

В. А. Бурнаков

«ЗМЕИНЫЕ СЮЖЕТЫ» В ФОЛЬКЛОРЕ ХАКАСОВ

Фольклор, как явление народной культуры всегда входил в предметную область этнографии. Обрядовая поэзия, сказки, мифы в полной мере не могут быть объяснены вне этнографического контекста. В фольклорных произведениях при помощи этнографических данных могут быть выявлены архаические представления и реликты религиозно-магических практик, бытовавших в прошлом. В статье впервые на хакасском материале дается аналитический обзор фольклорных сюжетов, связанных со змеей. Делается вывод о том, что в культуре хакасов образ змеи был наделен сакральностью. Эта рептилия возводилась в ранг почитаемых духов-покровителей. Она имела прямое отношение к представлению о времени и календарной обрядности. Была тесно связана с культом природных объектов, в частности с почитанием гор, воды и воплощала идею плодородия. Змея, как представитель мира хтонических существ, наделенная огромной мистической силой, была включена в ритуалы инициации. В рассмотренных фольклорных материалах выявлены сведения об этнической истории и культурных связях коренных народов Южной Сибири. Змея для некоторых хакасских родов воспринималась в качестве тотема. Посредством змеиной символики в фольклоре был представлен процесс межэтнического взаимодействия кетоязычных аринцев с хакасами. В дальнейшем, в силу исторических причин, в том числе межэтнического взаимодействия с другими народами, образ змеи подвергся существенному переосмыслению и утрате многих архаических черт. В связи с чем, в фольклоре он уже наделяется преимущественно негативной коннотацией.

Ключевые слова: хакасы, фольклор, мировоззрение, образ змеи, дух-покровитель, обрядность.

Змея (хак. *чылан*) является одним из самых распространенных персонажей в мировом фольклоре. Важное место ей отводится и в устном народном творчестве хакасов. При этом образ змеи, часто предстает в совершенно различных ипостасях. Восприятие рассматриваемого существа варьируется – от благодетельного и почитаемого божества до зловредного существа. В связи с чем, в народе с ней традиционно связано множество поверий и примет. В фольклоре обнаруживается целый комплекс воззрений и ритуальных практик в отношении этого пресмыкающегося уходящий своими корнями в архаическое прошлое.

Целью данной статьи является рассмотрение «змеиных сюжетов» в хакасской фольклорной традиции и выявление в них мировоззренческих оснований. В качестве источниковой базы выступают произведения сказочного и мифологического жанров, а также шаманские молитвы, зафиксированные у хакасов в XIX–XX столетиях.

Первую сюжетную группу о змее (I) составляют фольклорные произведения, в которых представлена ее связь с такой мировоззренческой категорией, как «время». В мифологическом сознании многих народов образ свернувшейся в кольцо змеи устойчиво ассоциируется с цикличностью и неизменным круговоротом природных явлений – сменой дня и ночи, времен года и др. Не стали исключением и хакасы. Обращает на себя внимание то, что в хакасском языке термины «год» (*чыл*) и «змея» (*чылан*) (Хакасско-русский, 2006: 1017) являются не только однокоренными, но и образуют единый семиотический ряд. В культуре рассматриваемого народа Новый год обозначается термином «*Чыл Пазы*» – ‘букв. Голова года’. Имеются основания полагать, что семантически слово *чыл* могло восходить к *чылан*. Сокращение указанной лексемы до ее современной формы, очевидно, произошло в результате фонетического изменения – стяжения. Отметим, что подобное явление в хакасском языке нередкость. Исходя из чего, в культуре хакасов изначально указанный хронологический отрезок мог обозначаться не иначе, как «*Чылан Пазы*» – ‘Голова змеи’ и осмысляться в качестве важнейшей точки отсчета нового витка времени. Отметим, что в народе до сих пор широко бытует крылатая фраза «*Чылан пазы кӱдӱрзе, наа чыл насталча*» – ‘[Когда] змея поднимает голову, [тогда] Новый год

наступает'. Аналогичные ассоциации о «змее – времени», соотносимой с отправной точкой традиционного календаря и знаменующей возрождение жизни и начала нового цикла в природе, были также зафиксированы и у шорцев – народа, имеющего тесные генетические и культурно-исторические связи с хакасами. Так, в процессе ритуала при обращении к божеству земли произносились следующие слова:

«Шок, шок, шок!
Мать земли Памгара,
Вершина года повернулась,
Голова змеи загнулась,
Текущая вода зашумела (быстро потекла)»
(Вода, 2012: 164.).

Празднование хакасского Нового года проводилось весной, в день весеннего равноденствия – 21–22 марта. В народе было поверье, что в указанное время змеи, кроме того, что поднимают к небу свои головы, еще и меняют свои шкуры, чем дают дополнительный импульс для обновления жизни в природе. Данная мысль представлена в одной из шаманских молитв, произносимой в обозначенной ситуации:

«Повернулся (ко мне) конец месяца!
Подвинулся (ко мне) конец года!
Снялась одежда змеи!»
(Катанов, 1907: 488).

У хакасов, как и у других народов Южной Сибири, образ змеи был запечатлен также в качестве наименований одного из годов – *Чылан чылы* в двенадцатилетнем животном цикле традиционного хакасского календаря – *Мүчел* (Хакасско-русский, 2006: 260, 1017).

