<i>Кірі палыхсар орта кили.</i>	[К] кірі палых прямо приближается.
<i>Кірі палых өлген ах палыхты көр-салды:</i>	Кірі палых мертвую белую рыбу заметила [и подумала]:
<i>Өліг тізе – тіріг осхас,</i>	Мертвой [ее] назвать – [однако] живой подобна,
<i>Тіріг тізе өліг осхас;</i>	Живой [ее] назвать – [однако] мертвой подобна;
<i>Ахсына чит-килгенде,</i>	[Когда] пасти [белая рыба] достигла,
<i>Кірі палых тыныбысхан,</i>	Кірі палых вдохнула [ее в себя],
<i>Ах палых хайда-хайда чачырап пар-түсті.</i>	[Но] белая рыба шустро отскочила
<i>Ах палых кірі палыхты көре</i>	Белая рыба [на] кірі палых глядя,
<i>Пазох киліп одыр.</i>	Опять подплывает.
<i>Кірі палых көр-салды, танып полбин тур:</i>	Кірі палых увидела [ее], не узнав [рассуждает]:
<i>Өліг тізе – тіріг осхас,</i>	Мертвой [ее] назвать – [однако] живой подобна,
<i>Тіріг тізе өліг осхас.</i>	Живой [ее] назвать – [однако] мертвой подобна.
<i>Кірі палых ах палыхты чічең полтыр,</i>	[Раньше] кірі палых белой рыбой питалась [оказывается],
<i>Амды палых ах палыхты чічең полтыр,</i>	[И] теперь белой рыбой питается [оказывается],
<i>Амды чирге хыныбысты;</i>	[И] сейчас [ее] съесть захотела;
<i>Ахсын азып, ахсына кире тартыбысхан»</i>	Рот [свой] раскрыла, [и] в пасть [свою] втянула’

[11. С. 60–61] (Перевод наш. – Авт.).

В мифологическом сознании вхождение эпического героя в воду ассоциируется с таким переходным состоянием, как умирание. Т.В. Цивьян совершенно справедливо отмечает то, что «погружение в воду (утопление) представляет достаточно интересное ответвление мотива река = путь в иной мир, обозначая путь по вертикали» [27. С. 181]. Обращает на себя внимание то, что сам процесс утопления рассматриваемого персонажа в «море-океане»,

сопровождается его метаморфозой в рыбу. Подчеркнем и то, что при встрече с *кир палых* указанный индивид имеет ярко выраженный лиминальный статус – «рыба не мертва и не жива». Именно в таком состоянии герой попадает в пасть *кир палых*. При этом, как точно подмечает Д. Разаускас, в мифологической традиции многих народов «разинутая пасть или глотка (чудовища) – обычный образ преисподней» [13. С. 336]. Возникает закономерный вопрос, с какой целью герой обрекает себя на добровольную смерть? Частичный ответ на него обнаруживаем в высказывании В.Н. Топорова о том, что «рыба выступает как некий эквивалент нижнего мира, царства мертвых (для того чтобы воскреснуть к новой жизни, нужно побывать в нем)» [14. С. 392]. Очевидно, что в обозначенной ситуации речь идет о системе инициации, связанной с переживанием смерти. Суть этого сакрального акта заключается в том, что, достигнув зрелого возраста, юноша (или девушка), для того чтобы стать полноценным членом того или иного сообщества, должен был обязательно пройти через серьезные испытания. Они нередко сопровождались физическими и душевными страданиями. Сам процесс символизировал смерть индивидуума в прежнем статусе и возрождение в новом. Решающее значение при этом имеет активное взаимодействие, а нередко и противостояние с определенным божеством, часто с тотемом – священной фигурой, от которой, по традиционным верованиям, ведет свое происхождение конкретная социальная группа людей. В этой связи В.Я. Пропп совершенно точно указал на следующее обстоятельство: «...чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, нужно быть съеденным этим животным <...> Побывавший в желудке зверя считался побывавшим в царстве смерти, в ином мире, и сам считал, что он побывал там» [28. С. 193, 198]. В нашем случае крайне сложно и даже сомнительно говорить о *кир палых* как о тотемном животном какого-то хакасского *сöк'а* – рода. Все же более правильное видеть в нем олицетворение божества воды – *суг ээзи* (*сугдай хан'а*). Как известно, этот природный гений был одним из самых почитаемых фигур пантеона хакасов и обладал огромной мистической силой. В нем видели могучего покровителя. В данном контексте следует рассматривать и обряд инициации. В результате такого посвящения испытуемый получал сокровенные знания и силы, а нередко еще и новое имя. Становился полноценным воином, охотником или рыболовом и вдобавок получал необходимое снаряжение. Именно эта мысль представлена и в эпосе:

