

УДК393+395+397

DOI: 10.17223/22220836/33/2

В.А. Бурнаков

БЫК КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ДЕМОНИЧЕСКОГО НАЧАЛА В ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – СЕРЕДИНА XX ВЕКА)

В статье посредством привлечения обширного корпуса фольклорно-этнографических материалов впервые проанализирован аспект символического восприятия образов быка и коровы в традиционном мировоззрении хакасов в качестве олицетворения демонических сущностей. Большинство из используемых в статье фольклорных источников – отрывков из героических сказаний (альпытыг 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 эти животные наряду с положительными характеристиками имели и отрицательные коннотации. Крупный рогатый скот, исходя из физических и иных характеристик, причислялся к категории существ, напрямую связанных с потусторонним пространством и его обитателями.

Ключевые слова: хакасы, культура, бык, корова, шаманизм, традиционное мировоззрение, фольклор, эпос.

В культуре хакасов большое значение придавалось разведению крупного рогатого скота. Он наряду с другими домашними животными составлял основу материального благополучия и стабильности жизни народа. В традиционном хозяйстве именно от него получали большую часть мясомолочных и иных продуктов. Утилитарная сторона содержания коров и быков нашла отражение в фольклоре преимущественно в положительной коннотации.

В религиозно-мифологическом сознании их образы зачастую переносились в сферу воззрений о космосе и природных явлений. Они ассоциировались с тотемными предками, а также с божествами, дарующими плодородие, и пр. Обозначенные животные были включены в традиционную обрядность, в том числе связанную с жизненным циклом человека. При этом их роль в этом была четко определена и варьировалась от восприятия их в качестве жертвы или ценного дара и до объекта поклонения.

Обозначенная тема привлекала внимание отдельных исследователей [1. С. 55–59; 2. С. 137–148; 3. С. 20–210]. Ими были рассмотрены различные вопросы, имеющие отношение к крупному рогатому скоту, в том числе и их роль в хозяйственной и культовой практике. Была затронута проблема отражения их образа в фольклоре хакасов. Между тем обращает на себя внимание то обстоятельство, что все же не все грани данного явления в равной мере были изучены. Так, слабо освещенным остается такой знаковый аспект быка (коровы), как восприятие его в качестве мифологического персонажа, олицетворяющего собой демоническую силу. Наряду с этим практически незатронутым остался вопрос, касающийся роли указанного животного и его образа в шаманской практике рассматриваемого народа и в целом – традиционных верованиях.

Образ быка в шаманской традиции

В традиционном мировоззрении хакасов образ быка был сакрален и выступал ярким символом мужского начала, созидательной энергии и мощи. В религиозно-мифологическом сознании он наделялся не только признаками физической, но и магической силы, порой таящей в себе определенную опасность для человека. Бык, как полагали, был причастен к сфере иного, сверхъестественного, т.е. к потустороннему миру. Поэтому совершенно не случайно то, что в культовой практике шаманов и воззрениях о демонологических существах это рогатое животное и соответствующий его знаковый код получили весьма широкое распространение.

В верованиях народа глава всех шаманов и одновременно с этим владыка Нижнего мира Адам-хан / Эрлик-хан имел внешность, в которой при внимательном рассмотрении выявляются бычьи черты. Так, например, в одном из его описаний он изображается в виде черного великана с густой, косматой шерстью. На голове у него было два рога. Сзади имелся огромный хвост [4. С. 112]. Имеется основание полагать, что его изображение было представлено на некоторых шаманских бубнах. В связи с этим весьма аргументированной, на наш взгляд, выглядит мысль известного исследователя культовой атрибутики коренных народов Сибири С.В. Иванова. Ученый высказал предположение о том, что «рогатые человеческие фигуры черного цвета, помещенные в нижней части некоторых хакасских бубнов, изображают собою Эрлика-быка» [5. С. 212]. Поясним, что в шаманском мировидении изображение на обозначенной части бубна, как правило, отождествлялось с подземным – Нижним миром. Вдобавок к этому С.В. Иванов в качестве доказательной базы своих суждений ссылается на факт широкой распространенности бычьего образа Эрлик-хана не только среди тюркских, но и иных народов. Так, в религиозно-мифологических представлениях монгольских народов, с которыми хакасы на протяжении длительного периода времени имели прямые историко-культурные и генетические связи, получили распространение идентичные образы. Согласно их воззрениям, глава подземного мира Эрлик-хан (Эрлен-хан / Чойджал) имел тело человека, а голову быка [5, 6. С. 667–668]. Следует заметить, что в мировоззрении тюрков Южной Сибири, и хакасов в их числе, крупный рогатый скот относили к категории животных с «холодным дыханием». Полагали, что по своей природе они принадлежали главе загробного мира Эрлик-хану и наделялись способностью чують и пророчить смерть. Были убеждены, что в той стороне, куда повернувшись и подняв голову они интенсивно вдыхали воздух, должен умереть человек [7. С. 83]. Обозначенные ментальные установки нашли свое отражение и в хакасском фольклоре, согласно которому Эрлик-хан, помимо всего прочего, имел также особое «чудовищного черного быка с тремя рогами», приносящего людям смерть [8. С. 219].

Заметим, что в хакасском шаманизме бычья символика не исчерпывается лишь фигурой Эрлик-хана. Имелись и иные более выраженные образы быка. В культовой практике шаманов он нередко выступал и в качестве одного из сильнейших *тöс'ов* – духов-помощников. В виде этих могучих животных камы нередко совершали свои мистерии и даже вступали в единоборство со своими противниками. Н.Ф. Катанов в своем исследовании привел историю о шамане Топчане. Согласно повествованию он спас жизнь другому хакасско-

му каму – Кечоку. Во время кровопролитной схватки он поразил его врага стрелой. Это произошло как раз в тот момент, когда его соплеменник, будучи в образе черного быка, дрался, бояясь с синим быком – тувинским шаманом [9. С. 282–285; 10. С. 275–276].

В культуре хакасов и других народов образы духов-помощников шамана, как правило, всегда были представлены в их культовой атрибутике [11. С. 164–219]. Известно, что одним из символических значений бубна было восприятие его в качестве транспортного средства, в том числе и ездового животного шамана. Отметим и то, что, собственно, сама кожа, из которого был сделан указанный ритуальный предмет, его же и непосредственно олицетворяла [12. С. 159–182; 13. С. 113–120]. По материалам исследователей, хакасы при изготовлении бубна наряду с другими использовали еще и шкуру домашнего крупного рогатого скота [14. С. 631–633; 5. С. 180]. Исходя из шаманской традиции, на мембрану бубна, как правило, наносились рисунки различного вида духов-помощников шамана и пр. По сведениям Е.К. Яковлева, на обозначенных культовых изделиях наряду с остальными зооморфными, антропоморфными и иными изображениями был представлен и образ быка [15. С. 117]. Восприятие быка в качестве средства передвижения шамана в процессе его камлания приобретало особую значимость во время его путешествий в Нижний мир. В мифологическом мышлении указанное пространство воспринималось в качестве «родной стихии» рассматриваемого животного. Обратим внимание и на то, что в представлениях хакасов не только духи-помощники шамана имели облик крупного рогатого скота, но и некоторые другие потусторонние существа, в том числе и те, которые выделялись своей вредоносной природой. Так, например, в обрядовой поэзии, декламируемой в процессе изгнания злых духов, к ним обращались с такими словами:

«Красным вечером, обрядившись красной коровой,
Подобно корове, не мычите!» [3. С. 210].

