

УДК 39

ОБРАЗ ЗМЕИ В СКАЗАНИЯХ АЛТАЙЦЕВ: УЛУ ‘ЗМИЙ-ДРАКОН’, КЕР-ЛУТПА ‘ГНЕДОЕ ГЛОТАЛО’, ЛЕЕК-ЖЫЛАН ‘ЗМИЙ-ПОЖИРАТЕЛЬ’, ЖЫЛАН ‘ЗМЕЯ’, МОНГЫС ‘ЧУДОВИЩЕ-БОГАТЫРЬ’, АБРАМ-МООС

Сурна Борисовна Сарбашева

кандидат филологических наук, доцент кафедры алтайской филологии и востоковедения

Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск, Российская Федерация

E-mail: surnasarbacheva@mail.ru

А н н о т а ц и я

Образ змеи — один из самых распространенных персонажей в мифологии народов мира. Этот образ также достаточно широко представлен в устном народном творчестве тюрко-монгольских народов, имеет в различных его жанрах самые разные интерпретации. В данной статье автор обращается к образу змеи как табуированному сакральному персонажу в фольклоре алтайцев. В народном сознании змея являлась священным, особо почитаемым существом. С этой рептилией у алтайцев связан целый ряд народных обычаев и поверий. В результате проведенного исследования определены функции змеи в приметах, выявлены взаимосвязанность и взаимозаменяемость функций этой сакральной рептилии. Особый интерес вызывает перекодировка образа змеи в разных семиотических системах.

К л ю ч е в ы е с л о в а

Алтайцы, монгольские народы, мифотворчество, змей-змий, монгысы, обычаи, обряды, шаманы.

UDC 39

THE IMAGE OF A SNAKE IN THE TALES OF THE ALTAIANS: *ULU* ‘SNAKE-DRAGON’, *KER-JUTPA* ‘CHESTNUT SWALLOWED’, *JEK-JYLAN* ‘SNAKE-EATER’, *JYLAN* ‘SNAKE’, *MOBIYS* ‘MONSTER-HERO’, *ABRAM-MOOS*

Surna Borisovna Sarbasheva

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Altai Philology and Oriental Studies

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russian Federation

E-mail: surnasarbasheva@mail.ru

Annotation

The image of the snake is one of the most common characters in the mythology of the peoples of the world. This image is also quite widely represented in the oral folk art of the Turkic-Mongolian peoples, has a variety of interpretations in its various genres. In this article, the author refers to the image of the snake as a tabooed sacred character in the folklore of the Altaians. In the popular consciousness, the snake was a sacred, especially revered creature. Altaians have a number of folk customs and beliefs associated with this reptile. As a result of the conducted research, the functions of the snake in the signs were determined, the interconnectedness and interchangeability of the functions of this sacred reptile were revealed. Of particular interest is the recoding of the snake image in different semiotic systems.

Keywords

Altaians, Mongolian peoples, myth-making, serpent, Mongols, customs, rituals, shamans.

ВВЕДЕНИЕ

В фольклорном творчестве народов мира змея является одним из самых распространенных персонажей. Вымышленные рассказы, мифы о волшебных существах, до сих пор будоражат воображение читателей и слушателей, а связанные, в частности, с этой реальной и фантастической рептилией поверья и приметы, все еще «живут» в сознании людей. В фольклорном творчестве тюрко-монгольских народов — сказках и заговорах, мифологических рассказах и легендах, эпических произведениях и в других словесных жанрах — образ змеи имеет самые разные интерпретации.

Так, например, в мифологическом представлении алтайского народа *Улу* ‘Змий-Дракон’, *Кер-жуппа* ‘Гнедое глотало’, *Jeek-жылан* ‘Змий пожиратель’, *Жылан* ‘змея’ — это фантастические существа, наделенные многообразной символикой, *монгыс* — получудовище, богатырь. В верованиях хакасов змея—чылан и змей—чылан/сыр чылан имеют единую мистическую природу и семантически тождественны. Эти ползучие в одинаковой мере наделялись сакральным статусом. В мифологическом мышлении данное обстоятельство, по мнению В. А. Бурнакова, зачастую способствовало слиянию их образа (2020: 103).