Идея семантической взаимосвязанности образов змеи и времени в завуалированном виде представлена и в сказках. В некоторых произведениях перемещение рассматриваемого пресмыкающегося по земле символически соотносится с непрерывным ходом времени. Так, в сказке «О рыбе-подкаменнике и змее» отмечается то, что змея в процессе своего длительного передвижения по горе сама не заметила, как состарилась (Катанов, 1907: 327). В фольклоре нередко указывается то обстоятельство, что змея в отличие от остальных обитателей животного царства, имеет продолжительный срок жизни. Следствием долгожительства является обретение ею большого житейского опыта и мудрости. В связи с чем, отдельные исследователи совершенно не случайно отмечали, что «змея у тюркских племен считается обыкновенно мудрою» (Катанов, Роганович, 1897: 4). Были убеждены, что помимо высокого интеллектуального потенциала, ей присуща еще и тонкая и внимательная наблюдательность. Такого рода представления, вероятно, возникли из-за зоологических особенностей этой рептилии. Как известно, змеи не имеют век, но при этом их глаза прикрыты прозрачной защитной кожицей, вследствие чего змея не моргает, и ее взгляд воспринимается, как пристальный и даже – гипнотический. Данная биологическая особенность, очевидно, способствовала распространению религиозно-мифологических представлений о том, что змея все видит и знает. В сказочной прозе подобные суждения выражены в стремлении змеи «всех поучать и находить во всех недостатки». Именно в подобном ракурсе она представлена в сказке «Змея и щука» (Змея, 1958: 3–4). Вместе с тем, в рассматриваемом произведении выявляется ее противоречивая внутренняя сущность. У нее алчный характер и зачастую она совершает неподобающие и во многом расходящиеся с ее словами поступки. Перенесение на образ змеи соответствующих негативных черт характера, свойственных отдельным людям, находит свое отражение в известной народной поговорке – «*Чылан игірін пілінмес*» – ‘Змея не признает своей кривизны’ (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 256).

Вторую сюжетную группу о змее (II) образуют варианты сказок об охотнике¹ и змее (Кузнецова, 1892: 36–45; Катанов, 1897: 7–8; Катанов, 1907: 361–363; Пайнаң, 1956: 113–115; Арап, 1975: 81–84). Суть данного произведения сводится к следующему. Охотник отправляется в тайгу на промысел. По дороге он встречает змею, которая сердечно взывает к состраданию и просит спасти ее от неминуемой гибели. По одной версии опасность исходит от стремительно распространяющегося лесного / степного огня (пала), по другой – ее жизни угрожает большой камень, намертво ее придавивший, иногда эти угрожающие тенденции совмещаются. За свое спасение змея обещает щедро отблагодарить охотника. Тот соглашается и кладет змею за пазуху. Однако, в тот момент, когда угроза уже миновала, змея вместо благодарности обвиняется вокруг шеи своего спасителя и начинает его душить. Вдобавок к этому еще намеревается нанести ему смертоносный укус. Объясняя свое поведение, она утверждает, что в реальной жизни «за добро платят злом» (*чахсыны чабалнаң нандырчалар*). В критический для человека момент тому все же удается уговорить змею отсрочить злодеяние. Они договариваются о том, что змея совершит убийство, но только лишь при одном условии. Согласно ему, они оба обязаны пройти через «три суда». Обозначенная процедура выражается в следующем. Первые три персонажа, повстречавшиеся им на пути, исходя из своего жизненного опыта, должны подтвердить или опровергнуть озвученное змеей утверждение. В случае же подтверждения ползучая хищница, не изменяя своим принципам, может спокойно убить человека. В ходе развития сюжета, им повстречались старые и больные животные – лошадь² и собака. Отвечая на заданный вопрос, они посетовали на свою тяжелую долю и черную неблагодарность со стороны людей, которым они долго и верно служили. Выяснилось, что, когда животные, состарились и уже не могли полноценно выполнять свои рабочие функции, хозяева выгнали их прочь. В итоге, лошадь и собака примером своей жизнью подтвердили тезис о том, что за добро платят злом. Третьим судьей оказалась лиса. Она, объективно оценив ситуацию, принимает сторону человека и стремится ему помочь. Лиса просит охотника и змею воссоздать исходную картину, произошедших событий. В процессе чего она делает намек человеку, как расправится со змеей. И тот, воспользовавшись обстановкой, по одной версии – тут же убивает рептилию палкой / ружьем, по другой – оставляет ее под камнем, и тем самым обрекает ее на верную гибель. Дальнейшее развитие событий, уже связано с лисой и также имеет свои вариации. По одной версии она спокойно покидает место, произошедших событий, по другой – человек делает попытку ее застрелить, но она благополучно скрывается, в третьей – он все же убивает хищницу и тем самым подтверждает изначально провозглашенный змеей тезис о том, что «за добро платят злом». В одном из вариантов этой сказки в ее заключительной части отмечается, что воздействие змеи на охотника все же не прошло бесследно. В результате контакта с ней он обрел дар понимать язык всех животных и пр. Вместе с тем он должен незыблемо блюсти одно условие – появившиеся у него сверхъестественные способности сохранить в глубокой тайне от людей, иначе ему грозит неминуемая смерть. По возвращении домой, он нарушает это требование – рассказывает любопытствующей супруге о своих необычных возможностях, за что и расплачивается жизнью (Катанов, 1907: 363).