В традиционном сознании связь рассматриваемых рогатых животных с иным миром во многом обуславливает их медиативную функцию. В связи с этим в шаманских практиках они нередко выступают в качестве важнейших посредников между людьми и духами. По этнографическим наблюдениям П.Е. Островских, «иной кам для выполнения своего обряда приказывает привязать близ юрты какое-нибудь животное – корову, овцу, доставить ему то или иное растение или змею черную, желтую или серую, – тогда посылаются гонцы» [16. С. 342]. В процессе проведения ритуала изгнания черной души – *харан* из жилища к дверям привязывали черного быка или коня, если умерший был мужчина, а для женщины – телку или кобылицу обозначенной масти [3. С. 152]. Добавим и то, что в религиозно-мифологическом сознании хакасов *tögig* – забитое на похоронах животное (бык – для мужчин и корова – для женщин) нередко осмыслялось еще и в качестве ездового животного, на котором душа умершего отправлялась в загробный мир [17. С. 283–284].

Крупный рогатый скот как олицетворение демонического начала в фольклоре

В устном народном творчестве хакасов бык выступает в качестве ездового животного не только исключительно шаманов и душ умерших людей, но и иных существ. Именно на нем предпочитают перемещаться и некоторые

демонические представители потустороннего пространства. В мировоззрении хакасов и других тюрков Южной Сибири сам владыка Нижнего мира Эрлик-хан ездит на черном / синем быке [18. С. 23]. В связи с этим отметим и то, что в хакасском фольклоре представлен такой безымянный демонический персонаж, как «бородатый старец», имеющий быка [19. С. 213]. Возможно, что под этим завуалированным образом опять-таки скрывается фигура Эрлик-хана. Однако езда на быке не была прерогативой лишь обозначенного персонажа. По хакасским мифам многоголовое чудовище Чилбиген также передвигается на черном или пестром воле с раздвоенными рогами (*азыр муўстиг хара / ала тазын*) [20. С. 187; 21. С. 40].

В мифопоэтическом восприятии мира отведенная быку / корове посредническая функция чрезвычайно сближает их с другим известным медиатором – конем / лошастью. Отсюда, очевидно, совершенно не случайно то, что в фольклорных сюжетах, где демонстрируется волшебство героев, порой встречается метаморфоза «бык – конь». Так, в хакасском героическом сказании «Сарыг-Чанывар» приводится сюжет с подобным превращением:

«Сарыг-Чанывар на воздух вышла,
Сарыг-Чанывар у коновязи
Постояла, будто бы прощаясь
Со своею жизнью богатырской.
Желторогий черный бык покорно
Голову нагнул – она схватилась
За рога, рывком перевернула
Вверх ногами – и предстал пред нею
Красно-золотистый, шестикрылый
Иноходец с золотым копытом» [22. С. 120].

В архаическом мышлении «вредоносный дух» и «враг-иноплеменник» во многом были понятиями тождественными. Поэтому вполне закономерным является то, что в эпических произведениях враги-чужеземцы зачастую наделяются определенными демоническими чертами. Их семантическая близость, главным образом, определяется тем, что своим вторжением как те, так и другие нарушают установленный уклад жизни людей, производят разрушительные и иные вредоносные действия. В данном процессе, помимо всего остального, обращает на себя внимание еще один немаловажный признак, сближающий людей-врагов с миром злых духов. В ходе угона людей в свою страну в качестве транспортных средств они, как и обозначенные сверхъестественные существа, очень часто используют крупный рогатый скот. Так, например, захваченных в плен героев они увозят к себе, усаживая их верхом на быков, или иным способом, но все-таки поверх них:

«Пай Пала абахайны
Палазынаң сыгар килгеннер,
Арыг сіліг Пай Паланы
Ах пуғаа алтандырыбысханнар,
Хадарган чаксы малны
Сүрүн, тебірет турлар
Харагы сіліг чонны

‘Пай Пала красавицу
С ребенком вывели,
Чистую красивую Пай Палу
На белого быка верхом посадили,
Пасущийся лучший скот
Сдвинули-погнали,
С красивыми глазами народ

*Сүрүп, чөр сыхханнар <...>
Пай Пала, абахай чахсы,
Ах пугада чобалып одыр».*

Отправляя-погнажи <...>
Пай Пала лучшая из красавиц,
На белом быке в печали сидит'
[23. С. 103–104. Перевод наш. – Авт.]

*«Ах Алаңхо иней кизини,
Ўс частыг тазынның үстүне ойда чатырып,
Тогыс хулас хаас аргамчынаң палгабысхан,
Хадарган малының соонаңох сүрүбискен».*

‘Ах Алаңхо старушку
На трехгодовалого вола
сверху навзничь положив,
Девяти саженой кожаным
ремнем привязал,
Вслед за выпасаемым ско-
том погнал’

[24. С. 126–127. Перевод наш. – Авт.].

Обратим внимание на то, что в этнографических реалиях крупный рогатый скот у хакасов не использовался в качестве ездовых животных, не говоря уже о том, чтобы их запрягали под седло. Как уже отмечалось, лишь в шаманской практике, а также в похоронной обрядности допускалась мысль о том, что душа умершего может отправиться верхом на быке / корове в мир мертвых. Таким образом, подобный вид передвижения во вражескую землю, описанный в эпосе, в религиозно-мифологическом сознании семантически был равнозначен переходу в иной мир и для уводимых персонажей ассоциировался с их обреченностью на верную гибель.

В традиционных представлениях хакасов обозначенные животные используются обитателями загробного мира не только в качестве транспортного средства, но и по своему прямому назначению. Были убеждены, что души умерших людей, как и при жизни, получают от них молоко. С.Д. Майнагашев в своих материалах привел рассказ о визионере, посетившем мир мертвых и поведававшем людям об их быте. Согласно повествованию, ему удалось побывать в гостях у двух умерших пожилых женщин. В результате этой встречи он убедился в большой значимости этих животных для обитателей загробного пространства. От лица одной из них он привел следующие слова: «У меня и в солнечной стране [во время ее жизни на земле. – Авт.] была одна корова. От этой единственной коровы входящих и выходящих [людей] всех кормила. То добро в этой стране для меня самой добро. Белого молока моей единственной коровы для меня и в этой стране хватает» [17. С. 288–289].

Следует заметить, что и у представителей демонического мира также имелся свой особый вид крупного рогатого скота. Согласно фольклору он назывался *аргыл* или *аргыл аң* – ‘букв. *аргыл-зверь*’ [25. С. 75]. В мифологических представлениях хакасов *аргыл* выступал в качестве дойного скота демонических персонажей. О том, что нечисть получала от этого животного молоко, например, убедительно свидетельствует сетование ведьмы «*Ўс сүрместиг Сарыг хыс*» – ‘*Сарыг хыс* с тремя косичками’ по поводу гибели *аргыл*’а от рук богатыря Хан Миргена, описанное в одном из эпосов:

*«Хан Мирген, адайның сухсүрбе,
Пістің аргыл аңыбысты өдір салгазың.
Аргыл аңның, соонаң неер
Сүт тее испедібіс, –*

‘Хан Мирген, [ты] собачья жажда,
Нашего *аргыл*’а зверя убил.
Аргыл’а зверя, с тех пор [мы]
Молока больше не пили. –

*Иди чоохтабыспинаң
Хола тураа кір чөрібісті».*

Так сказав,
В бронзовый дом вошла'.
[26. С. 58. Перевод наш. – Авт.].