Что касается монгольских народов, то змея в их картине мира занимает важное, хотя и не центральное место, представления о змее «восходят к древним слоям мифологии, в большинстве случаев у монголов, калмыков и бурят сохраняется почтительное отношение к змее» (Ванькаева, 2018: 72). В калмыцком эпосе «Джангар» встречается ряд сравнений змеи с неодушевленными предметами: прутом, веткой, палкой, ремнем. Подобные уподобления попадают и в образцах калмыцких загадок, где змея сравнивается с плетью, веревкой (Басангова, 2014: 78). В основе такого рода уподоблений в самых разных жанрах устного народного творчества, скорее всего, на наш взгляд, лежит чисто визуальное восприятие человеком змеи. Это лишний раз свидетельствует о развитости ассоциативного мышления народных рапсодов.

Рептилия ассоциируется с бытовыми предметами, имеющими с ней схожие внешние очертания, например, круглую, длинную форму. Поскольку змея в своем продвижении вперед делает зигзагообразные движения, то сравнение ее с дорогой символизирует извилистость жизненного пути человека. А.В. Гура, признавая тождественность рассматриваемых образов и символики, дифференцирует их, иногда воспринимая волшебный образ как обычную змею, у которой выросли крылья.

Главное отличие, по его мнению, состоит в том, что «змей в традиционной культуре — это, как правило, существо вымышленное, обладающее фантастическим обликом, не имеющее реального соответствия в живой природе. В то же время змея — это конкретный биологический вид рептилий, наделяемый демоническими признаками» (Гура, 1997: 278). По словам В. Я. Проппа, змей — это «одна из наиболее сложных и неразгаданных фигур мирового фольклора и мировой религии» (2009: 183–241). В работе «Исторические корни волшебной сказки» исследователь не делает существенных различий между змеей и змием, но в текстах своих произведений предпочитает использовать термин «змей». В указанной монографии он выделил четыре типа сказочного змея (в зависимости от выполняемой функции):

1) Змей-похититель; 2) Змей, совершающий поборы; 3) Змей-охранитель границ и 4) Змей-поглотитель. Н. В. Новиков, считая, что основной функцией Змея в русских волшебных сказках является похищение женщины, дополняет пропповскую классификацию типов сказочной рептилии еще одной — Змей-соблазнитель (1974: 189).

В мифологии народов мира образ змеи зачастую является табуированным, сакральным. Именно в таком аспекте мы хотели бы рассмотреть данный персонаж в мифологии монгольских народов. Цель статьи — выявление в обрядовом фольклоре алтайцев символической функции змеи, установление положительных и отрицательных коннотаций. Предмет исследования — образ змеи в устном творчестве алтайцев, а также в народном представлении, сознании и ритуальных действиях.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Компаративистский анализ образа змеи как семиотического знака является основным методом исследования. Методика исследования основана на научном описании, конкретно-историческом анализе. Междисциплинарный анализ этнографических и фольклорных материалов, сравнение с тюркскими обрядовыми действиями позволили автору значительно расширить границы выявления семантики образа змеи в устном творчестве алтайцев.

ОБСУЖДЕНИЕ

Образ змеи не только в числе самых распространенных в мифологии народов мира, но и изучаемых в мировой фольклористике. Однако должны констатировать, что рассматриваемая нами проблематика еще недостаточно проработана на примере алтайской мифологии. Более детально проанализированы функции змеи в обрядовом фольклоре монгольских народов, в частности, в шаманских обрядовых действиях (Дампилова, Сундуева, 2020: 1167–1176). Исследователи рассматривают мифологическую семантику змей, локус их распространения в обрядовом фольклоре в сравнении с известными фактами в эпосе и сказках. Выявлено, что в обрядовом фольклоре змеи распространены во всех трех мирах. Змеи, лусы и луу имеют общие змееподобные визуальные черты, тесно связаны между собой и с водной стихией. Они символизируют сакральную силу, кодируются в народном сознании как божественные персонажи (Дампилова, Сундуева, 2017: 182–189). Т. Г. Басангова в своей статье описала народные представления о змее и связанные с нею ритуалы, сохранившиеся в культуре калмыков (2014). В аналогичном ключе рассматривает образ змеи Е. В. Ванькаева. Она попыталась в своем исследовании на основе разрозненных фактов и материалов, сохранившихся в народной культуре, различных фольклорных жанрах и в этнографии монгольских народов восстановить мифологический образ змеи, провести реконструкцию представлений об этой рептилии у монгольских народов и ритуальных действий, связанных с ней (Ванькаева, 2018: 72–78).

