

Научная статья /
Research Article

<https://elibrary.ru/RBPHYU>
УДК 398.2
ББК 82.3

СИСТЕМА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В ТЮРКСКОМ ЭПОСЕ: КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ «НАРТИАДА» И ЯКУТСКИЕ ОЛОНХО

© 2024 г. С.С. Макаров, Т.М. Хаджиева

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 05 марта 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 12 апреля 2024 г.

Дата публикации: 25 июня 2024 г.

<https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-2-278-299>

*Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта Российского научного фонда,
проект № 23-28-00655*

Аннотация: В статье исследуются параллели в структуре персонажных систем карачаево-балкарской версии «Нартиады» и якутского эпоса олонхо. Основное внимание уделяется характеристиками и сюжетным функциям таких групп персонажей, как «небесные» демиурги и помощники эпических героев и их демонические антагонисты. Цель работы — оценить степень типологической близости изучаемых традиций на основе анализа одного из уровней системы эпических персонажей. Выявляется тесная связь сюжетов карачаево-балкарской «Нартиады» и якутских олонхо с ритуально- мифологическим контекстом. В обоих эпосах обнаруживается сходный по структуре и функциям круг персонажей — покровителей героя, атрибутируемых как божества (тейри/айыы та ара) и представленных также в реальной религиозно-мифологической практике носителей традиций. Совпадения в сюжетах карачаево-балкарского и якутского эпосов обнаруживаются и в области демонологических представлений: имеют место такие общие признаки, как хтоничность и чудовищный вид антагонистов героев, наличие в сюжетах сложного и выразительного образа матери демонов. В целом общность этих черт может быть объяснена типологическими свойствами архаического эпоса. В то же время такие признаки, как серпентоморфность демонницы, «природно-ландшафтная» тематика тропов, описывающих антагонистов, могут быть рассмотрены как генетически обусловленные элементы поэтики эпосов, возможно, восходящие к пратюркской мифологической картине мира.

Ключевые слова: тюркский героический эпос, мифологическая картина мира, карачаево-балкарский фольклор, якутский фольклор, нартский эпос, олонхо.

Информация об авторах: Семен Семенович Макаров — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5751-5967> **E-mail:** others3@mail.ru

Танзила Мусаевна Хаджиева — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1186-4958> **E-mail:** tanzila_@mail.ru

Для цитирования: Макаров С.С., Хаджиева Т.М. Система мифологических персонажей в тюркском эпосе: карачаево-балкарская «Нартиада» и якутские олонхо // Studia Litterarum. 2024. Т. 9, № 2. С. 278–299. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-2-278-299>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 9, no. 2, 2024

THE SYSTEM OF MYTHOLOGICAL CHARACTERS IN THE TURKIC EPIC: THE KARACHAY-BALKARIAN NARTIADA AND YAKUT OLOMKHO

© 2024. Semen S. Makarov, Tanzila M. Khadzhieva
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: March 05, 2024
Approved after reviewing: April 12, 2024
Date of publication: June 25, 2024

Acknowledgements: The reported study was funded by Russian Science Foundation (project no. 23-28-00655).

Abstract: The article explores the parallels in the structure of character systems of the Karachay-Balkarian version of the Nartiada and Yakut heroic epos Olonkho. The main focus is on the typical attributes and plot functions of such groups of characters as celestial demiurges and protectors of epic heroes and their demonic antagonists. The research aims to assess the degree of typological proximity of the studied traditions based on the analysis of one of the levels of the system of epic characters. The article reveals the close connection of the plots of the Karachay-Balkarian Nartiada and the Yakut epic Olonkho with the ritual and mythological context. In both traditions, a similar circle of characters in structure and functions is revealed – the patrons of the hero, attributed as deities (гейри, айыы таңара) and also represented in the real religious and mythological practice of the bearers of traditions. Noticeable coincidences in the plots of the Karachay-Balkarian and Yakut epics are also found in the field of demonological conceptions. They have such common features as the chthonic kind and monstrous appearance of the antagonists of the hero, the presence in the plots of an expressive image of the mother of epic demons. These features stem from the general typological properties of the archaic heroic epic. At the same time, such features as the serpentomorphism of the chthonic demoness and the 'landscape' semantics of tropes applied to antagonists can be considered as genetically related elements, possibly dating back to the proto-Turkic mythological worldview.