В богатырских сказаниях чужеродная и потусторонняя природа этих животных маркируется соответствующей их локализацией. *Арғыл*'ы обитают на периферии освоенного человеком пространства – в самой гуще непроходимой тайги:

«Піс чуртапчатхан чирде үстүбісте

‘На поверхности земли, где
мы живем,

*Халын чыс тайга турчадыр.
Халын чыс тайганың істінде
Арғыл тіп аң чуртапча».*

Густая дремучая тайга стоит.
В недрах густой непролазной тайги
Арғыл'ом называемый зверь обитает'
[26. С. 38. Перевод наш. – Авт.].

В фольклоре отсутствует однозначное и исчерпывающее описание внешнего облика *арғыл*'а. По сведениям О.В. Субраковой, он имел вид крупного животного наподобие яка [27. С. 40]. Действительно, указание на определенные черты, сближающие *арғыл*'а с образом крупного рогатого скота людей, встречаются в текстах героических сказаний. Так, в одном из них представлено следующее его описание:

«Аннаң андар, тайга аразына кірген,

‘После этого в глубь тайги
въехал,

Арғыл тіп аңның хырина парған.

К арғыл'у называемому зверю
подъехал.

Арғыл теен аң, Хан Миргенні көріп,

Арғыл'ом называемый зверь,
на Хан Миргена взглянув,

Пазын пулган тур, харагын хызарта көріп,

Головой вращает, [от ярости]
до покраснения глаз смотрит,

Ікі мүүзі пулут аразына сала читтинче.

Два рога [его] облака едва не
задевают.

Арғыл аң ахсын азыныбысхан,

Арғыл зверь пасть раскрыв,

Інек чілі, мүўрепче,

Корове подобно мычит,

Адай чілі, улупча».

Словно собака воет'
[26. С. 50. Перевод наш. – Авт.].

Помимо того, образ этого быкоподобного огромного чудовища, обитающего в тайге и обладающего разрушительной вредоносной природой, возможно, нашел свое отражение и в такой форме устного народного творчества, как скороговорки. Отметим то обстоятельство, что они не всегда легко поддаются рациональному осмыслению, но при этом их глубокий символизм и соответствующий ассоциативный ряд, в нашем случае, весьма репрезентативны. В одной из таких скороговорок приводятся строки, из содержания которых могут быть выявлены ключевые знаковые черты образа рассматриваемого животного:

«Тайга ли, тазын, өгіс,
Өгіс ти өлім, чілім».

‘Величиною с тайгу вол, бык,
Величиною с быка гибель, мозг’
[28. С. 54–55].

Добавим и то, что в литературе представлена и иная точка зрения относительно внешнего обличьа этого волшебного животного. Так, В.Я. Бутанаев полагает, что *арғыл* походил на мамонта [29. С. 26].

Арғыл, будучи персонажем, напрямую связанным с враждебным потусторонним миром, и имея соответствующую демоническую натуру, своим присутствием оказывает зловередное влияние на человека и все его окружение. В героических сказаниях он, безусловно, является одним из главных виновников их болезней и смертей. В одном из эпических текстов этот негативный для людей процесс описывается следующим образом:

« <i>Арғыл тiп чабал аңның</i> <i>Мүүзi хайдар-хайдар iзiнче,</i> <i>Аның, iзiшiне тiрiг нiме сыдабинча.</i>	У арғыл’ом именуемого зверя лютого Рога источают очень сильный жар, Этого жара ничто живое не выдерживает.
<i>Пiстiң, малыбыс, чоныбыс тооза</i> <i>Агъырыгъ полып үрепче.</i> <i>Арғыл тiп чабал мүүстiг аңа</i>	Весь наш скот и народ, Больными став, умирает. С <i>арғыл’ом</i> именуемым зверем, имеющим страшные рога,
<i>Сыдачаң алып чох полча</i>	Справится с ним богатыря не находится
<i>Чылытыраанның алтында,</i> <i>Чалбайганның үстүнде».</i>	Под светящимися [этими звёздами] На широчайшей [этой земле]’ [26. С. 38–39. Перевод наш. – <i>Авт.</i>].

В обозначенном тексте акцентировано внимание на том, что именно рога указанного животного представляют наибольшую угрозу для человека и всего его окружения. В мифологических представлениях они являлись сосредоточением сверхъестественной силы и мощи их обладателя. Были убеждены, что в них была локализована и их сакральная сущность – душа. В архаическом мышлении восприятие бычьих и иных рогов во многом определялось их формой и структурой. Они воплощали собой идею сакрального двуединого начала. С одной стороны, острые, колющие и проникающие – они несли в себе фаллическую символику и олицетворяли собой мужское начало. С другой – полые внутри, они символизировали принцип восприимчивости и отображали женскую ипостась.

Добавим и то, что в обрядовой поэзии и эпическом творчестве идея абсолютного единства и крепкой дружбы опять-таки неотделима от образа рогов: «*Инек мүүзi ирикпес хоньхтыгъ полыңар!*» – ‘Будьте в жизни неразлучными как два рога коровы’ [21. С. 338]; «*Инек мүүзi өбре-нанчы поларбыс*» – ‘Рогами коровы мы, друзья, будем’ [19. С. 139].

Мистическая сила рогов в зависимости от природы их обладателей и от конкретных обстоятельств могла быть как благотворной, так и вредоносной. Естественно, что рога демонических существ несли людям разрушительные действия. При этом указанные животные могли быть как с привычными парными рогами, так и трехрогими – явным признаком их чуждой потусторонней природы и важнейшим показателем магического потенциала. В ха-

каском фольклоре негативные явления, возникающие вследствие деятельности этих чудовищ, имеют соответствующую характеристику:

«Так вот, вошел на наши земли громадный пегий бык-пожиратель. Всю тайгу он разбороздил, всю землю сжигает, весь скот пожирает, всех людей уничтожает. Нет сил, чтобы его сломить, нет мощи его укротить и убить <...> Трехрогий бык-чудовище уничтожает всю нашу тайгу. Средний рог золотой у него. От него и пышет огнем и пламенем и все кругом выжигает. Нет никого на свете, кто бы мог одолеть его» [30. С. 157, 162].

«Ехали долго ли, коротко ли, услышали вдали громовой грохот, как будто все рушилось и сокрушалось. Вскоре увидели чудовищного черного быка с тремя рогами. Правым рогом он глыбы каменные выворачивал из-под земли, левым рогом выдергивал с корнями деревья и бросал в сторону. Нижним рогом бороздил землю, оставляя за собой журчащие ручьи. Все содрогнулось вокруг» [8. С. 219].

В мифологическом сознании рога выступают в качестве грозного оружия этих чудовищных быков и вместе с тем они же являются и их самым уязвимым местом. Обычно победа над быком одерживается в том случае, когда богатырь обламывает ему рога. Их утрата для животного равносильна потере сокровенных сил и, конечно же, – души, что неизбежно влечет за собой его смерть. Причем его гибель знаменует собой не только победу над вредоносным началом, но и одновременно способствует возрождению жизни на земле и регенерации всех ее изначальных форм. В фольклорных текстах хакасов так представлено описание этого явления:

«Еще раз взялся Ах Молат за рог и вырвал его с корнем. И тогда только чудовище-бык повалился на землю <...> Как убил это чудовище-быка, так все кругом зазеленело и таежные звери оживились» [30. С. 163].