*«Ах палых ахсына ла кіргенде,  
 Ыстінзер кире ўкўс-салган –  
 – Кирі палых чаза тайнап халган.  
 Анда парып, Хулатайның палазы,  
 тура-түзіп  
 Азыр пастыг чыдазым суурып алды;*

*Кирі палыхты аннаң-мынаң сасхлап  
 тур.  
 Кирі палых тапсап тур:  
 “Ноо ниме минің істіме кір-парды?”  
 Хулатайның палазы ахсынзар чагын-  
 киліп,*

‘Белая рыба в пасть [ее только] войдя,  
 Вверх [стремглав] проскочила –  
 – Кирі палых не смогла [ее] разжевать.  
 Далее пройдя, Хулатая сын став  
 собою,  
 [С] двумя наконечниками копье  
 [свое] снял;  
 Кирі палых в разные стороны [изнутри]  
 колоть стал.  
 Кирі палых голосить стала:  
 “Что такое мне вовнутрь вошло?”  
 Хулатая сын, к пасти ближе подойдя  
 [говорит], –

<i>Мин кір-парғам, Адам минің чон хынмаан Хулатай, Ічем минің Ұзут-Арығ, – тидір &lt;...&gt;. – “Төңіс талай суга нога кіргезің?”</i>	Я вошел [в тебя], Отец мой, народом нелюбимый Хулатай Мать моя, Ұзут-Арығ, – говорит <...>. – [В] море-океан [великую] воду, зачем вошел?”
<i>Хулатай палазы чоохтап тур: “Пістің чирде алтыма мұнерге ат чох полча, Арғама кизер кип чох полча;</i>	Хулатая сын говорит: “[В] нашей земле [чтобы] оседлать [для меня] коня нет, [На] спину одеть одежды [для меня] не находится;
<i>Алтыма мұнер ат кілеп килдім,  Арғама кизер кип кілеп килдім”.</i>	[Для себя] оседланного коня просить пришел [я], [Для своей] спины одежду просить пришел [я],
<i>Кірі палых чоохтап тур: “Істімнең сығар ползаң, чоохтап пирем”.</i>	Кірі палых говорит: “[Из] нутра моего [если] выйдешь, [тогда] расскажу [где их найти]”.
<i>Хулатай палазы чоохтапча: “Чоохтап-сөлеп пирзең сығарбын”.</i>	Хулатая сын говорит: “[Если] расскажешь-поведаешь, [тогда] выйду”.
<i>Кірі палых анда чоохтады: “Төңіс талайның түбінде ах хая турчадыр, Ах хаяның істінде, ізік азып кір-парзаң,</i>	Кірі палых [рыба] тогда говорит: “[В] море-океане [великой] воде [на самом] дне белая скала стоит, Внутри белой скалы, дверь открыв, [если] войдешь,
<i>Прай тимінең, прай сүменең</i>	[Там во] всем снаряжении, полностью готовый
<i>Сай харат анда турчадар, Че сай харат син алтан-чөрер ат нимес. Ах хаяның істінде пазох пір ізік турчадар, Кі ізіктіг ах хая ол полар; Кінчі ізігін азып кір-парзаң, Ұс азахтыг чарых тас стол турчадар,</i>	Своенравный черный конь там стоит, Вот только, eigenenравный черный конь для твоей езды на нем не предназначен. Внутри белой скалы еще одна дверь имеется, [С] двумя дверями белая скала эта она; Вторую дверь, отворив, [если] войдешь, [Там] трехногий светлый каменный стол стоит, [На] светлом каменном столе лежит Один край [в] форме луны, другая сто- рона [в] форме солнца Золотой мячик [будет] лежать и светло- белый посох [будет] лежать, Их заберешь.
<i>Чарых тас столның үстінде Пір хіри ай үлгүзі, пір сари күн үлгүзі</i>	[Когда] оттуда вернешься на спину одевать
<i>Алтын меспек чадар паза ах хуу таях чадар, Оларны алып аларзың. Анаң айлан-килзең арғаңа кизер</i>	[С] девятью пуговицами белый доспех [для тебя предназначенный] стоит, Его надев, золотой мячик в карман [себе] положив,
<i>Тогыс мархалыг ах хуу хуях турчадар,  Аны кизіп, алтын меспекті ізебіңе сугып,</i>	

