

DOI 10.31250/2618-8619-2021-3(13)-184-193

УДК 821.0:398

Елизавета Еркиновна Ямаева

НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова
Горно-Алтайск, Российская Федерация
E-mail: Erkinovnaya@mail.ru

**Мифологические основы алтайского эпоса:
мотив «человек-птица против одноглазого врага» в контексте
интерпретации материалов пазырыкской культуры***

АННОТАЦИЯ. Проводится сопоставление ряда персонажей и мотивов, зафиксированных в алтайском сказании «Алмыс-каан», с археологическими материалами пазырыкской культуры. Лейтмотивом эпического повествования является борьба героя, наделенного таким атрибутивным признаком, как наличие крыльев, и интерпретируемого в качестве мифического грифона, против одноглазого врага, ослеплявшего своих пленников. Описания особенностей трех видов погребального обряда, которые присутствуют в эпосе, сопоставляются с данными, известными по археологическим материалам пазырыкской культуры. Анализ алтайского эпоса «Алмыс-каан» позволяет сделать вывод о том, что на раннем этапе его развития основой для сюжетообразования могли послужить мифы и обряды, бытовавшие в скифский период истории Алтая, в частности мифы о грифах, стерегущих золото.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: алтайский эпос, крылатый герой — гриф, одноглазый враг, ослепление пленников, погребальный обряд

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Ямаева Е. Е. Мифологические основы алтайского эпоса: мотив «человек-птица против одноглазого врага» в контексте интерпретации материалов пазырыкской культуры. *Кунсткамера*. 2021. 3(13): 184–193. doi 10.31250/2618-8619-2021-3(13)-184-193

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 18-09-40048.

Elizaveta Yamaeva

S. S. Surazakov Research Institute for Altai Studies
Gorno-Altaysk, Russian Federation
E-mail: Erkinovnay@mail.ru

**The Mythological Foundations of an Altai Epic:
The Motif “Birdman vs. the One-Eyed Enemy”
in the Context of Interpreting the Pazyryk Culture Materials**

ABSTRACT. The article compares a number of characters and motifs found in the Altai legend *Almys-kaan* with the archaeological materials of the Pazyryk culture. The leitmotif of the epic narrative is the struggle of the hero, who is endowed with wings and is interpreted as a mythical griffin, against a One-Eyed Enemy blinding his captives. The author juxtaposes the descriptions of three types of funeral rites found in the epic with the data known from the archaeological materials of the Pazyryk culture. The analysis of the Altai epic *Almys-kaan* allows her to conclude that, at an early stage of its development, myths and rituals that existed in the Scythian period of the Altai history, including myths about vultures guarding gold, could serve as the basis for the plot formation.

KEY WORDS: winged hero, vulture, One-Eyed Enemy, blinding captives, funeral rites

FOR CITATION: Yamaeva E. The Mythological Foundations of an Altai Epic: The Motif “Birdman vs. the One-Eyed Enemy” in the Context of Interpreting the Pazyryk Culture Materials. *Kunstkamera*. 2021. 3(13): 184–193. (In Russian). doi 10.31250/2618-8619-2021-3(13)-184-193

Одним из маркеров удивительной пазырыкской культуры являются многочисленные изображения грифонов (Радлов 1989: 469, табл. 12; Руденко 1953; памятник Олон-Куран-Гол в Западной Монголии (материалы раскопок В. И. Молодина); Катон-Карагайский национальный парк (материалы раскопок З. Самашева, А. Толеубекова) и др.), из-за чего Алтай и прилегающие территории Бухтармы, Берели и верховий Иртыша нередко называют Страной грифов, стерегущих золото (Полосьмак 1994). Грифы, по сведению Геродота, оберегали свою страну от одноглазых аримаспов, пытавшихся похитить у них золото. Мотив получил освещение в научных исследованиях, главным образом в культурологическом аспекте (Марсадолов 1996) либо в интерпретации археологов (Баркова 1987; Запорожченко, Черемисин 1997; Черемисин, Запорожченко 1999). В настоящей работе предлагается рассмотреть образы грифов, стерегущих золото, сквозь призму традиционно-алтайского эпоса. Исследование мифологической основы эпоса, насыщенной скифскими мотивами, представляется актуальной.

Персонажи и мотивы, зафиксированные в алтайском сказании «Алмыс-каан» (Алмыс-каан 1983), столь напоминают сведения древних авторов о скифах (Латышев 1947; Земля 2017), что с большей долей осторожности мы решили предложить свою интерпретацию отдельных фрагментов эпоса.