Аналогичной по смыслу, но с несколько иным вариантом развития сюжета и действующими персонажами является сказка про пастуха и змею. Она также имеет несколько версий (Там же: 454–456; Түптестірөс, 1956: 111–112 и др.). Основная ее повествовательная канва сводится к следующему. Пастух во время выпаса скота встречает змею, придавленную большим камнем и взывающую к нему о помощи и обещающую за это щедро отблагодарить. Он высвобождает ее. Змея с утверждением того, что «за добро добром не платят» жалит его в голову, а в завершении еще и пронзает ее насквозь. Однако человек не погибает. Более того,

¹ В некоторых вариантах этой сказки конкретизируется имя охотника – Арап. В других же, главным действующим лицом выступает не охотник, а бай – богач, отправившийся в тайгу с ружьем.

² Иногда упоминается сломанное колесо от телеги – предмет, семантически связанный с образом лошади.

он обретает способность понимать язык животных и духов. Как и в предыдущей сказке, на него налагается запрет рассказывать о своем даре кому-либо, иначе он умрет. Герою, несмотря на возникшие искушения, все же удается сохранить обет молчания о внезапно появившихся у него сверхъестественных возможностях. Между тем он извлекает для себя максимальную пользу из дарованных ему магических сил, вследствие чего обретает благополучную жизнь и материальный достаток (Катанов, 1907: 454–456). В другом варианте этой сказки пастух засыпает на пастбище. И во время сна его в голову кусает змея. В остальном, несмотря на некоторые новые детали, сюжет повторяется (Түптестірӧс, 1956: 111–112).

В рассмотренных фольклорных произведениях образ змеи, как может показаться, характеризуется преимущественно сквозь призму моральных оценок: хорошего и дурного, добра и зла, приемлемого и неприемлемого и т. д. При этом обозначенная рептилия изображается в качестве злейшего нарушителя ключевых этических норм – «за добро платит злом». В связи с чем, ее поведение в полной мере может быть оценено таким эмоциональным и широко распространенным выражением, как «пригреть змею на груди». Оно, как известно, обозначает неадекватное с моральной точки зрения поведение человека, в ответ на проявленную к нему доброту и заботу. Более того, образ змеи в данном контексте может быть интерпретирован в качестве яркого символа обмана, коварства и предательства. Отметим, что данная ее характеристика в традиционных представлениях хакасов, действительно имеет место быть. Вместе с тем, укажем и на то, что подобное оценочное суждение, очевидно, является привнесенным из другой культуры и стадильно относится к более позднему времени. На формирование подобной характеристики образа змеи в значительной мере повлияло христианство, которое к концу XIX в. окончательно утвердилось среди хакасов. Обратим внимание на то, что в обозначенном вероучении, как известно, змея или змей-искуситель выступает зримым воплощением Сатаны и олицетворяет злые силы с характерными для них отрицательными качествами – лживостью, лукавством, злонамеренностью и пр. Данные мировоззренческие установки налагались на уже существующие представления и во многом способствовали дополнению и даже переосмыслению многих черт образа рассматриваемого пресмыкающегося в сознании коренных жителей.

Вместе с тем, следует отметить и то, что в мировоззрении и фольклоре хакасов змея все же не является символом абсолютного зла. Из рассмотренных произведений видно, что ее активность не ограничивается лишь черной неблагодарностью и подлым злодейством. Более того, обнаруживается факт того, что змея еще и благодетельна. Посредством ее воздействия, внешне проявляемого в виде угрожающего акта – обвития вокруг шеи человека и его удушения, а также укуса в голову и пр., тот приобрел сверхъестественные способности, главным образом, всеведение. Так, у него появилась возможность понимать язык животных и пр. Обращает на себя внимание то, что переданное змеей сокровенное знание для его носителя несет в себе еще и потенциальную опасность. Избежать ее можно лишь при непреложном соблюдении ключевого условия – запрете рассказывать о нем кому-либо. Это свидетельствует о эзотеричности полученных знаний. Человек, строго следуя этому правилу, обретает обширные материальные блага и кардинально улучшает качество своей жизни. Данное обстоятельство определенно указывает на то, что в мифологическом сознании хакасов змея воспринималась в качестве сакрального существа, наделенного огромной мистической силой. Полагали, что оно осуществляет тайные посвящения и способно оказывать судьбоносное воздействие на человека. В связи с чем, в рассмотренных сказочных сюжетах может быть выявлен целый пласт религиозно-мифологических воззрений о змее, связанный с представлением о жизни и смерти и плодородии.