*«Алып төреен Хан Мирген
Сүскектендiре тоңха тастаан,*

*Пiр мүйүзiн сыы тартхан,
Икiнчi мүйүзiн пазох сыы тартты,*

Арыг тыны мүйүзiн ортызында полтыр.

*Арғыл аң, ол парирып,
Ахсынаң сығара пүргүрген
Хақаннаң өлген хадарған малның,*

*Хара пастыг чонның чулазы-худын.
Өлген мал, чон тооза тiрiл килдi.*

*Азағы чох кiзiлер азахтыг полчалар,
Холы чох кiзiлер холлыг полчалар.
Алып төреен Хан Мирген
Арғыл аңны сизiп турза, аны
Түгенчi там чир алтындагы
Түгенчi үзүттiң оолгы*

‘Богатырем рожденный Хан Мирген
Бросил [арғыл’а], [да так, что тот]
несколько раз отскочил от земли
Один рог выдрал с корнем,
[И] второй рог также вырвал
напрочь,

Сокровенная душа [его] между
дуг рогов находилась.

Арғыл зверь умирая,
Изо рта испустил,
Когда-то умершего [погубленного
им] выпасаемого скота и
Черноголового народа душу-[и] дух.
Умерший скот, [и] народ – все
ожили.

Безногие люди с ногами стали,
Безрукие люди с руками стали.
Богатырем рожденный Хан Мирген
Арғыл’а зверя наблюдая [понял, что],
Последнего слоя подземелья
Последнего үзүт’а сына

<i>Хара палгас сагыстыг,</i>	С мыслями чернее грязи,
<i>Хара аттыг Хара Моос ысхан полтыр,</i>	Чёрного коня [имеющий] Хара Моос, послал [его],
<i>Хадарган малга, хара настыг чонга</i>	Выпасаемому скоту и черноголо- вому народу
<i>Ўредіг-хызыгыс тўзірін.</i>	Падеж-обнищание напустил.
<i>Ўлген-парган маллар, тірілін,</i>	Умерший скот, ожив,
<i>Ўрініскеннең мўјүрезін, парчалар;</i>	Радостно мыча, идёт.
<i>Ўлген кізілер, тірілін,</i>	Умершие люди, ожив,
<i>Ўрініскеннерінең чоғар турған</i>	С радостью вверху стоящему
<i>Худайға ас пазырчалар,</i>	Богу, поклоняются-молятся,
<i>Хан Миргенге көп пазырчалар».</i>	Хан Миргену много кланяются'

[26. С. 51–52. Перевод наш. – *Авт.*].

Мотив борьбы человека с быком, известный в литературе как тавромахия, получил широкое распространение не только в эпических произведениях, но и иных формах устного народного творчества хакасов. Так, например, имел большую известность легендарный персонаж – богатырь Тулджубай, победивший сивого пороза, «от рева которого рушились дома и валились деревья» [31. С. 177]. Следует отметить, что в фольклоре подобное взаимодействие человека и быка нередко могло быть представлено и в более завуалированной форме. Между тем черный цвет животного, а также та среда, в которой он находится – грязь, болото и пр., косвенно может характеризовать его как представителя чуждого мира. Причем контакт героя с быком не обязательно имеет ярко выраженный враждебный и антагонистический характер. Добавим и то, что подобное латентное противостояние не обязательно заканчивается для животного летальным исходом, что, вероятно, может свидетельствовать о переосмыслении данного фольклорного сюжета и о более позднем времени его создания. Между тем взаимодействие между животным и действующим персонажем с применением силы все же происходит. И рога при этом выступают в качестве особой контактной зоны, во многом определяющей дальнейшее развитие событий. В подобных текстах обычно подчеркивается лишь факт превосходства героя над ним. При этом акцент ставится на восхваление его отваги и незаурядных физических данных. Именно данная мысль, на наш взгляд, представлена в следующей мифологизированной быличке:

«Сын богатыря Полчека обладал громадной силой. Однажды он увидел завязшего в грязи черного быка, которого не могли вытащить девять человек. Тогда сын Полчека, одной рукой держась за рога быка, выдернул его из грязи. Слава о его силе распространилась по всей долине Абакана» [31. С. 200].

Мифологические суждения о причастности крупного рогатого скота, и быка, в частности, к «иному» миру во многом основывались на архаическом восприятии их в качестве духов природы, олицетворений ее мощных и неуправляемых стихийных сил, зачастую губительных для людей. И в этом плане он нередко осмыслялся как заведомый и опасный враг человека. Данная мысль получила свое развитие в эпическом творчестве хакасов. В этой связи В.Е. Майногашева совершенно справедливо констатирует факт принадлежности быка «к миру, враждебному герою эпоса» [2. С. 140]. Вполне

обоснованы выводы исследовательницы о том, что для мира противников героя бык воспринимается в качестве тотема-прародителя. Ему поклонялись, к нему обращались за помощью, об этом, например, свидетельствует заклинание демонической женщины, обращенное к Черному Быку в эпосе «Хан-Кичегей»:

*“Хара талайның хазында
Ўзе тутпа тиліг,
Ўзілігчі сырайлыг
Ипчі кізі оорлап-сыхтап тур:*

– Хабырғадаң хаярбин тічензін
Хайди хайбадың?
Пуды тустаң турызарбын тічензін
Нога турыспадын?

‘На берегу великой Черной реки
С очень узкой талией,
С лицом шириной в три пальца
Стояла женщина, рыдала и заклинала:

– Ты обещал помогать.
Почему же не помогаешь?
Ты обещал поддержать.
Почему же не поддерживаешь?’

[2. С. 141; 32. С. 196. Перевод В.Е. Майногашевой].

Отметим тот факт, что в приведенном тексте демоница призывает Черного Быка, обращаясь непосредственно к реке. Представленный сюжет отнюдь не случаен. В мировоззрении хакасов образы быка и воды были семантически и ритуально взаимосвязаны. Воду воспринимали в качестве жизнедательной субстанции, имеющей непосредственное отношение к потустороннему пространству. Как точно подмечает М.И. Боргояков, «в сознании древнего человека образ быка связывался с источником воды, дающим жизнь. В отдельных случаях понятия “бык” и “река” совмещались в представлении древних – бык обитал в воде, в реке» [1. С. 58–59]. Отнюдь не случайно то, что в хакасском языке родник / ключ именуется не иначе как *хара суз* – ‘букв. черная вода’. Известно, что любой источник, как правило, берет свое начало из-под земли или скал. В мифологическом сознании обозначенный локус недвусмысленно указывает на связь воды с миром иным. Согласно архаическим воззрениям, вода выступала не только в качестве входа в Нижний мир, но нередко и сама олицетворяла его. Поэтому совершенно естественным является то, что в эпических произведениях исполинская мощь и жизненная сила быка – представителя иного мира семантически связывается со священными водами:

*«Айга наари өскен ах тасхылның
Аразындагы алтын көл
Ала пуганың арыг күзі полган.
Ала пуга азып өлгенде,
Алтын көл соолып-хуруп,
Ах порчолар өзібіскен».*

‘У белого тасхыла, выросшего до луны,
Посреди [находящееся] золотое озеро
Пестрого быка сокровенной силой было.
Когда пестрый бык, переходя-умер,
Золотое озеро осушилось-высохло,
Белые цветы выросли’

[33. С. 97. Перевод наш. – Авт.].