Прежде чем перейти к интерпретации сказания в контексте пазырыкской культуры, необходимо отметить, что эпос живет по собственным внутренним законам, развивается исходя из собственных основополагающих принципов, таких как условность описания (пространства-времени, персонажей и т.д.), внутреннего подтекста, мифологической основы, отбора инвариантов и т.д. Эпос не отражает историю зеркально (Путилов 1965; 1972: 3–17; 1977: 3–14).

Новый эпос создается, как правило, через сто и более лет после того или иного события, т. е. после исторического осмысления поколениями. После этого, возможно, содержание его почти не меняется в течение многих столетий. Исполнитель эпоса «Алмыс-каан» А. Г. Калкин относился к той категории сказителей, которые никогда не меняли содержание и текст сказания. Обладая феноменальной памятью, он мог почти слово в слово исполнить одно сказание дважды. Эпическая память позволяет сказителям без труда запомнить десятки сказаний (Лорд 1994; Путилов 1994: 327).

Основные персонажи эпоса «Алмыс-каан» — Алмыс-каан (правитель), крылатый мальчик (сын Алмыс-каана), впоследствии ставший богатырем Алтын-Бёкё, его суженая Байана-Сулу (дочь слепых стариков), Алтын-Киндик (сын небесного Буркан-каана), Одноглазый Чюлетей-каан (враг), Кюнкер-каан (враг), старики, ослепленные Чюлетеем, сноха героя (дочь Сары-каана, жена одного из шести братьев крылатого подростка).

Миф о рождении крылатого (чудесного) мальчика очень редкий в алтайском фольклоре. В инициальной части повествуется о том, что у Алмыс-каана было семь сыновей. Шестеро сыновей были обычными людьми, седьмой же сын характеризуется как «голый юноша». В эпосе акцентируются его нечеловеческие черты. Он родился крылатым: там, где два коротких ребра, имелись два небольших крылышка, подобные крыльям гуся. В подмышках находились два кармашка, в которых, как выяснилось позже, хранилось драгоценное лекарство *эртине*. Между лопатками располагалась огромная родинка. Он родился в золотисто-красной рубашке (поэтому ему не нужна была одежда). Нечеловеческие черты проявлялись в том, что он имел обыкновение спать на вершине горы под тополем со ста ветвями, «на камне, имеющем форму колыбели». Лежа под тополем и засыпая в каменной колыбели, он мог видеть вещие сны. Кроме того, герой не обладал внятной речью, говорил нечленораздельно. Он также был наделен необычайной (нечеловеческой) силой. Таким образом, в эпосе «Алмыс-каан» выделены такие атрибутивные признаки героя, как наличие крыльев (как у птицы), обладание драгоценным лекарством *эрдьине*, хранящемся в некоей емкости (мешочке) под крыльями, а также колыбелью, похожей на каменистое гнездо на скале рядом с деревом. Анализируя изображение птицы на пазырыкском сосуде из могильника Бертек-1, Н. В. Полосьмак полагает, что на сосуде изображен грифон, а сами сосуды

с изображениями грифонов могут быть вместилищем для хранения эликсира, лекарства (Полосьмак 1994: 138–139)¹. Стереотипная формула о том, что крылья героя напоминали крылья гуся, свидетельствуют, что птица, чьи крылья заимствовал герой, является не орлом либо другим хищным пернатым, а падальщиком — грифом, который, как отмечают орнитологи, не может летать долго на дальние расстояния: размах крыльев не позволяет². Очевидно, что в эпосе (который не конкретизирует отдельные ситуации) речь идет о том, что герой имеет грифоподобные черты.

Завязкой конфликтной ситуации и началом основного содержания эпоса служит требование народа к Алмыс-каану, чтобы тот убил «ненормального» сына. Алмыс-каан решил подчиниться воле народа, велел убить сына. Мотивы ложного умерщвления и изгнания голого парня в золотистой рубашке чередуются с мотивами смерти самого Алмыс-каана и его жены. В структуре рассматриваемого эпоса дается описание трех типов погребального обряда, включая погребение собаки. Так, Алмыс-каан дает указание, как провести обряд погребения своего сына. Необходимо убить его вне дома, поселения, т. е. в каком-то отведенном для убийства месте (на той стороне Золотой тайги). Не проливать кровь на землю, а набрать ее в латунное блюдо-тепши. После того как из трупа извлекут сердце и легкие, а кровь соберут в сосуд, необходимо оставшиеся коститело похоронить там же. В эпосе делается акцент на описание гроба, напоминающего колыбель, т. е. колоду. Внутренняя сторона колоды, изготовленной из кедра, покрыта серебром, а внешняя — золотом. На внешней стороне колоды нарисованы колоски. Золотые кости юноши должны быть погребены так, чтобы удивлялись все кааны.