В традиционном мировоззрении народа указанными магическими возможностями обладали, как духи-покровители высокого ранга, так и божества. Обратим внимание на то, что переданная человеку способность понимать язык животных, очевидно, является реминисценцией представлений о змее, как о воплощении священной силы, тесно связанной с миром дикой природы и имеющей отношение к духу-хозяину леса / тайги. В дополнение к этому еще и

свидетельствует о практиках ритуального взаимодействия человека со змеей в прошлом. Известный исследователь В. Я. Пропп, проанализировав образ змеи в мировом фольклоре, пришел к обоснованному выводу о том, что многие сказочные сюжеты, связанные с этой рептилией, своими историческими корнями восходят к представлению о ней, как о священном животном – тотеме (Пропп, 2009: 191–193). Как известно, в архаических культурах змея имела прямое отношение к обрядам инициации. Обозначенные ритуальные действия были напрямую связаны с идеей смерти и возрождения. И змея, как хтоническое животное было одним из самых значимых участников этого сакрального процесса. Полагали, что в ходе мистерии она умерщвляла и проглатывала посвящаемого и тем самым приобщала его к сфере священного. Причем со временем натуралистические представления о поглощении подверглись значительной трансформации и в большей мере приняли символические формы. В. Я. Пропп по этому поводу отмечал: «так, пребывание в желудке сменяется пребыванием в гнезде или логовище или обвиванием змея или змеи вокруг героя или героини» (Пропп, 2009: 193). Добавим, что символической заменой проглатывания, мог выступать еще и укус змеи – реалья, зачастую связанная со смертью. В процессе подобного священнодействия человек умирал в одном статусе и возрождался уже в ином. Следствием обозначенной обрядности являлось обретение нефитом магических способностей и удачливости. Все это может свидетельствовать о сакральном посвящении, в котором ключевую роль выполнял образ змеи.

Высокий семиотический статус этого ползучего животного и способы обрядового взаимодействия с ним более четко обозначены в третьей сюжетной группе о змее (III) – вариантах мифа о битве змеиного и лягушачьего царей (Катанов: 1907: 515–521; 1909: 282; Аңчы, 1960: 200–205; Охотник, 2006: 19–22). Основное содержание этого фольклорного произведения сводится к следующему. Молодой мужчина от природы наделен незаурядными охотничьими способностями, главным образом, умением хорошо выслеживать добычу и метко стрелять. Однажды он со своими товарищами (или братьями) отправляется в тайгу на промысел. Увлечшись охотой, он так далеко уходит, что уже и не может найти обратную дорогу. В течение длительного времени блуждает по таежному пространству, безуспешно пытаясь добыть зверя. В определенный момент встречает царя змей (*Чылан хан*)³. Выясняется, что тот посредством волшебства специально завел охотника вглубь тайги и отвел от него всех зверей. Змеиный правитель просит человека оказать ему услугу – застрелить его непримиримого врага – царя лягушек (*Пага хан*) во время их предстоящего финального сражения. Поясняется, что в ходе борьбы лягушка должна превратиться в желтый туман, а змея – в черный. Сражаясь, они плотно переплетутся, и будут непрестанно вращаться словно аркан. В процессе такого ожесточенного единоборства человек должен точно поразить цель. Охотник соглашается и выполняет все, что от него требуется. В итоге глава лягушек оказывается поверженным. Хан змей торжествует победу. Приглашает человека к себе в гости. При этом его жилище – юрта располагается внутри горы. В знак благодарности он предлагает меткому стрелку различные материальные богатства в виде золота, серебра и пр. В какой-то момент неизвестный невидимый доброжелатель осторожно подсказывает ему отказаться от всего и выбрать лишь синего лохматого щенка⁴. Человек следует совету. *Чылан хан* нехотя соглашается с выбором охотника и предупреждает его о необходимости уважительного и бережного отношения к щенку. Мужчина, получив награду, возвращается домой. Он соблюдает все необходимые требования в отношении животного. По прошествии определенного времени, щенок чудесным образом превращается в прекрасную деву и становится супругой героя. Выясняется, что в собачку была превращена дочь царя змей, которую тот, таким образом, хотел укрыть от посторонних глаз. Супруги живут счастливой семейной жизнью. У них рождаются дети. Мужчина при этом становится удач-

³ Царь змей предстает перед ним то в виде большого волосатого человека, то в виде огромной змеи.

⁴ Иногда он описывается, как темный с подпаленным боком и куцехвостый.

ливым охотником. Каждый его уход на промысел сопровождается богатой добычей. Их материальное благосостояние со временем значительно возрастает. Однажды дочь змеиного царя сообщает мужу о том, что хочет навестить родителей и забрать приданное. Причем отмечает, что отправится она к ним не совсем обычным способом – во сне. Поэтому в течение семи дней он не должен ее будить. Охотник по нелепой случайности потревожил жену на шестой день. В результате допущенной оплошности их семья распадается. Супруга, взяв с собой детей, уходит из дома. Она оставляет их в разных местах и те превращаются в реки – Туба, Казыр и Кизир, а сама исчезает (Катанов, 1907: 515–521).

В рассматриваемом мифе, как и в предыдущих произведениях, обнаруживаются сведения о практиках сакральных посвящений. При этом выявляется одна из его форм – заключение брачного союза между человеком и змеей. Помимо того обнаруживаются традиционные представления хакасов о мистической связи указанной рептилии с образом горы. Согласно сюжету, данный природный объект является главной обителью царя змей. Отметим, что в мировоззрении хакасов гора осмысливается в качестве священного плодотворящего центра и ключевого источника жизни. Именно на горах совершались такие важнейшие коллективные обряды жертвоприношения, как *таг тайыг* – ‘жертвоприношение горе’ и *тигир тайыг* – ‘жертвоприношение небу’, основной целью которых было испрашивание благополучия и счастья в жизни людей, а также устранение всевозможных страданий их бытия. Верили в то, что духи гор могли лично призывать на шаманское служение будущих камов и определять их атрибутику, в частности, бубны. На горах большей частью располагались и кладбища, где погребались обычные люди. Поэтому неслучайно, что каждый хакасский *сөөк* (род) имел подобную родовую святыню.