Взаимосвязь образа воды и мифического быка акцентируется также и тем, что его появление на земле знаменуется буйством речной стихии:

*«Хара талай көділібіскен.
Салгылып, чардаң асчададыр,
Иди пол турганда,*

‘Великая Черная река вздыбилась,
Волнуясь, вышла из берегов,
В это время

<i>Хара талайдаң хара пуға сығып килген.</i>	Из Великой Черной реки вышел Черный бык.
<i>Хара пуганың мўўзи –</i>	Рога черного быка –
<i>Хылыс мўўстиг, чыда мўўстиг.</i>	Рога – меч, рога – копьё.
<i>Хара сынны көре, мустап сарнап килир,</i>	На черный хребет [он] мыча и Ревя идет,
<i>Хатыг чирдең суғ сығара пас килир,</i>	Из твердой земли выдавливается Вода,
<i>Хатыг тастаң от сығара пас килир».</i>	Из твердого камня высекается Огонь’

[32. С. 196. Перевод В.Е. Майногашевой и М.И. Боргоякова].

Причастность образа быка к водной стихии обнаруживается и в других сюжетах. Как уже отмечалось, в одном из фольклорных текстов исполинский черный бык с тремя рогами, бороздя землю, оставляет за собой журчащие ручьи [8. С. 219]. Очевидно, не случайно и то, что оросительные каналы в Хакасии нередко называются еще и как «*пуға чолы*» – ‘дорога быка’ [3. С. 191].

В мифологическом сознании хакасов в ассоциативный ряд, связанный с образами быка / коровы и водного пространства, были включены и некоторые его обитатели, а также животные, имеющие непосредственное отношение к нему. Так, например, в хакасском языке рыба-окунь называется не иначе как *ала пуға* – ‘букв. пестрый бык’ [25. С. 48]. Семиотическая связь образа крупного рогатого скота с водной стихией выявляется также в следующей народной загадке: «Из-подо льда вышел Тадат, а за собою привел корову с телятами (выдра с детенышами)» [9. С. 258]. Данные примеры из устного народного творчества хакасов еще раз подчеркивают тесную взаимосвязь рассматриваемых образов. Между тем в традиционном сознании бык отождествлялся не только с водой, но и с горой.

В мировоззрении хакасов гора несла сложную семантическую нагрузку. Она воспринималась одновременно и в качестве мифической матери-прародительницы и обители далеких предков и покровителей рода, дома и могилы человека и пр. Причем каждый хакасский род – *сөбк* имел собственную святыню – почитаемую гору, на которой отправлял обрядность. С образом горы связывались фундаментальные представления о жизни и смерти человека [34. С. 83–92; 3. С. 31–32; 35. С. 16–42].

В эпических произведениях хакасов гора предстает тем местом, где обитает волшебный бык. Причем обозначенное животное могло олицетворять собой как доброе, так и злое начало:

<i>«Кўнге наари өскен</i>	‘[До] солнца вплотную доросшего
<i>Көк тасхылның төзінде</i>	Синего тасхыла [у] подножия
<i>Читон азыр кўмўс мўўстиг көк пуға</i>	С семьюдесятью ветвями серебряных рог синий бык
<i>Читон инекті ибiрiп чөр.</i>	Семьдесят коров вокруг обходит.
<i>Көрген харағы көс осхас,</i>	Смотрящий глаз [его] подобен [горящему] угольку,
<i>Тынган тынызы чалын осхас.</i>	Выдыхаемое дыхание [его] пламени подобно.

<i>Халын итте чігі чоғыл, Хатыг сөдөкте чүлі чоғыл.</i>	В мощном теле [его] болезни нет, В твердых костях [его, словно] сочленений нет.
<i>Хара чирдең суг сығара, Хатыг тастаң от сығара пазып чөр»</i>	[Из] черной земли, вода выходит, [Из] твердого камня огонь высека- ется, [когда он на них] наступает’ [33. С. 21–22. Перевод наш. – Авт.];
<i>«Хан Толай Арыг аал істін харабысхан.</i>	‘Хан Толай Арыг аал’а глубину оглядела.
<i>Көзер Хан апсах, кистінде турған Көзер Чир пөзігі көк хаяны көре ойлап,</i>	Хан старик позади стоял Земли возвышенность – синюю скалу видя [к ней], побегал, Синей скалы двери достигнув, Окропление [жертвенное] со- вершает:
<i>Көк хаяның ізішине чидіп, Іліг-нааныг пир турадыр:</i>	“Большой дом [свой] возвеличи- ваю
<i>“Улуг чуртым улирға чөр,</i>	Малый дом [свой] почитаю.
<i>Кічиг чуртым кістирге чөр. Көлемеліг көк хая хайраханым,</i>	Дающая тень, синяя скала, [мой] милостивый господин,
<i>Ізіш-түніш азылзын, – тіп,</i>	[Пусть твой] дверь [и] дымоход откроются, – сказав,
<i>Пазырынып, сүзүрініп тур. – Хылыс мүүстіг хыр пуганы</i>	Молился, преклоняется. – С саблевидными рогами седого быка
<i>Хызыханда, хыгыр турбын, Тарыхханда, тартын турбын. Улуг хая ээзіің, Улуг чуртым халхазызың”.</i>	Нуждаясь, призываю, Рассердившись, притягиваю. Большой скалы хозяин [ты] Большого жилища ворота [ты]”.
<i>Иди ле тирінең, көк хаяның</i>	Так он [только] произнёс, [у] си- ней скалы.
<i>Ізік чох чирінең ізік азылып,</i>	На месте без дверей дверь от- крылась,
<i>Түнүк чох чирінең түнүк чари түскен.</i>	В месте без дымохода свет ды- мохода засиял.
<i>Аннаң сых килген Хылыс мүүстіг хыр пуга,</i>	Оттуда вышел С саблевидными рогами седой бык,
<i>Ікі харагын хызарта көріп, Улуг тағларға, улуг сугларға Яңызын сала, мустабинаң. Мүүзінең хара чирні чара сазып, Хара тобыраан хан тигірге, Хара пулут чіли, көзіріп,</i>	Двумя глазами до красна глядя, [До] великих гор, [до] великих рек Эхо [его] рёва разнеслось. Рогами черную землю рассекает, Черную пыль [к] царю небу, Черное облако словно переме- щает,
<i>Көк сынны көре, киліп одырадыр.</i>	Синий хребет осматривая, по- дойдя, присел’

[36. С. 123–124. Перевод наш. – Авт.]

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что если на ранних этапах своего формирования мотива тавромахии превалировала идея борьбы человека против быка, обладающего огромным магическим потенциалом и олицетворяющего собой дикую природную мощь, то в более позднее время подобное единоборство могло олицетворять собой еще и победу над врагами – представителями другого народа. Об этом, например, может свидетельствовать повествование о богатыре Ирчинеке:

«Мужики в это время с порозом мучаются: колоть надо, а сделать это не могут. Слезает Ирченек с коня. Коня не привязывает, подошел к мужикам, взял этого пороза за рога, голову пополам разорвал. Моолы [монголы это увидев] испугались, сели на коней и уехали» [37. С. 100].