Мотив извлечения из тела органов (сердца, печени) и хранения крови в особом сосуде относится к важной части погребального обряда, описываемого в эпосе, и в некоторой степени напоминает обряд мумификации у древних пазырыкцев. Мотивы расчленения трупов, извлечения желудка и кишок, сердца и печени, разрубания пальцев, стоп ног — типовые элементы сюжетов о борьбе героев с врагами, о чем речь пойдет ниже. Старшие братья (по совету снохи) вместо младшего брата убивают собаку. Мотив ложного убийства героя и преподнесения каану собачьего сердца, печени и крови в качестве доказательства смерти героя — довольно типичный эпический мотив. Собаке отрезали голову, кровь собрали в деревянном тепши-блюде, в другое блюдо положили сердце и печень. Блюде поставили перед Алмыс-кааном, как будто это кровь и мясо его сына. Каан выпил кровь. Но не стал есть сердце-печень, положил их в чугунный ящик. Внесение эпизода с собакой в сюжет, безусловно, мотивировано. В данном случае именно собака сопровождала юношу, приговоренного к смерти. В эпосе повествуется, что кости собаки захоронили в каменной россыпи. В описанном погребальном обряде собака замещает умершего. Если мы вспомним древних зороастрийцев (индоиранцев), то «прикосновение» собаки к умершему в погребальной обрядности было обязательным (Земля 2017: 46).

В эпосе отражено ритуальное поедание органов умершего сородича (Алмыс-каан полагал, что он выпил кровь сына). Известно, что такое действие было частью сложного погребального обряда в скифском мире. Исседоны, например, когда умирал отец, отрезали от тела куски мяса и варили вместе с мясом жертвенных животных. Ритуальное поедание мяса и крови сородича было частью погребальной культуры скифов (Латышев 1947: 83).

¹ В кургане Кутургунтас (Укок) кожаная аппликация в виде грифона являлась украшением керамического кувшина, стоявшего в погребальной камере знатного воина (Полосьмак 1994: 70, рис. 101).

² Название грифа (лат. *Aegypius monachus*) на алтайском языке звучит как *тас* или *кара куш*. Имя *тас* буквально означает «лысый» и никак не соответствует описанию внешних признаков птицы. Нередко употребляется название *кара куш*, т. е. черная птица. По словам М. Ечибесовой, черная птица — это табуирование названия *тас*. Она рассказывала, что черные птицы нередко прилетают в окрестности села Кулада. Перед войной (1940–1941 гг.) их часто можно было видеть возле пазырыкских курганов Алтыгы Соору. «Может быть... их появление в это время предвещало войну, несчастья?» — предположила М. Ечибесова (ПМА 1995). Этимологию слова *тас* можно возвести к алтайскому этнониму *тас* — «плешивые», «лысье». Этноним *тас* — один из самых распространенных среди коренных жителей Южной Сибири. Слово *тас* также означает низкий социальный статус человека. В настоящее время государства, чьи границы проходят по Большому Алтаю, прикладывают усилия, чтобы обеспечить сохранность реликтовых и исчезающих видов животных и птиц, создавая биосферные заповедники. Одним из редких видов птиц является гриф.

Погребальный обряд, проведенный по случаю смерти самого Алмыс-каана, описывается очень лаконично. Алмыс-каана похоронили в «дремучем лесу». Коня его принесли в жертву *тайын* в тайге, на вершине. В отрезке текста, повествующем об этом, нет описания обряда, также нет описания жертвоприношения коня. Современные алтайцы, так же как их предки тюрки, придерживаются обычая *койлого*, основанного на представлении, что конь должен сопровождать своего хозяина в мир иной. Упоминаемый в сказании термин *тайын* относится к категории жертвоприношения коня *тайын/тайылга* верхнему божеству в шаманизме. При этом закрепленная на жерди шкура лошади (с ногами и головой) весьма напоминает картину жертвоприношения лошади по случаю годовых поминок вождя скифов (исседонов) (Латышев 1947: 83). Лаконичное упоминание обряда, совершенного после смерти Алмыс-каана, свидетельствует о том, что подтекстом эпического формульного выражения *тайын* служил древнейший скифский обряд, а не поздний обряд тайылга, посвящаемый верхнему божеству.