<i>Ах хуу таяхты таянып сыгарзың,</i>	[На] светло-белый посох опираясь, [ты] выйдешь [оттуда],
<i>Сай харатты чидініп, анда сыгарзың,</i>	Своенравного черного коня [за повод], прихватив, тогда выйдешь,
<i>Ах хуу таяхты алтын меспекнең игебіссең,</i>	[Если] светло-белый посох золотым мячиком потрешь,
<i>Алып ах пүүр тура түзер,</i>	[Тогда] богатырский белый волк [пред тобой] появится,
<i>Алып ах пүүрні алтан-чөрерзің.</i>	Богатырского белого волка оседлав, [будешь] ездить.
<i>Ады-солаң Албынчы полар,</i>	[Твое] имя-прозвище Албынчы будет,
<i>Сай харадың – Түн-Хара полар»</i>	Своенравный черный конь [тот] – Түн-Хара будет [называться]’

[11. С. 61–62] (Перевод наш. – *Авт.*).

На наш взгляд, в представленном фольклорном произведении прослеживаются не просто отголоски воззрений об инициационной обрядности, в нем обнаруживаются реликты шаманского посвящения. Подобного рода воззрения о тесной связи образа рыбы с шаманскими практиками широко бытовали у некоторых сибирских народов, например среди якутов. Так, уже упомянутая чудовищная луо-рыба для неопита выступала в роли своеобразной духовной матери, «кормящей его своей слюзью» [15. С. 38]. Об интимной связи кама с указанным водным обитателем свидетельствует и другое якутское религиозно-мифологическое повествование, записанное Г.В. Ксенофонтовым: «Мне приходилось слышать о какой-то средне-вилной шаманке – Алысардаах (от «алысар» – окунь), которая, будто бы, родила рыбу окуня» [Там же. С. 65].

В мировоззрении хакасов и других тюрков Южной Сибири хозяин воды – *суэ ээзі* и хозяин горы – *таг ээзі* являлись одними из ключевых божеств-покровителей шаманов. Согласно традиции, только будущие камы могли получить у них посвящения и принять соответствующих духов-помощников – *төс’ов*. Отметим, что *кир палых*, будучи одной из ипостасей водного владыки, являлась распространенным служебным духом шамана. Она сопровождала и охраняла его во время путешествий по водному пространству. При необходимости выступала даже в качестве транспортного средства [20. С. 98]. Глубокая вера в покровительство *кир палых* нашло свое выражение в том, что телеутские камы в отношении нее использовали такой эпитет, как «крепкий обруч шамана». «„Отправляясь“ в нижний или верхний мир, шаман три раза мысленно опоясывался ею, видя в ее лице сильного спутника, охраняющего от всяких неожиданных опасностей в пути» [9. С. 243].

Как уже отмечалось, образ рыбы, в том числе и *кир палых*, в общей картине мироздания ассоциируется с низом. В микрокосмическом же мировосприятии, в том числе и в связи с распространенным отождествлением космоса с телом человека, рыба обычно соотносится с ногами. По справедливому замечанию Д. Разаускаса, «соотношение со ступней, ногой, помимо всего прочего, объясняет связь рыбы с топтанием, ходьбой, движением, быстротой» [13. С. 307]. Поэтому совершенно не случайно то, что шорские шаманы иносказательно называли духа-помощника *кир палых* не иначе как «ногами моими», «необыкновенной величины средством передвижения» или «лыжами кама» [9. С. 227].