В традиционном сознании хакасов, как уже отмечалось, образы врага и зловредного духа во многом были тождественны. Обратим внимание и на то, что в фольклоре довольно распространенным является изображение враждебно настроенных к людям демонов как существ, обладающих внешностью, в которой обнаруживаются признаки крупного рогатого животного. Как правило, они имели антропоморфный вид, сочетающий в себе черты человека и быка / коровы. Именно такими, по хакасским мифам, были и *мусмалы* или *инек азах* – ‘букв. коровья нога’. В своем естественном обличьи они имели следующую внешность: с головы до пояса были как обычные люди, а нижняя часть их тела была подобна бычьей / коровьей (вместо ступней – копыта). В некоторых повествованиях они описываются даже как четырехногие. На голове у них имелись маленькие рожки. При этом все их тело, включая лицо, было покрыто густой шерстью [35. С. 95–99; 21. С. 138–139]. Обратим внимание на то, что в архаическом мышлении наличие рогов, копыт и обильная волосатость являлись ключевыми признаками нечистых духов. Верили, что мусмалы обитали в тайге в землянках или в берестяных чумах – алачиках и являлись к людям ночью. Они были людоедами. При этом предпочитали похищать маленьких детей. Их любимыми лакомствами считались сердце, легкие и печень, зажаренные на костре. Эти духи с легкостью могли принять внешность любого человека, что иногда позволяло им заключать браки с людьми либо выдавать себя за одного из супругов, а затем в подходящий для них момент их убивать и поедать их органы [Там же].

Бычье изображение подобных представителей враждебного к герою мира получило свое воплощение и в эпическом творчестве. В нем многие представители потустороннего пространства и чужестранцы наделяются характерной внешностью:

<p><i>«Төрдегі төзек үстүнде Кирі иней-абысха одырчадыр. Абысха теен ниме Улуг хоргыстыг полган: Пуга пастыг, чачах муўстіг, Өскі сагаллыг, сосха хулахтыг, Кізі көгістіг, хузурухтыг»</i></p>	<p>‘В переднем углу [юрты] на кровати Престарелые старушка [и] старик сидят, Стариком называемое нечто Очень страшным было: [С] бычьей головой, [как изогнутый] лук рогами, [С] козлиной бородой, [со] свинными ушами, [С] человеческим телом, [и] с хвостом’ [38. С. 162. Перевод наш. – Авт.];</p>
--	--

«Улуз аалны аралы килген, Соодам Ханның ибине чидіп,	‘Через большой аал проехал, До жилища Соодам Хана добрав- шись,
Аттаң түзіп, адын палгабысхан, Ах пайзаң ибге кірібіскен.	С коня слез, [и] привязав коня, В великолепную юрту-дворец во- шел.
Кіріп килзе, төр төзекте	Войдя [увидел, что], в переднем углу на кровати
Соодам Хан чадыр.	Соодам Хан лежит.
Пазын төзектең арта салыбысхан, Пазы – пуга пазы, Көксі – ир көгістіг<...>	Голову с кровати свесил, Голова [его] – бычья голова, Тело [его] – мужское тело’.
Соодам Хан, инек чіли, тілін сығарып,	Соодам Хан подобно корове, язык высунув,
Ікі наагын чалғаныбызып, тур килген.	Две щеки [свой] облизнув, поднялся.
Изіл Хан көріп одырчатса, Сынап таа угаа соодам».	Изіл Хан, сидя увидев это [подумал], [Да-а уж...] действительно, очень “приятный” человек’
	[39. С. 88–89. Перевод наш. – Авт.].

Восприятие внешнего облика рассматриваемого животного как не соответствующего нормам эстетического идеала хакасов нашло свое отражение и в других фольклорных произведениях, например в легенде о красавице-богатырке Паян Хыс. Согласно сюжету героиня за свою поруганную честь проклинает богатыря Ир Тохчына и весь его род. Основное содержание этого проклятия сводится к тому, что из-за этого гнусного поступка его потомки будут обречены иметь неприятную внешность. При этом она характеризуется наличием определенных черт, присущих именно крупному рогатому скоту и воспринимаемых как уродство:

«Пусть потомство Ир Тохчына приобретет отвратительную внешность! Пусть их лица будут с отвисшими щеками и бычьими носами. Посланное проклятие достигло род Ир Тохчына, который до сих пор отличается плоскими лицами» [21. С. 162].

В религиозно-мифологическом сознании хакасов подобная ассоциация образа крупного рогатого скота, а также отождествление его с потусторонним миром и его обитателями могло вызывать чувство опасения, а порой даже и суеверного страха перед ним. Очевидно, данная реалья и была отмечена Н.Ф. Катановым в записанных им сведениях о хакасском роде – *сөдк’е Чоңмай*:

«Колено *Чоңмай* в древности, боясь мычання коров, забиралось на верхушки берез. Поэтому-то и дразнят (колено) *Чоңмай*, говоря: „*Чоңмай*, испугавшись коровы, забрался на верхушку березы! Они (т.е. люди этого колена) сердятся (за это)» [40. С. 82].

В представленном тексте вызывает интерес следующая деталь. Представители указанного *сөдк’а*, подвергнувшись страху из-за внешнего вида и акустических особенностей этого животного, находят свое укрытие от них не иначе, как взобравшись на верхушки берез. Подобное уточнение, на наш взгляд, отнюдь не случайно. Оно может еще раз свидетельствовать о том, что

в архаическом мышлении крупный рогатый скот устойчиво соотносился с хтоническими существами. В связи с этим спасение от них испугавшиеся люди искали подалеже от земли – на деревьях.

Таким образом, представленный материал позволяет сделать вывод о том, что в культуре хакасов образ быка / коровы наделялся ярко выраженным полисемантизмом. В религиозно-мифологическом сознании это животное наряду с положительными характеристиками имело и отрицательные коннотации. Крупный рогатый скот, исходя из физических и иных характеристик, причислялся к категории существ, напрямую связанных с потусторонним пространством и его обитателями, и нередко воспринимался в качестве медиатора. Поэтому был широко задействован в шаманских практиках, обладал определенным знаковым статусом и получил свое воплощение в ритуальной атрибутике. При этом его символическое значение варьировалось от его восприятия в качестве духа-помощника шамана, ездового животного умерших душ до непосредственного представителя иного мира и даже его верховного иерарха – Эрлик-хана.

В хакасском фольклоре широкое распространение получил мотив тавромахии – борьбы человека с быком. В архаическом мышлении под данным единообразным процессом символически понимались стадийно различные идеи, напластовавшиеся друг на друга: от взаимодействия с неуправляемыми стихийными природными силами и злыми духами до борьбы с захватчиками-иноплеменниками. В результате этого образ быка / коровы стал одним из ключевых для обозначения всех этих явлений и соответствующих персонажей. В традиционных представлениях внешний облик этого животного вызывал неоднозначную оценку и чаще признавался эстетически не соответствующим эстетическим нормам народа.