РЕЗУЛЬТАТЫ

Привлечем для сравнения интересные факты, связанные со змеей, из практики монгольских народов.

В мифологии многих народов мира змеи часто играют роль или тотемных предков, покровителей, или демиургов. Так, например, бурятский хурдутский род воспринимал рептилию своим первопредком, а для всего сообщества она считалась общим божеством.

В монгольской мифологии Змея выступает как помощник, посредник, перевозчик и посланник иного мира.

Встреча со змеей в природе носит знаковый характер. Алтайцы до сих пор верят, что встреча со змеей в горах — это хорошее предзнаменование, сулящее позитивное изменение в образе жизни человека. Почитая змею как хозяйку-хранительницу горы, верят, что если пройти мимо и не тронуть ее, то дальше она будет дарить удачу. Напротив, если змея пересечет человеку дорогу, то это сулит неприятности. В реальной жизни люди четко знали, как вести себя в ситуации, когда им на пути встречалась змея.

Особо значима и волнительна была встреча с рогатой змеей, являвшаяся уделом лишь избранных людей. Кстати, у калмыков, к примеру, в старину существовало поверье, что именно такая змея попадает в степи только отмеченным небом людям. В фольклоре алтайцев прочно укоренились стереотипы человеческого поведения во время встречи со змеей: угощение, речевые формулы, просьба о помощи.

У калмыков существовал неписанный, специальный ритуал со своими специфическими «правилами». Перед змеей нужно было расстелить белый платок, и на нем оставить подношение — белую и красную монету или полить белой пищей (цаһан идэн). В представлении калмыков змея имеет небесное происхождение, потому они наделяли ее особой мудростью, считали, что рептилия понимает, что подношения преподносятся именно ей. У бурятов есть очень схожее поверье о змее с коралловыми рогами, которую она сбрасывает на хадак или белый платок. Сброшенная после линьки змеиная кожа спасает от укусов и болезней, по народным представлениям рептилия обладает чудесными, целебными вещами. В шаманской мифологии монгольских народов змея выступает в ипостаси потустороннего духа, тесно связанного с шаманом. Изображения змей на наскальных рисунках, петроглифах, шаманских онгонах, костюмах, подчеркивают их сакральную функцию. В шаманской практике образ змеи может использоваться с защитной функцией в виде трости или кнута. Развитый символ змеи в виде жгутов является коннотацией ее магических оборотнических способностей. Эта функция медиатора между мирами дает змее возможность одновременно выполнять и функцию защитной силы. Функции змеи в обрядах взаимозаменяемы и дополняют друг друга. В шаманских текстах монгольских народов устойчиво повторяется основная функция змеи как перевозчика между мирами, также тесно связанная с ее оборотническими способностями. Анализ алтайских эпических произведений позволяет выделить 7 видов змий/змей в текстах героического эпоса: 1) Улу 'Змий-Дракон' 2) Кер-јутпа 'Гнедое глотало', 3) Јеек-јылан, 'Змий пожиратель' Кер-јылан 'Змей-великан'; 4) Јылан 'змея', сары корон јылан 'желтая ядовитая змея'; 5) змея — пища; 6) змея-оборотень; 7) змея — вещь-символ подземного мира и отдельно антропоним Абрам-Моос Кара-Тади. Все они выполняют функцию глотания и пожирания, но имеют или могут иметь некую внутреннюю иерархию, положительную и отрицательную коннотации.