Образ *кир палых* / *кер јутпа* как шаманского духа был запечатлен в ритуальной атрибутике шамана – на бубне (*тјүр*) и в костюме (*хамдых тон*). Изображение этого существа располагалось в нижней части бубна, отождествляемой с соответствующей космической зоной [12. С. 212; 10. С. 183; 9. С. 209–210]. При этом, как отмечал С.В. Иванов, на некоторых бубнах «кер балык рисовался белой краской; внутри него иногда проводился красный зигзаг, означавший „внутренности“» [9. С. 243]. Акцентирование внимания на ее внутренностях, очевидно, не случайно. Данная изобразительная особенность указывает не только на ее пожирающие функции, но, прежде всего, свидетельствует о ней как о существе, имеющем прямое отношение к шаманскому посвящению – поглощению. Шаманисты полагали, что *кир палых* помимо того, что была одним из грозных шаманских духов, эффективно помогала при исцелении от нарывов. «Кер-палык должен был высасывать нарывы и тем самым „облегчать“ страдания больных» [Там же. С. 214]. Соответствующее зооморфное изображение в виде металлических подвесок и фигурных изделий из ткани встречались на шаманском костюме хакасов и других народов Саяно-Алтая [Там же. С. 243, 262]. Помимо того, распространенным явлением у них было изготовление объемных или плоскообъемных изображений из войлока или тканей *кир палых* / *кер јутпа*, выступавших в качестве почитаемых фетишей [29. С. 109].

Итак, изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в традиционном мировоззрении и фольклоре хакасов важное место отводилось мифическому существу *кир палых*. Анализ этимологии наименования и непосредственное изучение ее образа позволяет прийти к заключению о том, что в религиозно-мифологическом сознании *кир палых* наделяется ихтиоморфным обликом. Ее характеризовали 1) как чудовищную рыбу гигантских размеров и нередко отождествляли с китом; 2) цвет тела обозначали как «гнедой»; 3) описывали в виде «старой / древней рыбы», соотносимой с неким прасуществом, появившимся еще в мифическую эпоху первотворения.

В традиционных представлениях хакасов и других тюркских народов Саяно-Алтая *кир палых* нередко отождествляется с *кер јутпа* – фантастическим существом, имеющим зооморфные черты и идентифицируемым со змеем-драконом. Синкретизации образа рыбы и змея способствовали единая хтоническая природа этих существ, общее местообитание и схожие ритуальные функции.

В религиозно-мифологических представлениях хакасов *кир палых* выступала в качестве воплощения духа-хозяина воды – *суг ээзи*. Обозначенное божество выполняло одну из важнейших функций в традиционной обрядности народа. Водный владыка был непосредственно связан с шаманскими мистериями, в том числе играл одну из ключевых ролей в процессе посвящения в шаманы. Сама же *кир палых* являлась одним из сильнейших *тӧс’ов* – духов-помощников шамана. Ее образ был запечатлен в их ритуальной атрибутике – бубнах и костюме. Она была включена в круг представлений, связанных с домашними духами-покровителями. Ее мистическая сила находила применение в народной медицине.

#### Список источников

1. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.