Тип погребального обряда, совершенного по случаю смерти жены Алмыс-каана, весьма отличается от погребения Алмыс-каана. Прежде всего здесь речь идет о сопребении жены каана. Ритуальное убийство женщины совершилось через некоторое время после смерти мужа. Погребальный обряд описывается подробно. Сделали гроб из сосновых досок, из березы — колыбель. Похоронили в земле под девятью слоями потолка (?). Чтобы никогда не сгнивала, завернули шелковыми коврами, положили вместе с усопшей золото-серебро, ее посуду и вещи. Упомянутая в эпосе колыбель, безусловно, колода. Под «гробом из сосны» можно подразумевать прямоугольное сооружение, внутри которого поставлена колода. Упомянутый потолок и стены свидетельствуют о том, что погребальная камера была в виде сруба. Посуда и ковры в числе погребального инвентаря дополняют картину и подводят нас к мысли, что подобный тип погребения, очень напоминающий захоронения «царственных» пазырыкцев, существовал у древних правителей. Соумирающих женщин действительно хоронили в одной камере вместе с вождями как скифы (Латышев 1947: 83), так и пазырыкцы (Руденко 1953). Однако эпические законы могли исказить реальность, возможно для того, чтобы показать иное этническое происхождение жены правителя *каана*.

По канонам повествования развитого историко-героического эпоса мотивы наречения и получения богатырского коня описываются обстоятельно, пафосно. В эпосе «Алмыс-каан» этот мотив дается в свернутом виде: богатырь спит под тополем и видит во сне коня, проснувшись, он замечает реального коня. Богатырь превращается в траву и наблюдает за конем. Конь почувствовал человека, и в это время голый парень предстает перед ним, хватая за пестрый повод. Конь тащит его до родного дома, где родился богатырь и сам конь. (Конь говорит: «Это место, где я сотворился / *Тьайалган тьерим мында*».) Таким образом, герой оказался на стойбище своего отца, где он узнает о том, что на страну напал Кюнкер-каан. Далее следует борьба с Кюнкер-кааном. Вместе с конем он поднимается на землю небесного Ай-Буркана, где проживает брат жены убитого им одноглазого Чюлетия-каана. Этот брат (Алтын-Киндик) дает ему богатырское имя Алтын-Бёкё и одаривает его чудесным предметом (кольцом), посредством которого герой сжигает страну Кюнкер-аана.

Для сюжетообразования и описания мифологического фона сказания «Алмыс-каан» характерно то, что в нем неоднократно фигурируют повествование о небесных конях и описание масти коней. В эпизод перечисления масти коней, имеющих у Алмыс-каана, также вставлен миф о небесных конях. Небесные жеребцы через каждые несколько лет спускаются с вершины священной горы и спариваются с земными кобылами. Мифическим конем обладал главный враг богатыря — одноглазый Чюлетий-каан. Это был крылатый конь кроваво-рыжей масти. Его отцом был жеребец пламенно-рыжей масти, сотворенный духами земли-воды. Благодаря своему крылатому коню Чюлетий-каан поднялся на небо и похитил дочь Ай-Буркана. Конь крылатого героя, сына Алмыс-каана, также оказывается крылатым: там, где лопатки, у коня имелись крылья. Можно отметить, что «кроваво-рыжая» масть небесных коней перекликается с тем, что мы знаем о масти коней, похороненных в курганах пазырыкцев: они, как правило, имели рыжую шерсть (Косинцев, Самашев

2014: 18). Кроме того, в пазырыкском искусстве есть и образ крылатого коня (см., например: Самашев 2011: 170, рис. 405).

Мотив ослепления плененных часто встречается в алтайском героическом эпосе. Как правило, гонимый герой (в данном эпосе сын Алмыс-каана, покинувший страну после ложного умерщвления) попадает в стойбище, где живут слепые муж и жена. В качестве врага выступает Чюлетий-каан, ослепивший эту пару. Этот персонаж уникален тем, что у него на лбу один глаз. Отправляясь в страну одноглазого врага, «крылатый» герой говорит: «Посмотрю страну того, кто не ест мясо собак!» Голый парень / крылатый юноша побеждает врага. Таким образом, эксплицитно присутствует дихотомия «свой» (народ, не брезгующий собачатиной) / «чужой» (тот, кто не ест мясо собаки, имеет обычай ослеплять пленников). Ослепление скифами рабов для сбивания кобыльего молока (Латышев 1947: 72), очевидно, было настолько распространенным явлением, что в последующие века в процессе сюжетообразования раннего эпоса его описание стало частью мотива с конфликтной завязкой.