В преданиях о сотворении земли говорится, что Улу ‘Дракон, Змий’ держат землю, являясь балансом и равновесием земли, кроме того они приносят в сознание человека такие прямо противоположные понятия как «безопасность-опасность», «жизнь-смерть», а также «рождение после смерти (сюжет вспарывания живота дракона и выходящих на белый свет людей и скота)». Улу ‘Дракон, Змий’ во внутренней иерархии змей занимает самую древнюю и, потому, первую, главенствующую позицию. В общей для многих монгольских народов скифской культуре изображенный дракон является самой узнаваемой символикой: внутри круга, в виде круга, что говорит о бесконечности, движения без начала и конца, чем и отличается от китайского изображения — горизонтально расположенного, вытянутого. *Кер-жутпа* ‘гнедое глотало’, второй вид змиев, отражен в текстах как помощник шамана, помогает, имея крылья, выполняя роль коня, передвигаться шаману по трём мирам в поисках души человека. По внешнему описанию *Кер-жутпа* ‘гнедое глотало’ имеет огромные пасти: верхняя губа хватает с неба облака, нижняя цепляет землю, скорее всего именно этот вид змей отражен в петроглифах Горного Алтая. Третью позицию занимает *Јеек-јылан* ‘Змий-пожиратель’, который больше представлен как отрицательный герой — служитель Эрлик-бия, владыки подземного мира, который имеет несколько голов (2, 7 и более). С *Кер-јылан* (‘Змеем-великаном’) человек может разговаривать на его языке (съев яйцо змеи). Он также может в знак благодарности перевозить на своей спине людей.

Корон сары јеек јылан

Ком аразынан көрүнип келди.
Корон талай јарадына
Козурап, күзүреп чыгып келди.
Көкси болзо јерде јылат,
Куйругы болзо талайда јүзет.
Тогус бажы јергележип
Терек өрө эмди јылат.
Тогус катап терекке оролот,
Тогус баштын белтир бойы
Текши эмди көрүнип келет.
[Солотой-Мерген].

Ядовитый желтый змий-пожиратель
Показался из волны.

На берег ядовитого океана,
Мыча, грохоча, вылез.
Грудь его по земле ползает,
Хвост его в океане плавает.
Девять голов его подряд
По дереву теперь ползут.
Девять раз дерево обвивают,
Тело с девятью головами —
Все становится видным.

Јылан ‘змея’, *сары корон јылан* ‘желтая ядовитая змея’ выполняет функцию убийцы-пожирателя, исполнителя приказов, но, как правило, в конце она остается обманутой, изображается иногда как мудрец или глупец, но также, как рептилия, в природе может замерзать, уходить в спячку и т.д. В тексте змей обычно бывает две или семь и более, может быть представлена вся семья.

1330 Посередине белой, как хлопок, степи,

Под железным тополем

Два одинаковых ядовитых желтых змея есть.

Если они тебя не проглотят, кровь твою не выпьют, я буду не я», — сказал.

(Маадай-Кара).

1340 Жгучий мороз ударил,
Поверхность Алтая [от него] растрескалась,
Железный тополь с треском раскололся,
Два одинаковых прожорливых змея,
Свернувшись, заснули.
(Маадай-Кара).

В сюжетах довольно часто богатырь по пути к врагу натывается на логово змия и после переговоров либо сначала выполняет его условия, либо спасает детенышей, за что рептилия в знак благодарности помогает ему. Иногда хитростью богатырю удается уговорить сказочную рептилию помочь получить мудрый совет, подсказку. Семантическая соотнесенность змея и птицы все же не ограничивается перечисленными признаками. Н.Ф. Катанов считает, что важнейшим объединяющим их фактором выступает еще и такой реальный биологический феномен, как откладывание яиц, из которых на свет появляется змеиное и птичье потомство. Реликты подобных представлений о глубинной связи змеи с птицей обнаруживаются в одной из народных загадок: «Кто докатится до конца моего длинного катка? Кто найдет яйца моего золотоголового кобчика? (Нора и яйца змеи)» (Катанов, 1907: 371). Сюжеты поедания яйца (рептилии), кража яйца (дракона, птицы), хранение души в яйце птицы широко распространены и в сказаниях алтайцев.

Например, в сказании Ийн-Саин-Шикшерге представлен следующий сюжет:

Ийн-Саин-Шикшерге
Санааркап отурды.
Сананып алаала
Талай өрө база берди.
Ол базып, базып бараатса,
100 Бир јаан жыланын уйазы учурады.
Оны көрүп, ийлап* жадып сананды:
Бу жыландарда жангыс уйада,
Жангыс жерде журтап жадыры.
Мен дезе канча албатыны
105 Баштап мекеледим.
Эмди оморды өлтүрүп салар деп
Оноип ийлап* жатканча,
Бир бажы алтын ошкош жылан
Аппагаш неме тиштенип а[э]келеле*, —
110 Салып койып, бажыла айдып жат:
«Жий» — деп айдып турган немеди.
Оны көрөлө Ийн-Саин-Шикшерге
Эрмектенди:
«Бу мени жий деп туруба.
115 Же өлзө өлжин*» — дейле жиди.
Аны алып жип ийерде
Ончо ло немеен* тилин билер болды.
Ол жыланла эрмектешти.
(Ийн-Саин-Шикшерге, АГЭ)