Литература

1. *Боргояков М.И.* Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Советская тюркология. 1976. № 3. С. 55–59.
2. *Майногашева В.Е.* Некоторые сюжеты сивого (синего) и черного быков в фольклоре саяно-алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск: [б.и.], 1982. С. 137–148.
3. *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
4. *Бурнаков В.А.* Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2011. № 1 (45). С. 107–114.
5. *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.
6. *Эрлик* // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1988. С. 667–668.
7. *Традиционное* мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
8. *Немой богатырь Хан Мирген* // Трояков П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан, 1991. С. 208–225.
9. *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.
10. *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.
11. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 320 с.
12. *Потанов Л.П.* Обряд оживления бубна у тюркоязычных народов Алтая // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 159–182.

13. *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. М. : Л., 1949. Т. X. С. 107–190.
14. *Каратанов И.* Черты внешнего быта качинских татар // Известия Императорского Русского географического общества. СПб., 1884. Т. 20, вып. 6. С. 618–645.
15. *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск : Тип. В.И. Корнакова, 1900. 212 с.
16. *Островских П.Е.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 297–348.
17. *Майнагашев С.Д.* Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Живая старина. 1916. Т. XXIV, вып. 3. С. 277–292.
18. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир.* Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.
19. *Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е.* Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1972. 312 с.
20. *Хара Хусхун.* Алыптыг ныхмах (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1977. 196 с.
21. *Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан : Изд-во ХГУ, 2008. 376 с.
22. *Сарыг Чанывар* // Сибирские сказания. М. : Современник, 1991. С. 40–124.
23. *Ах сабдар* аттыг Алтын Сейзен. Алтын Сейзен на Бело-игренем коне (алыптыг ныхмах) (на хак. яз.). Абакан : Диалог-Сибирь-Абакан, 2010. 166 с.
24. *Ікі ах ой хулун* // Хан Мирген (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1969. С. 117–208.
25. *Хакасско-русский словарь.* Новосибирск : Наука, 2006. 1114 с.
26. *Хан поэрыах* аттыг Хан Мирген // Хан Мирген (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1969. С. 9–114.
27. *Субракова О.В.* Язык хакасского героического эпоса. Абакан : Хак. кн. изд-во, 2007. 164 с.
28. *Майнагашева В.Е.* Хакасская народная детская поэзия. Абакан : ООО «Диалог Сибирь-Абакан», 2009. 100 с.
29. *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.
30. *Ах Молат – богатырь* // Трояков П.А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан : [б.и.], 1991. С. 148–164.
31. *Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Мы родом из Хонгорая. Хакасские мифы, легенды и предания. Абакан : ООО «Кооператив “Журналист”», 2010. 240 с.
32. *Хан-Кичегей* // Алтын Арыг (на хак. яз.). Абакан : Хак. кн. изд-во, 1958. С. 126–222.
33. *Хубан Арыг.* Алыптыг ныхмах (на хак. яз.). Абакан : Хак. кн. изд-во, 1995. 192 с.
34. *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. 1982. № 2. С.83–92.
35. *Бурнаков В.А.* Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 197 с.
36. *Алтын Тайчы.* Алыптыг ныхмах (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1973. 148 с.
37. *Яковлев Е.К.* Бывальщины минусинских инородцев // Живая старина. 1902. Вып. 1. С. 97–101.
38. *Курбижекова А.В.* Сибен Арыг (героическое сказание). На хак. яз. Абакан : Хак. кн. изд-во, 2011. 324 с.
39. *Кёк Хан.* Алыптыг ныхмах (на хак. яз.). Абакан : ХО Краснояр. кн. изд-ва, 1974. 112 с.
40. *Катанов Н.Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань : Типо-Литография Импер. Казан. ун-та, 1897. 104 с.

Venariy A. Burnakov, Department of Ethnography Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation).

E-mail: venariy@ngs.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History, 2019, 33, pp. 15–33.

DOI: 10.17223/22220836/33/2

THE BULL AS THE EMBODIMENT OF THE DEMONIC ORIGIN IN THE TRADITIONAL BELIEFS AND FOLKLORE OF THE KHAKAS (LATE XIX – MID XX CENTURIES)

Keywords: Khakas; culture; bull; cow; man; woman; warrior; traditional outlook; folklore; epic.

The aim of the work is to characterize the images of a bull and a cow in the culture of the Khakas, as the personification of a demonic entity. Proceeding from the goal, the following tasks were set: to analyze folklore and ethnographic information of this people and to reveal the semantic links of the imagery of these animals with religious and mythological views about shamanic practices and demonological representatives of the other world.

The chronological scope of the work covers the late XIX – mid XX 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 integrated, system-historical approach to the study of the past. The research methodology is based on historical and ethnographic methods – scientific description, concrete historical analysis, structural-semantic and relict.

As a result of the analysis, the following conclusions can be drawn: 1) in the Khakas culture, the image of the bull / cow was vested with a pronounced polysemanticism. In religious-mythological consciousness, this animal, along with positive characteristics, had negative connotations. A cattle based on their physical and other characteristics, was categorized as a category of creatures directly related to the otherworldly space and its inhabitants, which are often perceived as a mediator between the worlds. In this connection, he was widely involved in shamanic practices and had a certain iconic status and was embodied in ritual attributes. At the same time, his symbolic value varied from his perception as a spirit-helper of the shaman, the mount of the dead souls to the direct representative of another world and even his supreme hierarch – Erlik Khan.

In Khakas folklore, the motif of the Tavromachia – the struggle of man with the bull - became widespread. In archaic thinking, under this uniform process, the various ideas that stood out against each other were symbolically understood: from interaction with uncontrolled natural forces and evil spirits to the struggle against foreign invaders. As a result, the image of the bull / cow has become one of the key to denote all these phenomena and the corresponding characters. In traditional representations the external appearance of this animal caused an ambiguous evaluation and was more often recognized as aesthetically inconsistent with the aesthetic norms of the people.

Close interaction with these domestic animals over a long period contributed to the deep penetration of their image into the religious-mythological consciousness of man and his ritual practice. In turn, this led to the fact that through this symbolization, a man with an archaic type of thinking tried to explain and order the world around him, make it intelligible and accessible, and thus comfortable and safe for himself.

References

1. Borgoyakov, M.I. (1976) Gunnsko-tyurkskiy syuzhet o praroditele-olene (byke) [Hun-Turkic plot of the progenitor-reindeer (bull)]. *Sovetskaya tyurkologiya*. 3. pp. 55–59.
2. Maynogasheva, V.E. (1982) Nekotorye syuzhety sivogo (sinego) i chernogo bykov v fol'klоре Cayano-altayskikh tyurkoyazychnykh narodov [Some plots of blue and black bulls in the folklore of the Sayano-Altai Turkic-speaking peoples]. In: Alieva, A.I. (ed.) *Altayskiy fol'klор i literatura* [Altai folklore and literature]. Gorno-Altaysk: [s.n.]. pp. 137–148.
3. Butanaev, V.Ya. (2003) *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism among the Sayano-Altai Turks]. Abakan: Khakssia State University.
4. Burnakov, V.A. (2011) Erlik Khan in the Traditional Worldview of the Khakas. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii – Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 1(45). pp. 107–114. (In Russian).
5. Ivanov, S.V. (1955) K voprosu o znachenii izobrazheniy na starinnykh predmetakh kul'ta u narodov Sayano-Altayskogo nagor'ya [On the meaning of the symbols on ancient objects of worship among the peoples of the Sayan-Altai highlands]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. 16. pp. 165–264.
6. Tokarev, S.A. (ed.) (1988) *Mify narodov mira* [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. pp. 667–668.
7. Lvova, E.L., Oktyabrskaya, I.V., Sagalaev, A.M. & Usmanova, M.S. (1989) *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri: Chelovek. Obshchestvo* [Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri: Chelovek. Obshchestvo]. Novosibirsk: Nauka.