2. *Хакасско-русский словарь*. Новосибирск : Наука, 2006. 1114 с.
3. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб. : Тип-я Имп. Акад. наук, 1899. Т. II. 450 с.
4. *Трояков П.А.* Героический эпос хакасов и проблемы его изучения. Абакан : [б.и.], 1991. 326 с.
5. *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань : Тип-я В.М. Ключникова, 1884. 494 с.
6. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. 2-е изд. Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. 1026 с.
7. *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К», «Қ»*. М. : Языки русской культуры, 1997. 368 с.
8. *Суховский В.* О шаманстве в Минусинском крае. Отдельный оттиск. Казань, 1901. 9 с.
9. *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. М. ; Л., 1955. С. 165–264.
10. *Вода, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтайско-Саянского нагорья* // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб. : МАЭ РАН, 2012. С. 131–188.
11. *Албынчи* (алыптыг ныхмах – героическое сказание) // Алыптыг ныхмахтар (Героические сказания) (На хак. яз.). Абакан : Хак. обл. кн. изд-во, 1951.
12. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 320 с.
13. *Разаускас Д.* Символика рыбы, связанная с нижним миром и смертью // Балто-славянские исследования. XVII. Сб. науч. тр. М. : Индрик, 2006. С. 295–352.
14. *Топоров В.Н.* Рыба // Мифы народов мира. М. : Сов. энцикл., 1988. Т. 2. С. 391–393.
15. *Ксенофонов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск : Север-Юг, 1992. 299 с.
16. *Катанов Н.Ф.* Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. 640 с.
17. *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «Ж», «Ж», «Й»*. М. : Наука, 1989. 292 с.
18. *Древнетюркский словарь*. Л. : Наука, 1969. 677 с.
19. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4 (Т. – Яшур). М. : Прогресс, 1989. 864 с.
20. *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. 253 с.
21. *Катанов Н.Ф.* Сказания и легенды минусинских татар // Сибирский сборник. Приложение к газете «Восточное обозрение», 1887. С. 214–234.
22. *Алтын Пырман* // Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. Ч. II: Поднаречия абаканские (сагайское, койбалское, качинское, кызыльское и чулымское (кюзрик)). СПб. : Императорская Академия наук, 1868. С. 88–136.
23. *Ах Чібек Арыҕ.* Алыптыг ныхмах (Богатырское сказание) (На хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1968. 180 с.
24. *Ах ой аттыг Алып хан* (алыптыг ныхмах – героическое сказание) // Алыптыг ныхмахтар (Героические сказания) (На хак. яз.). Абакан: Хак. обл. кн. изд-во, 1951. С. 159–234.
25. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. 488 с.
26. *Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин*. Новосибирск : Наука, 1997. 479 с.
27. *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира: Исследования по структуре текста. М. : Индрик, 1999. 376 с.
28. *Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2009. 332 с.
29. *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л. : Наука, 1979. 195 с.

### References

1. Butanaev, V. Ya. (1999) *Khakassko-russkiy istoriko-etnograficheskiy slovar'* [Khakass-Russian Historical and Ethnographic Dictionary]. Abakan: [s.n.].
2. Subrakova, O. V. (ed.) (2006) *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakass-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Nauka.
3. Radlov, V. V. (1899) *Opyt slovarya tyurkskikh narechiy* [The Experience of Dictionary of Turkic Dialects]. Vol. 2. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.