В традиционном мировоззрении хакасов духи-хозяева гор – *таг ээлері* – ‘горные хозяева’ или *таг кизілері* – ‘горные люди’ воспринимались в качестве далеких предков, оказывающих существенное влияние на жизнь и судьбу человека. Верили и до сих пор продолжают верить в возможность заключения брачных отношений между обычными людьми и горными духами. Были убеждены, что для людей, занимающихся охотничьим промыслом, такой брачный союз априори предопределял успех в их профессиональной деятельности и как следствие – обеспечивал им обширные материальные блага. При этом в традиционном сознании народа внешний облик горных духов мог наделяться, как антропоморфными, так и зооморфными чертами. Среди последних наиболее часто встречаемыми были змееподобные существа. Обратим внимание на то, что в рассматриваемом произведении обнаруживается связь змеи с водой. Собственно, топонимическое повествование основывается на этой идее. Змея выступает в качестве матери – прародительницы таких рек, как: Туба, Кизир и Казыр (Катанов, 1907: 515–521).

Четвертую сюжетную группу о змее (IV) формирует сказка об охотнике по имени *Сарыг Азах* (букв. Желтая Нога) (Атыгчы, 1960: 136–140). Основное содержание произведения сводится к следующему. Мужчина отправляется в тайгу на охоту. Преследуя зверя, он забирается в самую ее глубь и оказывается у огромной скалы. У ее подножья обнаруживает двух свившихся змей, которые в течение двух лет находятся в таком состоянии и никак не могут разьединиться. Согласно традиции, он вынимает своей пояс⁵ и бросает его поверх этих пресмыкающихся. После чего они тут же разъединяются. Одна из них вползает под скалу, а вторая располагается на ближайшем широком камне. В знак благодарности оставшаяся змея велит человеку слизнуть из ее рта слюну в виде пены. Тот пробует ее и обретает дар понимать язык животных и видеть невидимых духов. В дальнейшем герой, пользуясь своими магическими способностями, обретает безбедную и счастливую жизнь (Катанов, 1907: 515–521).

В обозначенной сказке опять-таки подчеркивается семантическая связь змеи с образом горы / скалы. Этот природный объект отождествляется не только с местом ее обитания, но и с

⁵ По хакасским поверьям, пояс которым были разделены змеи, обладает магической силой. Он приносит счастье и удачу его владельцу, выполняет функцию оберега, а также в процессе трудных родов помогает женщине быстрее разрешиться от бремени.

тем сакральным пространством, где происходит передача магических сил охотнику. Обряд посвящения символически изображается в виде акта вкушения змеиной слюны. Указанное действие может быть интерпретировано как поглощение змеиного яда, неизбежно влекущее за собой символическую смерть мужчины – представителя профанного мира. Вместе с тем, данный акт в полной мере способствует его «новому» рождению – включенности в сакральный мир природы. Результатом чего является своего рода прозрение – мгновенно появившаяся способность понимать язык животных и иных живых существ.

Пятую сюжетную группу о змее (V) составляют версии сказок об охотнике и змее. Отметим, что основные действующие персонажи – охотник и змея уже были представлены в фольклорных произведениях рассмотренных групп II, III и IV. При этом сюжетная линия (V) значительно отличается от предыдущих. Содержание произведения следующее. Охотник зимой, заблудившись в тайге, случайно попадает в глубокую пещеру, находящуюся в высокой горе / скале. Она является резиденцией или ордой *Чылан хан'а* – змеиного царя. Правитель змей делает человеку предложение перезимовать в пещере, а весной обещает ему помочь вернуться домой. Для того чтобы не погибнуть с голода охотнику предлагается трижды лизнуть белый камень – *ах тас* или *чылан арбызы* – ‘букв. змеиное счастье’. Совершив обозначенные действия, он чудесным образом насыщается. Помимо того, обретает дар понимать язык всех животных. Зимовка проходит в дружеском общении со змеями. Весной змеиный царь вывозит человека на своей спине на поверхность земли – в тайгу. Вместе с тем, он берет с охотника слово, что тот никому не расскажет о произошедшей с ним истории. В противном случае его ожидает смерть. Оказавшись среди тайги, он решил добыть зверя. При этом он был крайне удивлен тем обстоятельством, что зверь каким-то чудом сам шел к нему в руки. В результате чего, домой отправился с богатой добычей. Вернувшись в родные места, он узнает, что именно по нему в этот день люди справляют поминки. Родственники, увидев его живым и невредимым, очень удивились. Обрадовавшись его возвращению, они крепко напоили охотника аракой. Затем стали расспрашивать о его приключении. В состоянии глубокого опьянения он полностью раскрыл свою тайну. На следующее утро, пробудившись и осознав всю пагубность ситуации, он все же решается идти в тайгу на встречу со змеиным царем. При этом берет с собой большой запас араки. Вскоре происходит встреча. Хан змей в гневе из-за нарушенного уговора вначале пытается расправиться с охотником. Тот же, в свою очередь, глубоко и искренне повинившись перед ним, посетовал на то, что был пьян и поэтому не сумел совладать с собой. Он предложил змею выпить араки и испытать ее силу. Тот согласился, и употребил все, что ему принес охотник. Изрядно опьянев, он вдруг проявил свой буйный характер и стал крушить тайгу. Это продолжалось три дня. Затем *Чылан хан* устал и три дня проспал беспробудным сном. Очнувшись, он понял, что происходит с пьяным и простил человека. Охотник же после этого стал очень удачливым. Всегда добывал много зверей. И стал жить в достатке и покое (Охотник, 2006: 22–24).