Ийн-Саин-Шикшерге
Закручинился.
Подумава,
Пошел вверх по океану-море.
Когда он шел,
Ему попало гнзздо большого змея.
Увидев это, всплакнув, подумал:
Даже эти змеи в одном гнззде,
В одном месте живут.
А я столько народу
обезглавив, обманул.
Теперь их убьют,
Пока так думал,
Одна змея с золотой головой
В пасти принесла ему что-то белое,
Положив,
Как будто сказала: «Съешь».
Увидев это, Ийн-Саин-Шикшерге
Сказал:
«Эта змея хочет, чтобы я съел это?
Ну, если надо умереть, то умру» —
сказав, съел.
Когда он съел это,
Стал понимать язык всех.
Он поговорил со змеей.

В традиционном мышлении образ змея-дракона, по мнению В. Бурнакова, не просто аккумулировал в себе черты змеи и птицы. Он еще и символически воссоединил и воплотил идею двух противоположных и отличных друг от друга миров — нижнего (подземного) и верхнего (небесного). В архаических воззрениях эти сферы мироздания ассоциировались с потусторонним пространством — страной смерти, которая могла локализоваться высоко над землей, далеко за горизонтом или же, наоборот, под землей. В этой связи змей/дракон мог выступать еще и своеобразным олицетворением души (Бурнаков, 2020: 104). Такого рода ассоциации, скорее всего, зиждились на представлениях о превращении человека после смерти в любое животное, свойственных раннему этапу религиозно-мифологического сознания общества.

Пятое место занимает вид «змея-пища»: для людей среднего мира пищей змея становится из-за отсутствия другой пищи или запрета; подневольные люди, находящиеся в другом мире, не видят, не различают что едят. Нетипичная еда обычно указывает на опасность ситуации, встречу с представителями нижнего мира.

3655 Уставший, я отдохнул.

Кто мясо змеи поест,

Тот [настоящий] пир увидит — я так слышал,

Кто мясо вшей поест,

Тот бием станет — я слышал.

3660 «За хорошую пищу

Большое вам спасибо!» — сказал.

Маадай-Кара промолвил:

«Извини-прости, сынок,

Лучшей пищи у нас нет,

3665 Мы едим, что велит Кара-Таади.

Никакого зла у нас нет,

Зло исходит от Кара-Кула.

Хорошую пищу есть

Каан запрещает,

3670 Такую пищу [заставляя] есть,

Нас на муки он обрекает.

Чтобы огонь наш не погас,

Помет в очаг бросаем,

Чтобы [самим] не пропасть,

3675 Нечистой пищей питаемся,

Мы — люди, живущие в горе.

Его мать Алтын Тарга

Четырехухую бронзовую чашу

На огонь поставила.

3640 Мясо змей и лягушек

Подогрела и подала.

Суп из вшей и гнид

Подогрела и подала (Маадай-Кара, АГЭ).

Шестой вид — «Змея-оборотень» несет мифологическую семантику оборотничества как архаическое представление о возможном переходе из одного облика в другой при состояниях на грани жизни и смерти:

5265 То, что Когюдей Мерген принял
За табун каурых лошадей, заполнивших лог,
Желто-ядовитой саранчой оказалось,
То, что молодой богатырь принял
За табун [белых] лошадей, заполнивших равнину,
5270 Оказалось кузнечиками,
То, что он принял за табун иноходцев,
Желто-ядовитыми змеями оказалось.
Семидесятиаршинного змея
В красивого иноходца превратив,
5275 На него, оказывается, посадила [Кара Таади].
(Маадай-Кара, АГЭ).

В данном сюжете семиаршинный змий, как и Кер-јутпа, выполняет функцию коня, на котором герой прибывает в подземный мир. Такого рода примеры могут быть основой для предположения, что змий является парой коня при создании братьями Ульгеном и Эрликом всего живого на земле.

И на последнем седьмом месте — змея как вещь, как знак принадлежности к нижнему миру (плетка, повод из змеи).