4. Troyakov, P.A. (1991) *Geroicheskiy epos khakasov i problemy ego izucheniya* [The heroic epos of the Khakas and the problems of its study]. Abakan: [s.n.].
5. Verbitskiy, I.I. (1884) *Slovar' altayskogo i aladagskogo narechiy tyurkskogo yazyka* [Dictionary of the Altai and Aladagan Adverbs of the Turkic language]. Kazan: V.M. Klyuchnikov.
6. Potanin, G.N. (2005) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on North-West Mongolia]. 2nd ed. Gorno-Altai: Ak Chechek.
7. Sevortyan, E.V. (ed.) (1997) *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie leksicheskie osnovy na bukvy "K", "K"* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Türkic and inter-Turkic lexical bases on the letters "K", "K"]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury.
8. Sukhovskiy, V. (1901) *O shamanstve v Minusinskom krae* [About shamanism in Minusinsk territory]. Kazan: [s.n.]. pp. 1–9.
9. Ivanov, S.V. (1955) K voprosu o znachenii izobrazheniy na starinnykh predmetakh kul'ta u nardo-dov Sayano-Altayskogo nagor'ya [On the meaning of the symbols on ancient objects of worship among the peoples of the Sayan-Altai highlands]. In: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Vol. 16. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences. pp. 165–264.
10. Dyrenkova, N.P. (2012) *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy* [Turks of Sayano-Altai. Articles and ethnographic materials]. St. Petersburg: MAE RAS. pp. 131–188.
11. Anon. (1951) *Albynchii (alyptyg namakh)* [Albynchii. The heroic legend]. In: *Alyptyg namakhtar* [The heroic legends]. Abakan: Khak. obl. kn. izd-vo. pp. 13–98.
12. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanizm* [Altai Shamanism]. Leningrad: Nauka.
13. Razauskas, D. (2006) Simvolika ryby, svyazannaya s nizhnim mirom i smert'yu [Symbols of fish associated with the lower world and death]. In: *Balto-slavyanskije issledovaniya* [Baltic-Slavic Studies]. Bol. 17. Moscow: Indrik. pp. 295–352.
14. Toporov, V.N. (1988) *Ryba* [Fish]. In: Tpokarev, S.A. (ed.) *Mify narodov mira* [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow: Sov. entsikl. pp. 391–393.
15. Ksenofontov, G.V. (1992) *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism. Selected Works (Publications 1926–1929)]. Yakutsk: Sever-Yug.
16. Katanov, N.F. (1907) *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov: (Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V. V. Radlovym)* [The dialects of the Uriankhians (Soyots), Abakan Tatars and Karagas: (Samples of the folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov)]. Vol. 9. St. Petersburg: [s.n.].
17. Sevortyan, E.V. (ed.) (1989) *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie leksicheskie osnovy na bukvy "Ж", "Zh", "Y"* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Türkic and inter-Turkic lexical bases on the letters "Ж", "Ж", "Й"]. Moscow: Nauka.
18. Nadelyaev, V.M., Nasilov, D.M., Tenishev, E.R. & Shcherbak, A.M. (1969) *Drevnetyurkskii slovar'* [Old Turkic Dictionary]. Leningrad: Nauka.
19. Fasmer, M. (1989) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. Vol. 4. Moscow: Progress.
20. Butanaev, V.Ya. (2006) *Traditsionnyy shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Hongorai]. Abakan: KSU.
21. Katanov, N.F. (1887) *Skazaniya i legendy minusinskikh tatar* [Tales and Legends of Minusinsk Tatars]. In: *Sibirskiy sbornik. Prilozhenie k gazete "Vostochnoe obozrenie"* [Siberian collection. Supplement to the newspaper "Eastern Review"]. Vol. 25. pp. 214–234.
22. Anon. (1868) *Altyn Pyrkan* [Altyn Pyrkan]. In: Radlov, V.V. (ed.) *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungar steppe]. Vol. 2. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences. pp. 88–136.
23. Anon. (1968) *Akh Chibek Aryz. Alyptyg nymakh*. Abakan: KhO Krasnoyarsk. kn. izd-va.
24. Anon. (1951) *Akh oi attyg alyp Alyp khan (alyptyg nymakh). Alyptyg nymakhtar*. Abakan: Khak. obl. kn. izd-vo. pp. 159–234.
25. Eliade, M. (1999) *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays on Comparative Religion]. Moscow: Ladomir.
26. Korogly, Kh.G. (ed.) (1997) *Khakasskiy geroicheskiy epos: Ay-Khuuchin* [The Khakass heroic epos: Ai Khuuchin]. Novosibirsk: Nauka.
27. Tsivyanyan, T.V. (1999) *Dvizhenie i put' v balkanskoj modeli mira: Issledovaniya po strukture teksta* [Movement and path in the Balkan model of the world]. Moscow: Indrik.

28. Propp, V.Ya. (2009) *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical roots of a fairy tale]. Moscow: Labirint.

29. Ivanov, S.V. (1979) *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [The Sculpture Altai, Khakas and Siberian Tatars (the 18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad: Nauka.

***Сведения об авторе:***

**Бурнаков В.А.** – старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: venariy@ngs.ru

***Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the author:***

**Burnakov V.A.** – Institute of archaeology and ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: kseniyakr@yandex.ru

***The author declares no conflicts of interests.***

*Статья поступила в редакцию 19.04.2019;  
одобрена после рецензирования 03.02.2020; принята к публикации 30.08.2022.*

*The article was submitted 19.04.2019;  
approved after reviewing 03.02.2020; accepted for publication 30.08.2022.*