В представленном произведении опять-таки обнаруживается традиционная концептуальная идея смерти и возрождения. Причем данный процесс, как видно из текста, происходит именно в результате сакрального взаимодействия человека и змеи. Охотник, попав пещеру – нутро горы – сакрального центра, где расположена змеиная орда, по сути, входит в потустороннее пространство. Полное приобщение к обозначенному сакральному локусу и смена мифологического статуса осуществляется лишь тогда, когда он наряду с другими обитателями этого мира – змеями трижды лизнул белый камень – олицетворение змеиной витальности. Я. В. Чеснов совершенно точно отметил тот факт, что образы камня и змеи составляют общемировую универсалию: змеи рождаются из камня, взаимодействуют с ним, контакт с камнем аналогичен укусу змеи (Чеснов, 1993: 75–88).

Пройдя указанное посвящение, получает от змеи сверхъестественный дар – начинает понимать язык животных, а в дальнейшем, как выясняется, и становится удачливым охотником.

В произведении ставится акцент на его статусе «умершего» для профанного мира. Это символически передается в эпизоде, когда его живые родственники справляют по нему поминки. Другим же, не менее важным признаком этого является запрет на повествование о том, что с ним произошло. Семантически это может передано выражением – «покойники не говорят», что еще раз подчеркивает его соответствующее положение.

Шестую сюжетную группу образуют варианты мифа об аринцах⁶, истребленных змеями (VI). Суть повествования заключается в следующем. Молодой человек – представитель многочисленного народа аринцев однажды разрубил змею пополам и тем самым обрек ее на страдания. Она пожаловалась царю змей на данное бесчинство. Глава ползучих описывается как «чрезвычайной величины, с большой головой и золотистым блеском по всему телу». Узнав о произошедшем, он, собрав большое змеиное войско, решил отомстить обидчику змей и всему его окружению. Пресмыкающиеся добрались до реки и попросили перевезти лодочника на противоположный берег, где располагался улус аринцев. Тот, опасаясь за свою жизнь, был вынужден исполнить их просьбу. Царь змей пообещал не трогать этого человека и его родных в обмен на молчание об их визите. При этом велел вокруг юрты кругом рассыпать золы, а также протянуть вокруг нее пестрый аркан. Помимо того лодочнику и его людям было запрещено выходить ночью из юрты. Утром выяснилось, что все односельчане этого человека за исключением его родственников, погублены змеями. С тех пор аринцы стали малочисленным народом (Миллер, 2009: 54–55; Катанов, 1907: 534 и др.).

В рассмотренном произведении образ змеи наделяется чертами врага человека. Его враждебная деятельность направлена не только непосредственно против виновника, но и остальных людей и приводит к гибели многих из них. Вместе с тем, отметим, что рассматриваемое произведение является мифологизированным генеалогическим повествованием об аринцах. В нем в глубоко символической форме нашли отражения исторические события, происходившие в жизни обозначенной этнической группы. Поясним то, что змея выступала в качестве родового символа хакасского *сöök'a Ызыр*, известного в литературе, как «езерский род» (Бутанаев, Торбостаев, 2007: 27). Исходя из чего, в рассматриваемом повествовании под «змеями», очевидно, понимались ызырцы. Под символическим истреблением аринцев змеями, на наш взгляд, следует понимать реальные исторические процессы тюркизации и ассимиляции кетоязычных групп хакасами.

Таким образом, представленный материал позволяет сделать следующий вывод. Змея является одним самых известных и неоднозначных персонажей устного народного творчества хакасов. Ее образ наделяется противоречивой двойственной природой, сочетающей в себе, как положительные, так и негативные черты. В рассмотренных фольклорных произведениях обнаруживается целый комплекс традиционных воззрений, связанных с данным животным. В культуре хакасов образ змеи был сакрализован. В религиозно-мифологическом сознании обозначенная рептилия возводилась в ранг почитаемых духов. Она имела прямое отношение к календарной обрядности и представлениям о времени. Была тесно связана с культом природных объектов, в частности с почитанием гор, воды и воплощала идею плодородия. Тот факт, что наиболее распространенным персонажем «змеиных сюжетов» является охотник, может свидетельствовать о том, что в прошлом данное пресмыкающееся выступало в качестве одного из важнейших элементов промыслового культа. Выполняло функцию духа-покровителя. В связи с чем, змея, как существо, наделенное огромной мистической силой, была включена в ритуалы инициации. При этом для представителей хакасского рода *Ызыр* она воспринималась

⁶ Аринцы / арины – коренной народ Сибири, в прошлом населявший территорию, где в настоящее время располагается г. Красноярск. Они имели кетское происхождение, но к первой половине XVIII в. были полностью оторечены, а позднее ассимилировались среди хакасов и русских (Потапов, 1957: 71–83; История Хакасии, 1993: 144–147).