Любимая [дочь] Эрлик бия
[Держала] повод из мертвой змеи,
[Держала] плетку из живой змеи.
Многочисленный скот плетью погоняла,
3370 Колотушкой многочисленным народом правя,
Повод из мертвой змеи
Вверх и вниз трясет,
Плеть из живой змеи
На локоть наvertsела — Так она ездит.
(Маадай-Кара, АГЭ).

Самым интересным персонажем в произведении является любимая дочь Эрлик-бия — Абрам-Моос Кара-Тади. Она так же, как и жена Эрлик-бия Кара Кулы, имеет большое сходство с чудовищами. Антропоним Кара означает черный цвет (антропоним Таајы широко известен в современном алтайском именнике).

На компоненте Абрам-Моос остановимся более подробно. Абрам — имя, образованное от аб- ‘всасывать, втягивать в себя’, Моос — это стяженная форма от монгыс. У монгольских народов, как известно, существуют различные фонетические варианты данного компонента (бур. Áбарга Могой, калм. аврh моhа Аварга Мого, тувинск. Амырга Могус, Амырга Мос, монг. aburgu mogai). Все они обозначают мифическое многоголовое чудовище.

Абрам-Моос — чудовище, всасывающее в себя живое на земле. Внешность чудовища описывается черным цветом (кожа, как уголь), собой он олицетворяет черные мысли, опасность. Чудовище имеет лицо черное «как гладкий уголь», «медный нос», одежду из лоскутков и лент, как у шаманки, медные серьги, берестяной

(а не кожаный, как обычно) бубен, диковинную шапку «из перьев филина» («диковинность» одежды также присуща чудовищам), поводьями служит «мертвая змея», а плеткой — «живая змея» (тоже принадлежность чудовищ). Особо подчеркивается, что чудовище всеми повадками напоминает змею. Внешний облик Кара Таади близок с обликом женщин-чудовищ в древнейших формах эпоса тюркских народов, что свидетельствует о сохранении в алтайском эпосе архаических элементов.

Берестяное седло [под ней] скрипит,
Берестяная обувь шуршит,
[Это] была любимая черная
Дочь Эрлик бия
Абрам Моос Кара Таади.
Из перьев филина шапка на ней,
Из холщовых лент ее одежда
Развевается [в разные стороны],
Берестяной бубен у нее за спиной.
Медные серьги ее — как медные котелки,
Медный нос ее — как медный чайник .
Лунным светом освещенное лицо,
Как гладкий уголь, чернеет,
Солнечным светом освещенное лицо,
Как темная ночь, чернеет.
Коварные мысли имела
Кара Таади молодуха.
Любимая [дочь] Эрлик бия
[Держала] повод из мертвой змеи,
[Держала] плетку из живой змеи.
Хихикая, смеялась,
Набок склоняясь, пела,
Игриво хохотала,
Визгливо, протяжно пела.
Многочисленный скот плетью погоняла,
3370 Колотушкой многочисленным народом правя,
Повод из мертвой змеи
Вверх и вниз трясет,
Плеть из живой змеи
На локоть наvertела — Так она ездит.
(Маадай-Кара, АГЭ)

Мангус — это многоголовый великан со змеиными чертами. Мангусы воспринимаются как участники неких отдаленных событий «эпической эпохи», впоследствии истребленные (либо запертые в подземной пещере, как, например, Аврага Могой) эпическим героем. Цветовые характеристики мангус — преимущественно чёрный и жёлтый цвета. Мангусы, как правило, огромны: пасть от земли до неба, утроба вмещает толпы проглоченных ими людей, стада и прочее. В Словаре алтайского и аладагского наречий тюркского языка, изданного в 1884 г., дается такое

определение монгуса — это боец, великан, мастер (Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка, 1884: 206). В современном алтайском языке *монус* употребляется в значении ‘удалец, силач’.

7640 Весь люд Эрлик-бия —
Лягушкообразных богатырей,
Кровь сосущих алмысов,
Кабаноподобных пакостников,
Змееподобных удалцов —
7645 Всех теперь скосила.