Мотивы расчленения трупа врага, отделения головы от тела и скальпирования нередко встречаются в алтайском героическом эпосе. В эпосе «Алмыс-каан» богатырь извлекает из тела одноглазого врага его сердце, огромную черную родинку между лопатками (в которой, как оказалось, хранились глаза людей) и отделяет от руки большой палец (оказавшийся вместилищем отрезанных больших пальцев замученных им людей). Герой отделяет голову врага от туловища и ставит на острие камня — пупа земли, ритуального столба *тьер киндиги кара-таш* (Алмыс-каан 1983: 66). В письменных источниках о скифах отмечается обычай расчленения трупа отца, изготовления чаши из головы покойников, ритуального поедания мяса предка (Латышев 1947: 76), а также отрубания правого плеча с руками у пленников и бросания их в воздух у подножья святилища во время церемоний, в частности во время жертвоприношения железному мечу, изготовления чаши из черепа пленников (врага): «бедные обтягивают кожей вола, богатые покрывают позолотой» (Латышев 1947: 77).

Необходимо отметить, что в алтайском эпосе встречается мотив снятия скальпа. В эпосе «Алтын-Мизе» снятие скальпа не связано с ликвидацией врага и носит иной характер. Прибыв в страну врага, конь Учкур-Конур просит богатыря Алтын-Мизе оставаться на пограничной земле, а сам углубляется в страну Куньду-Хана. Конь перевоплощается в Тастаракая и начинает работать слугой в доме одиноких стариков. В один день он «прошиб старику и старухе темя, снял кожу с головы». Конь и Алтын-Мизе надели на головы кожи, снятые со стариков. Алтын-Мизе стал изображать старика, а Учкур-Конур — старуху (Алтын-Мизе 1995: 95). Очевидно, что мотив снятия скальпа и надевания его на голову коня и его хозяина-победителя косвенно свидетельствует о бытовавшем некогда архаическом обряде, смысл которого уже утрачен. Скифы, как известно, привязывали скальпы врагов к уздечкам, а также использовали содранные вместе с когтями кожу с правых рук врагов для изготовления плащей и покрышек для колчанов (Латышев 1947: 78). Известен один, по мнению С. И. Руденко, скальпированный пазырыкец — это знатный воин, возможно племенной вождь, из Второго Пазырыкского кургана (Руденко 1948: 54). До сих пор неясно, его ли скальп пришит к голове или на место снятой (врагами?) была наложена другая кожа с волосами и пришита спереди крученым конским волосом. Шов сохранился от правого уха до левого (Руденко 1948: 54).

Следующий интересный мотив — борьба с одноглазым врагом — излагается в духе героического эпоса. Вступив в страну врага, герой начинает разрушать первые попавшиеся айлы, выдергивает коновязи, а затем перевоплощается в коричневый камень, и враг не может его обнаружить. Рассерженный, он отправляется домой, а богатырь, перевоплощаясь в разные объекты (лису, собаку, рыбу), добирается вслед за ним до его становища. Далее следует мотив поединка героев (Алмыс-каан 1983: 50–53).

Если борьба с одноглазым врагом описывается подробно, с детализацией ритуальных моментов, то уничтожение врага по имени Кюнкер-каан, живущего на юге, было молниеносным. Богатырь

дотла сжигает его страну посредством чудесного кольца, подаренного небожителем Алтын-Киндик (Алмыс-каан 1983: 33). Эпизод занимает всего несколько стихотворных строк. Имя Кюнкер-каана сопровождается стереотипной формулой «изготавливающий чашу из черепа (человека) / имеющий много грехов». Сведения об изготовлении чаши из черепа врага известны из греческих источников (касательно скифов) и из китайских летописей (касательно хунну).

Мотив поединка жениха и невесты в закрытом помещении нетипичен для алтайского эпоса. Свадебная коллизия в эпическом сказании больше связана со сватовством и свадьбой шестерых старших братьев. Свадьба самого главного героя занимает второстепенное место. Голый/крылатый юноша активно участвует в поиске невест, отправляет письмо Сары-каану, у которого шестеро дочерей, с угрозой, что если он не отдаст дочерей за сыновей Алмыс-каана, то их отберут силой. Юноши отправляются в страну Сары-каана. Однако, как оказалось, женихи должны одержать победу над девушками в поединке. При этом поединки происходят в закрытом помещении, описания которого эпос не дает. Поединки с девами-богатырками, как правило, происходят на земле или даже на открытой площадке. Рассказ о некоем помещении, где происходят свадебные состязания (поединки), представляется пока единичным в эпосе. Победить удастся только одному из братьев, девушки улетают из «дворца» в образе беркутов, остальные братья с позором возвращаются домой. После героической борьбы голый парень все же женит своих братьев на этих девушках. Сам же герой женится на дочери слепых стариков. Эпос очень подробно описывает свадьбу брата, которому удалось победить в поединке невесту. Остальные свадебные эпизоды имеют лаконичное описание. Что касается богатыря, героя, имеющего крылья, подобные крыльям гуся, то его свадьба вовсе не описывается, говорится только, что Алтын-Бизе «долетел» до Золотой тайги Алтын-тайга на своей родине, превратился в священную гору Сюмер-ыйык, а жена его Байана-Сулу превратилась в тополь.