8. Troyakov, P.A. (1991a) *Geroicheskiy epos khakasov i problemy izucheniya* [The heroic epic of the Khakassians and the problems of its study]. Abakan: [s.n.]. pp. 208–225.
9. Katanov, N.F. (1907) Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov [Dialects of Uryankhai (Soyot), Abakan Tatars and Karagas]. In: Katanov, N.F. & Radloff, W. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Samples of folk literature of the Turkic tribes published by W. Radloff]. Vol. 9. St. Petersburg: [s.n.].
10. Katanov, N.F. (1909) Predaniya prisayanskikh plemen o prezhnikh delakh i lyudyakh [Traditions of the Sayan tribes about former affairs and people]. *Zapiski Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 34. pp. 265–288.
11. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanism* [Altai Shamanism]. Leningrad: Nauka.
12. Potapov, L.P. (1947) Obryad ozhivleniya bubna u tyurkoyazychnykh narodov Altaya [The rite of the revival of the tambourine among the Turkic-speaking peoples of Altai]. *Trudy instituta etnografii im. N.N. Miklukho-Maklaya* [Proceedings of the N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography]. Vol. 1. pp. 159–182.
13. Dyrenkova, N.P. (1949) Materialy po shamanstvu u teleutov [Materials on shamanism in Teleuts]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. 10. pp. 107–190.
14. Karatanov, I. (1884) Cherty vneshnego byta kachinskikh tatar [The life of the Kachin Tatars]. *Izvestiya Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. 20(6). pp. 618–645.
15. Yakovlev, E.K. (1900) *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Overview on Native Population of South Enisei Valley and Explanatory Catalog of Museum Ethnographic Department. Description of the Minusinsk Museum]. Minusinsk: V.I. Koronakov.
16. Ostrovskikh, P.E. (1895) Etnograficheskie zametki o tyurkakh Minusinskogo kraya [Ethnographic notes about the Turks in the Minusinsk Territory]. *Zhivaya starina*. 3–4. pp. 297–348.
17. Maynagashev, S.D. (1916) Zagrobnaya zhizn' po predstavleniyu turetskikh plemon Minusinskogo kraya [The afterlife in the minds of Turkish tribes of the Minusinsk region]. *Zhivaya starina*. 24(3). pp. 277–292.
18. Lvova, E.L., Oktyabrskaya, I.V., Sagalaev, A.M., Usmanova, M.S. & Gemuev, I.N. (1988) *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri: Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [Traditionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri: Space and time. Material World]. Novosibirsk: Nauka.
19. Ungvitskaya, M.A. & Maynogasheva, V.E. (1972) *Khakasskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Khakass folk poetry]. Abakan: Krasnoyarskoe knizhnoe izdatelstvo.
20. Khara Khushkun. (1977) *Alyptyg nymakh*. Abakan: Krasnoyarskoe knizhnoe izdatelstvo. (In Khakassian).
21. Butanaev, V.Ya. & Butanaeva, I.I. (2008) *Mir khongorskogo (khakasskogo) fol'klora* [The World of Khongor (Khakass) folklore]. Abakan: khakassia State University.
22. Prelovskiy, A. & Lysova, L.N. (ed.) (1991) *Sibirskiy skazaniya* [Siberian legends]. Moscow: Sovremennik, 1991. pp. 40–124.
23. Anon. (2010) *Akh sabdar attyg Altyn Seizen. Altyn Seizen na beloigrenevom kone (alyptyg nymakh)* [Altyn Seizen on the white-feathered horse (Khakass heroic legend)]. Abakan: Dialog-Sibir'-Abakan. (In Khakassian).
24. Dobrov, M.K. (1969a) *Khan Mirgen* [Khan Mirgen]. Abakan: Krasnoyarskoe kn. izdatelstvo. pp. 117–208.
25. Subrakova, O.V. (ed.) *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakass-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Nauka.
26. Dobrov, M.K. (1969b) *Khan Mirgen* [Khan Mirgen]. Abakan: Krasnoyarskoe kn. izdatelstvo. pp. 9–114.
27. Subrakova, O.V. (2007) *Yazyk khakasskogo geroicheskogo eposa* [The language of the Khakass heroic epic]. Abakan: Khakasskoe kn. izdatelstvo.
28. Maynogasheva, V.E. (2009) *Khakasskaya narodnaya detskaya poeziya* [Khakass Folk Children's Poetry]. Abakan: Dialog Sibir'-Abakan.
29. Butanaev, V.Ya. (1999) *Khakassko-russkiy istoriko-etnograficheskiy slovar'* [The Khakass-Russian Historical-Ethnographic Dictionary]. Abakan: [s.n.].
30. Troyakov, P.A. (1991a) *Geroicheskiy epos khakasov i problemy izucheniya* [The heroic epic of the Khakassians and the problems of its study]. Abakan: [s.n.]. pp. 148–164.
31. Butanaev, V.Ya. & Butanaeva, I.I. (2010) *My rodom iz Khongoraya. Khakasskie mify, legendy i predaniya* [We come from Hongorai. Khakass myths, legends and traditions]. Abakan: ООО Кооператив “Zhurnalist”.

32. Anon. (1958) *Altyn Aryg*. Abakan: Khakasskoe kn. izdatelstvo. pp. 126–222. (In Khakassian).
33. Anon. (1995) *Khuban Aryg. Alyptyg nymakh* [Khuban Aryg. Khakass heroic legend]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izdatelstvo. (In Khakassian).
34. Kyzlasov, I.L. (1982) Gora-praroditel'nitsa v fol'klore khakasov [The mountain-progenitor in the Khakas folklore]. *Sovetskaya etnografiya*. 2. pp. 83–92.
35. Burnakov, V.A. (2006) *Dukhi srednego mira v traditsionnom mirovovzrenii khakasov* [The spirits of the Middle world in the traditional worldview of the Khakas people]. Novosibirsk: SB RAS.
36. Anon. (1973) *Altyn Tayчы. Alyptyg nymakh* [Altyn Taichi. Khakass heroic legend]. Abakan: Krasnoyarskoe knizhnoe izdatelstvo. (In Khakassian).
37. Yakovlev, E.K. (1902) Byval'shchiny minusinskikh inorodtsev [Authentic stories of the Minusinsk non-Slavs]. *Zhivaya starina*. 1. pp. 97–101.
38. Kurbizhekova, A.V. (2011) *Siben Aryg (geroicheskoe skazanie)* [Siben Aryg (heroic legend)]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izdatelstvo.
39. Anon. (1974) *Kök Khan. Alyptyg nymakh* [Kok Khan. Khakass heroic legend]. Abakan: Krasnoyarskoe knizhnoe izdatelstvo.
40. Katanov, N.F. (1897) *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Report on the trip made from May 15 to September 1, 1896 in Minusinsk district of the Enisei province]. Kazan: Imperial Kazan University.