как тотем. В дальнейшем в результате культурно-исторических причин, в том числе межэтнического взаимодействия с другими народами, образ змеи подвергся существенному переосмыслению и утрате многих архаических черт. В связи с чем, в фольклоре он уже наделяется преимущественно негативной коннотацией.

Список литературы:

- Аңчы чылан хысты алғаны (О том, как охотник женился на девушке-змее) // Хакас чоның кип-чоохтары, нымахтары (Хакасские народные легенды и сказки). На хак. яз. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1960. – С. 200–205.
- Арап и змея // Золотая чаша. Хакасские народные сказки и предания. – Красноярск: Красноярск. кн. изд-во, 1975. – С. 81–84.
- Атыҕчы Сарыҕ Азах (Стрелок по имени Желтая Нога) // Хакас чоның кип-чоохтары, нымахтары (Хакасские народные легенды и сказки). На хак. яз. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1960. – С. 136–140.
- Бутанаев В. Я., Торбостаев К. М.** Офиолатрия // Энциклопедия Республики Хакасия. – Абакан: Изд-во Поликор, 2007. – С. 27–28.
- Вода, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтайско-Саянского нагорья // Н. П. Дыренкова. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. – СПб.: МАЭ РАН, 2012. – С. 131–188.
- Змея и щука // Хайджи Тода. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1958. – С. 3–4.
- История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. – 525 с.
- 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.
- Катанов Н. Ф.** Предания присаянских племен о прежних делах и людях // Записки Русского географического общества. Сборник в честь семидесятилетия Григория Николаевича Потанина, 1909. – Т. XXXIV. – С. 265–288.
- Катанов Н. Ф., Роганович И. П.** К вопросу о сходстве Восточно-тюркских сказок со славянскими. – Казань: Типо-лит-ия Импер. ун-та, 1897. – 16 с.
- Кузнецова А. А.** Шесть сказок минусинских татар // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. – 1892. – Т. XXIII, № 4–5. – С. 36–45.
- Миллер Г. Ф.** Описание сибирских народов. – М.: Памятники исторической мысли. – 2009. – 456 с.
- Охотник и Змей-хан // Мифы и легенды хакасов. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 2006. – С. 22–24.
- Охотник и щенок // Мифы и легенды хакасов. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 2006. – С. 19–22.
- Пайнаң чылан (Богач и змея) // Хакас чоның нымахтары (Хакасские народные сказки). На хак. яз. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1956. – С. 113–115.
- Потанов Л. П.** Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1957. – 308 с.
- Пропп В. Я.** Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2009. – 332 с.
- Түптестірөс ипчі (Любопытная женщина) // Хакас чоның нымахтары (Хакасские народные сказки). На хак. яз. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1956. – С. 111–112.
- Унзвизкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1972. – 312 с.
- Хакасско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Чеснов Я. В.** «Кульť онгонов» или «эффективность символов»? (К интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение, 1993. – № 2. – С. 75–88.

Бурнаков Венарий Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник.

Институт археологии и этнографии СО РАН.

Пр. акад. Лаврентьева, д. 17, Новосибирск, Россия, 634090.

E-mail: venariy@ngs.ru

Материал поступил в редакцию 8 февраля 2019 г.

V. A. Burnakov

«SNAKE MOTIVES» IN KHAKAS FOLKLORE

Folklore as a phenomenon of folk culture has always been part of the subject area of Ethnography. Ritual poetry, fairy tales, myths cannot be fully explained outside the ethnographic context. In folklore works with the help of ethnographic data can be identified archaic ideas and relics of religious and magical practices that existed in the past. In the article for the first time on the Khakas material the analytical review of the folklore plots connected with a snake is given. It is concluded that in the culture of Khakas the image of the snake was endowed with sacredness. This reptile was elevated to the rank of revered patron spirits. The image of the snake was associated with the views about time and calendar rites. It was closely connected with the cult of natural objects, in particular with the worship of mountains, water and embodied the idea of fertility. Snake, as a representative of the world of chthonic creatures, endowed with great mystical power, was included in the initiation rituals. In the considered folklore materials data on ethnic history and cultural relations of indigenous peoples of southern Siberia are revealed. The snake for some Khakas clans was perceived as a totem. By snake symbolism in folklore was submitted to the process of inter-ethnic interaction Arins with the Khakas people. In the future, due to historical reasons, including inter-ethnic interaction with other peoples, the image of the snake has undergone a significant rethinking and loss of many archaic features. In this connection, in folklore, it is already endowed with mostly negative connotation.