Финал эпоса большей частью занимают топонимические мифы. Происхождение названий эпических гор, озер, перевалов совпадают с реальной топонимией Улаганского района и Прителецкого региона Горного Алтая. Примечательно, что многочисленные названия связаны именно с именем Чюлетия-каана (одноглазого врага) и его жены, дочери небесного Ай-Быркана. Что касается топонимов, связанных с именем героя Алтын-Бёкё, то им оказывается гора Сюмер. Таким образом, эпическая страна (территория) крылатого героя подвергается сакрализации.

Имея в виду известные письменные источники по скифам, логично предположить, что эпос о крылатом, но нелетающем парне можно условно принять за реализацию некогда бытовавшем на просторах Азии мифа о грифах, стерегущих золото. Косвенным аргументом может служить тот факт, что во всех остальных сказаниях алтайцев фигурирует птица Кан-Кереде (Гаруда), живущая на вершине железного тополя. Герой становится побратимом этой птицы. В литературе нередко указывается, что мифический гриф в устной истории народов Центральной Азии заменяется птицей Гаруда. Однако приведенная выше версия о гонимом сыне настолько отличается от остальных сказаний, что все же лучше вспомнить мифы о грифах, стерегущих золото.

Таким образом, в алтайском сказании «Алмыс-каан» содержится большое количество совпадений с мотивами, изложенными в письменных источниках о скифах. Крылатый герой не летает. Крылья его лишь символическое напоминание о его птичьей сущности, которая проявляется и в том, что он спит в колыбели, напоминающей гнездо грифа (на камнях). У него нет одежды, он покрыт золотисто-красной оболочкой. У него «нечленораздельная» речь. Он хранитель чудесного эликсира *эрдьине*. В эпосе нечеловеческие (мифические) черты стали причиной его ложного умерщвления, изгнания (хотя реальная причина — заговор против Алмыс-каана). Таким образом, в процессе сюжетообразования была проведена черта, означающая отрицание «отжившего» персонажа (человека-птицы) древнего мифа и переход к созданию нового образа эпического героя (Алтын-Бёкё), который борется с одноглазым врагом Чюлекей-кааном и проживающим на юге Кюнкер-кааном.

Сказание «Алмыс-каан» по содержанию весьма отличается от всех остальных эпических сказаний алтайцев. Первая запись была осуществлена А. Адаровым в 1950 г. Тогда сказание назы-