Антропоним мифического персонажа Семиголовый Дьелбеген, распространенный в алтайском и хакасском фольклоре (*сары жылан* и *сыр чылан* ‘змея-огневка’), образован от *сыр* ‘окрас, краска’ (по отличительному красному цвету получил название огневка). На анализе данного антропонима мы не будем подробно останавливаться.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, представленный в статье материал позволяет говорить о том, что в мифологической культуре алтайцев образ змеи получил широкое распространение. Проведенный анализ персонажей *улу* ‘змий-дракон’, *кер-жуппа* ‘гнедое плотало’, *jeeк-жылан* ‘змий-пожиратель’, *жылан* ‘змея’, *монгыс* ‘чудовище-богатырь’ показал, что в алтайских сказаниях эти персонажи выступают в двойственном значении: они могут быть и положительным и отрицательным героями. Мифический образ, выступающий в разных ипостасях, выполняет важную роль переносчика в пространстве и времени. Он способен передвигаться по суше и морю. Этому волшебному персонажу не чужды ни нижний, ни средний миры.

Литература

- Бурнаков, В. А. (2020). Змея и змей-дракон в религиозно-мифологических представлениях и фольклоре хакасов (конец XIX–середина XX В.). *Вестник Томского государственного университета*, 451. 102–112.
- Ванькаева, Е. В. (2018). Образ змеи в представлениях монголов как отражение картины мира. *Вестник Института комплексных исследований аридных территорий*, 1(36), 72–78.
- Басангова, Т.Г. (2014). Змея в мифологии калмыков. *Новые исследования Тувы*. 2 (22). 75–79.
- Гура, А.В. (1997). *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Изд-во «Индрик».
- Пропп, В.Я. (2009). *Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- Новиков, Н. В. (1974). *Образы восточнославянской волшебной сказки*. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение.
- Дампилова, Л. С., Сундуева, Е. В. (2020). Функции Змеи в обрядовом фольклоре монгольских народов. *Oriental Studies*, 4, 1167–1176.
- Дампилова, Л. С., Сундуева Е. В. (2017). Мифологическая семантика змей (могой), хозяев вод (лус) и дракона (луу) в фольклоре монгольских народов. *Традиционная культура*, 4, 182–189.

Катанов, Н.Ф. (1907). Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катановым. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. 9. Санкт-Петербург.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос (1973). Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка (1884). Сост. прот. В. Вербицкий. Казань: Православное Миссионерское общество (Тип. В. М. Ключникова).

Сокращения

АГЭ — Алтайский героический эпос.

References

Burnakov, V. A. (2020). The snake and the serpent-dragon in religious and mythological representations and folklore of the Khakas (late XIX–mid XX century). *Bulletin of Tomsk State University*, 451. 102–112.

Vankaeva, E. V. (2018). The image of the snake in the representations of the Mongols as a reflection of the worldview. *Bulletin of the Institute for Complex Studies of Arid Territories*, 1(36), 72–78.

Basangova, T.G. (2014). The snake in the mythology of the Kalmyks. *New studies of Tuva*. 2 (22). 75–79.

Gura, A.V. (1997). *Animal symbolism in the Slavic folk tradition*. Moscow: Indrik Publishing House.

Propp, V.Ya. (2009). *The historical roots of the fairy tale*. Moscow: Labyrinth.

Novikov, N. V. (1974). *Images of an East Slavic fairy tale*. Leningrad: Nauka. Leningrad branch.

Dampilova, L. S., Sundueva, E. V. (2020). The functions of the Snake in the ritual folklore of the Mongolian peoples. *Oriental Studies*, 4, 1167–1176.

Dampilova, L. S., Sundueva E. V. (2017). Mythological semantics of snakes (mogoi), masters of waters (luz) and dragon (luu) in Mongol folklore. *Traditional Culture*, 4, 182–189.

Katanov, N.F. (1907). Dialects of Uriankhai (Soyots), Abakan Tatars and Karagas: Texts collected and translated by N.F. Katanov. Samples of folk literature of the Turkic tribes published by V.V. Radlov. 9. Saint-Petersburg.

Maadai-Kara. Altai Heroic Epic (1973). Moscow: The main editorial office of Oriental literature of the publishing house “Nauka”.

Dictionary of the Altai and Aladag dialects of the Turkic language (1884). Comp. prot. V. Verbitsky. Kazan: Orthodox Missionary Society (V. M. Klyuchnikov type).

Abbreviations

AHE — Altai Heroic Epic