Keywords: *Khakas, folk, world, snake, the protector-spirit, ritual.*

References:

- Anchy chylan khysty algany (O tom, kak okhotnik zhenilsya na devushke-zmee) [How a hunter married a snake girl] // Khakas chonnyn kip chookhtary, nymakhtary [Myths and legends of Khakass]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1960. – P. 200–205. (In Khakass.)
- Arap i zmeya [Arap and the snake] // Zolotaya chasha. Khakasskie narodnye skazki i predaniya [Golden bowl. Khakassian folk tales and legends]. - Krasnoyarsk, Krasnoyarsk., book. Publ., 1975. – P. 81–84. (in Russian)
- Atyghi Saryg Azakh (Strelok po imeni Zheltaya Noga) [Shooter named Yellow Foot] // Khakas chonnyn kip chookhtary, nymakhtary [Myths and legends of Khakass]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1960. –P. 136–140. (In Khakass)
- Butanaev V. Ya., Torbostaev K. M.** Ofiolatriya [Ophiolate] // Entsiklopediya Respubliki Khakasiya [Encyclopedia of the Republic of Khakassia]. – Abakan, Polikor Publ., 2007. – P. 27–28. (In Russian)
- Voda, gory i les po vozreniyam turetskikh plemen Altaisko-Sayanskogo nagor'ya [Water, mountains and forest according to the views of the Turkish tribes of the Altai-Sayan Highlands] // Dyrenkova N. P. Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy [Turks Sayan-Altai. Articles and ethnographic materials]. – S-Peterburg, MAE RAS Publ., 2012. – P. 131–188. (In Russian)
- Zmeya i shchuka [Snake and pike] // Khaidzhi Toda [Musician Toda]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1958. – P. 3–4. (In Russian)
- Istoriya Khakasii s drevneishikh vremen do 1917 g. [History of Khakassia from ancient times to 1917]. – M.: Nauka. "Eastern Literature" Publ., 1993. – 525 p. (In Russian)
- Katanov N. F.** Narechiya uryankhaitsev (soiotov), abakanskikh tatar i karagasov: (Obraztsy narodnoi literatury tyrkskikh plemen, izdannye V. V. Radlovym) [Adverbs Uryankhays (Soyots), Abakan Tatars and Karagases: (Samples folk literature of Turkic tribes issued V. V. Radloff)]. – S-Peterburg, 1907. – Vol. 9. – 640 p. (In Russian)
- Katanov N. F.** Predaniya prisayanskikh plemen o prezhnikh delakh i lyudyakh [Traditions of the Sayan tribes about former affairs and people] // Sbornik v chest' 70-letiya G. N. Potanina [Collection in honor of the 70-th anniversary of G. N. Potanin]. – S-Peterburg, V. F. Kirshbaum Publ., 1909. – P. 265–288. (In Russian)
- Kyznetsova A. A.** Shest' skazok minusinskikh tatar [Six Tales of Minusinsk Tatars] // Izvestiya Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva [The bulletin of the Imperial Russian Geographical Society]. – 1892. – Vol. 23, № 4–5. – P. 36–45. (In Russian)
- Miller G. F. Opisanie sibirskikh narodov [Description of the Siberian peoples]. – M.: Monuments of historical thought Publ., 2009. – 456 p. (In Russian)

- Natsional'nyi arkhiv Respubliki Khakasiya (NARKH) [National Archive of the Republic of Khakassia]. Fund 558. Inventory 1. Folder 115 "Materials of the Khakass folklore-dialectological expedition of the Abakan Pedagogical Institute (takhpakhs, songs, poems, fairy tales)". 1959. – 140 p. (In Khakass)
- Okhotnik i Zmei-khan [Hunter and Snake-khan] // Mify i legendy khakasov [Myths and legends of Khakass]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 2006. – P. 22–24 (In Russian).
- Okhotnik i shchenok [Hunter and puppy] // Mify i legendy khakasov [Myths and legends of Khakass]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 2006. – P. 19–22 (In Russian)
- Painan chylan (Bogach i zmeya) [The rich man and the snake] // Khakas chonnyn nymakhtary [Khakassian folk tales]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1956. – P. 113–115. (In Khakass)
- Potapov L. P.** Proiskhozhdenie i formirovanie khakasskoi narodnosti [Origin and formation of the Khakass nationality]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1957. – 308 p. (In Russian)
- Propp V. Ya.** Istoricheskie korni volshebnoi skazki [The historical roots of the fairy tale]. – M.: Labirint Publ., 2009. – 332 p. (In Russian)
- Tuptestiros ipchi (Lyubopytnaya zhenshchina) [Curious woman] // Khakas chonnyn nymakhtary [Khakassian folk tales]. – Abakan, Khakass. book. Publ., 1956. – P. 111–112. (In Khakass)
- Ungvitskaya M. A., Mainogasheva V.E.** Khakasskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo [Khakassky folk poetic creativity]. – Abakan, 1972, Khakass office Krasnoyarsk. Book. Publ. – 312 p. (In Russian)
- Khakassko-russkii slovar' [Khakass-Russian dictionary]. – Novosibirsk, Nauka Publ., 2006. – 1114 p. (In Khakas, in Russian)
- Chesnov Ya. V.** "Kul't ongonov" ili "effektivnost' simvolov"? (K in'erpretatsii magicheskogo lecheniya u abkhazov) ["Cult of ongons" or "character performance"? (To the interpretation of the magical treatment of the Abkhaz)] // Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]. – 1993. – № 2. – P. 75–88. (In Russian)

Burnakov V. A., doctor of History, Senior Researcher.
Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences.
Ave. Academician Lavrentiev, 17, Novosibirsk, Russia, 630090.
E-mail: venariy@ngs.ru