валось «Темир-Бёкё». Вторая запись проведена в 1981 г. Е. Е. Ямаевой, и сказание уже называлось «Алмыс-каан» (Алмыс-каан 1983: 10). А. Адаров считает, что сказание не закончено. Алексей Григорьевич Калкин отмечал, что многие сказания он слышал от дяди по матери, происходившем из рода тёлёс. Возможно, именно поэтому он мог преподнести сказание под новым названием «Алмыс-каан». Безусловно, эпические герои носят условные имена, не привязанные к какому-либо этносу. Однако при интерпретации ононима Алмыс-каан обязательно надо упомянуть, что имя символизирует правителя племени алмысов. Мифическая женщина-алмыска считается пра-родителем племени алмат, поскольку предок тёлёсов был женат на алмыске и она родила от него сына алмата. К слову сказать, тёлёсы считаются древнейшим племенем, сотворенным вместе с землей и небом и пережившим великий потоп. Не стоит вдаваться в дальнейшие отождествления героев с предками каких-либо племен. Эпический мир весьма далек от реальности и истории. Эпическое сюжетосложение развивается по законам художественного творчества, ограниченного «собственными» канонами. Возможно, отдельные детали сказания «сложились» у теленгитского сказителя под воздействием раскопок С. И. Руденко. Но как бы то ни было, алтайские сказители, большей частью в то время не владевшие русским языком и почти неграмотные, вряд ли столь подробно могли знать содержание персидских и китайских источников. Как известно, в образах богатырей раннего эпоса прослеживаются связь с культурными предками, которые наделены сверхчеловеческими качествами, и их борьба направлена против представителей другого мира, также выступающими в фантастическом облике (Мелетинский 1968; Путилов 1974). Представляется, что отдельные фрагменты мифов, представлений, обрядов, мотивов о грифах, небесных лошадях, одноглазых людях, имевшие хождение в устных рассказах народов Центральной Азии в древности, могли стать сюжетообразующими элементами раннего этапа сказительского искусства. Ранний этап алтайского героического эпоса основан на древнейших мифах, представлениях и обычаях, отдельные из которых мы можем связать со скифской, в данном случае пазырыкской, культурой. Так или иначе, источники письменной и устной истории, а также археологические источники не опровергают друг друга, скорее устная история красочно дополнила столь скудные сведения древних летописцев и бессловесные археологические материалы.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Полевые материалы автора. С. Кулада Онгудайского района Республики Алтай. 1995 г.
Алмыс-каан // Алтай баатырлар / сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книж. изд-во, 1983. Т. X. С. 9–92.
Алтын-Мизе // Аносский сборник / сост. Н. Я. Никифоров. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. С. 67–99.
Баркова Л. Л. Образ орлиноголового грифона в искусстве древнего Алтая (по материалам больших алтайских курганов) // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 28. Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1987. С. 5–29.
Запорожченко А. В., Черемисин Д. В. Аримаспы и грифы: изобразительная традиция и индоевропейские параллели // Вестник древней истории. 1997. № 1. С. 83–90.
Земля / пер. В. Ю. Крюковой // История религий мира: хрестоматия / сост. О. В. Рогунштейн. М.: Прометей, 2017. С. 43–53.
Косинцев П., Самашев З. Берелские лошади. Морфологическое исследование. Астана: Изд. группа филиала ИА им. А. Х. Маргулана, 2014.
Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947. № 1–2. URL: [Apsnyteka.org>file>VDI_latyshev_izvestiya_drevni_pisateley](http://Apsnyteka.org/file>VDI_latyshev_izvestiya_drevni_pisateley) (дата обращения: 18.04.2021).
Лорд А. Б. Сказитель. М.: Восточная литература, 1994.
Марсадолов Л. С. Пазырыкский грифон и современность // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: материалы междунар. конф. / под ред. А. Ю. Алексеева, Н. А. Боковенко, В. Ю. Зуева, Вл. А. Семенова. СПб.: Наука, 1996. С. 137–139.
Мелетинский Е. М. Эдды и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968.

Полосьмак Н. В. «Стерегиущие золото грифы» (ак-алахинские курганы) / отв. ред. А. П. Деревянко. Новосибирск: Наука, 1994.

Путилов Б. Н. Действительность и вымысел в славянской исторической балладе // Славянский фольклор и историческая действительность. М.: Наука, 1965. С. 132–172.

Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте: на материале былин и народных песен // Славянский фольклор / отв. ред. Б. Н. Путилов, В. К. Соколов. М.: Наука, 1972. С. 3–17.

Путилов Б. Н. Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. Б. Н. Путилов. Л.: Наука, 1974. С. 76–81.

Путилов Б. Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / отв. ред. Б. Н. Путилов. Л.: Наука, 1977. С. 3–14.

Путилов Б. Н. Послесловие // А. В. Лорд. Сказитель. М.: Восточная литература, 1994.

Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника / отв. ред. С. И. Вайнштейн. М.: Наука, 1989.

Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. Результаты работ экспедиции Института истории материальной культуры Академии наук СССР в 1947 г. Предварительное сообщение. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1948.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л.: Наука, 1953.

Самашев З. Берел. Алматы: Таймас, 2011.

Черемисин Д. В., Запорожченко А. В. «Сакральные центры» Евразии на Алтае, на Енисее и легенда об аримаспах и грифах в современных интерпретациях // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во Алтайского университета, 1999. С. 228–230.

REFERENCES

Barkova L. L. Obraz orlinogolovogo grifona v iskusstve drevnego Altaia (po materialam bol'shikh altaiskikh kurganov) [The Image of the Eagle-Headed Griffin in the Art of the Ancient Altai (According to the Materials from Large Altai Mounds)]. *Arkheologicheskie kolleksii Gosudarstvennogo Ermitazha* [Archaeological Collections of the State Hermitage]. Leningrad: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, 1987, vol. 28, pp. 5–29. (In Russian)

Cheremisin D. V., Zaporozhchenko A. V. “Sakral'nye tsentry” Evrazii na Altae, na Enisee i legenda ob arimaspakh i grifakh v sovremennykh interpretatsiiakh [“Sacral Centers” of Eurasia in the Altai, on the Yenisei River, and the Legend of the Arimaspi and Vultures in Modern Interpretations]. *Itogi izucheniia skifskoi epokhi Altaia i sopredel'nykh territorii* [Results of Studies of the Scythian Era in the History of the Altai and Adjacent Territories]. Barnaul: Izdatel'stvo Altaiskogo universiteta, 1999, pp. 228–230. (In Russian)

Kosintsev P., Samashev Z. *Berelskie loshadi. Morfologicheskoe issledovanie*. [Berelsk Horses. A Morphological Study]. Astana: Izdatel'skaia gruppa filiala Instituta arkhologii imeni A. Kh. Margulana, 2014. (In Russian)

Latyshev V. V. Izvestiia drevnikh pisatelei grecheskikh i latinskikh o Skifii i Kavkaze [Accounts of Scythia and the Caucasus by Ancient Greek and Latin Writers]. *Vestnik drevnei istorii*, 1947, no. 1–2. URL: http://apsnyteka.org/file>VDI_latyshev_izvestiya_drevni_pisateley (accessed 18.04.2021). (In Russian)

Lord A. V. *Skazitel'* [The Singer of Tales]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994. (In Russian)

Marsadolov L. S. [The Pazyryk Griffin and Modernity]. *Zhrechestvo i shamanizm v skifskuiu epokhu* [Priesthood and Shamanism in the Scythian Era]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 137–139. (In Russian)

Meletinskii E. M. *Eddy i rannie formy eposa* [The Eddas and Early Epic Forms]. Moscow: Nauka, 1968. (In Russian)

Polos'mak N. V. «Stere-gushchie zoloto grify» (ak-alakhinskie kurgany) [“Vultures Guarding the Gold” (Ak-Alakhin Burial Mounds)]. Novosibirsk: Nauka, 1994. (In Russian)

Putilov B. N. Deistvitel'nost' i vymysel v slavianskoi istoricheskoi ballade [Reality and Fiction in the Slavic Historical Ballad]. *Slavianskii fol'klor i istoricheskaiia deistvitel'nost'* [Slavic Folklore and Historical Reality]. Ed. by B. N. Putilov. Moscow: Nauka, 1965, pp. 132–172. (In Russian)

Putilov B. N. Ob epicheskom podtekste: na materiale bylin i narodnykh pesen [On the Epic Subtext: According to Epics and Folk Songs]. *Slavianskii fol'klor* [Slavic Folklore]. Ed. by B. N. Putilov. Moscow: Nauka, 1972, pp. 3–17. (In Russian)

Putilov B. N. Epos i obriad [Epics and Ritual]. *Fol'klor i etnografiia. Obriady i obriadovi fol'klor* [Folklore and Ethnography: Rites and Ritual Folklore]. Ed. by B. N. Putilov. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 76–81. (In Russian)

Putilov B. N. Problemy tipologii etnograficheskikh sviazei fol'klora [Problems of the Typology of the Ethnographic Ties of Folklore]. *Fol'klor i etnografiia. Sviazii fol'klora s drevnimi predstavleniiami i obriadami*

[Folklore and Ethnography. Connections of Folklore with Ancient Ideas and Rituals]. Ed. by B. N. Putilov. Leningrad: Nauka, 1977, pp. 3–14 (in Russian)

Putilov B. N. Posleslovie [Afterword]. A. V. Lord. *Skazitel'* [A. V. Lord. The Singer of Tales]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994. (In Russian)

Radlov V. V. Iz Sibiri: stranitsy dnevnika [From Siberia: Diary Pages]. Ed. by S. I. Vainshteim. Moscow: Nauka, 1989. (In Russian)

Rudenko S. I. Vtoroi Pazyrykskii kurgan [The Second Pazyryk Kurgan]. *Rezultaty rabot ekspeditsii Instituta istorii material'noi kul'tury Akademii nauk SSSR v 1947 g. Predvaritel'noe soobshhenie* [Results of the Expedition of the Institute of Material Culture of the USSR Academy of Sciences in 1947]. Leningrad: Izdatel'stvo Gos. Ermitazha, 1948.

Rudenko S. I. Kul'tura naseleniia Gornogo Altaia v skifskoe vremia [The Culture of the Population of the Altai Mountains in the Scythian Times]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1953. (In Russian)

Samashev Z. *Berel*. Almaty: Taimas, 2011.

Zaporozhchenko A. V., Cheremisin D. V. Arimaspy i grispy: izobrazitel'naia traditsiia i indoevropskie paralleli [Arimaspi and Vultures: Pictorial Tradition and Indo-European Parallels]. *Vestnik drevnei istorii*, 1997, no. 1, pp. 83–90. (In Russian)

Zemlia. Translated by V. Yu. Kriukova. *Istoriia religii mira. Khrestomatiia* [A History of the Religions of the World]. Ed. by O. V. Ragunshstein. Moscow: Prometei, 2017, pp. 43–53. (In Russian)

Submitted: 10.06.2021

Accepted: 24.08.2021

Published: 10.10.2021