Keywords: Turkic heroic epic, mythological worldview, Karachay-Balkarian folklore, Yakut folklore, Nart epic, Olonkho.

Information about the authors: Semen S. Makarov, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5751-5967> **E-mail:** others3@mail.ru

Tanzila M. Khadzhieva, PhD in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1186-4958> **E-mail:** tanzila_@mail.ru

For citation: Makarov, S.S., Khadzhieva, T.M. "The System of Mythological Characters in the Turkic Epic: The Karachay-Balkarian *Nartiada* and Yakut *Olonkho*." *Studia Litterarum*, vol. 9, no. 2, 2024, pp. 278–299. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-2-278-299>

Введение. В исследованиях карачаево-балкарской версии «Нартиады» не раз отмечалось сохранение в ее сюжетах существенного пласта исходных тюркских представлений и образов. На сегодняшний день рядом исследователей показана бесспорная связь памятника с эпическим фольклором исторически родственных тюрко-монгольских народов, о которой свидетельствуют многочисленные параллели, относящиеся прежде всего к области системы персонажей и сюжетных мотивов повествований [16, с. 12, 37; 17; 8; 2 и др.]. В исследовании данного памятника помимо дальнейшего установления параллелей для его сюжетов и мотивов в широком круге иноязычных фольклорных источников может оказаться плодотворным и более частное изучение нартского эпоса балкарцев и карачаевцев в его отношении к отдельным этническим традициям.

В настоящей статье образная система карачаево-балкарских нартских сказаний и песен рассматривается сопоставительно с якутским героическим эпосом *олонхо*, в частности, впервые предметно анализируется в сравнительном плане срез мифологических персонажей — помощников и противников эпических героев. Типологическое сходство рассматриваемых традиций в этой области и отдельные характерные совпадения между ними не раз отмечались исследователями (см.: [18, с. 28; 16, с. 22, 37; 17 и др.]), однако в целом эти два тюркоязычных эпических памятника до сих пор изучались довольно изолированно.

Карачаево-балкарская версия «Нартиады» является одной из версий общекавказского корпуса сказаний о богатырях-нартах, ближайшие структурные и содержательные параллели для нее обнаруживаются в фольклоре

других народов Кавказа, а также в тюрко- и монголоязычных традициях Центральной Азии.

Устная традиция якутов, в свою очередь, несмотря на довольно длительный период развития вдали от основного тюркского этнокультурного континуума, обнаруживает заметное сходство с кругом южносибирских традиций, естественным продолжением которых она, в сущности, и является. Обращение к сравнительному исследованию этих, на первый взгляд значительно удаленных друг от друга территориально и исторически памятников, тем не менее имеет свои основания. Являясь модификациями изначально единого фольклорного комплекса, сформировавшегося предположительно в Центральной Азии, карачаево-балкарская «Нартиада» и якутские олонхо иллюстрируют различные возможности развития тюркского героического эпоса. Их компаративное исследование позволяет выявить общие и, вероятно, наиболее архаичные пласты в сюжетах обеих эпических традиций. Результаты работы также могут дать новый материал для расширения имеющихся реконструкций общетюркской мифологической системы.

По лингвистическим данным, отделение северо-сибирской (или якутской) ветви тюркских языков от общетюркского таксона (включая будущий карачаево-балкарский) датируется современными исследованиями приблизительно второй половиной V в. н.э. [21, с. 48–49]. Это разделение, вероятно, еще не означало совершенного прекращения взаимодействия устных традиций (например, было возможно посредствующее действие других культур), но в то же время оно может быть принято в качестве условного исторического рубежа. Вместе с тем рассматриваемые традиции объединяются рядом общих социально-исторических факторов: преимущественно сельским (аграрным) типом хозяйствования, появлением массовой письменности и национальной литературы в начале прошлого столетия, достаточно формальным характером приобщения к мировым религиям (православному христианству и исламу суннитского толка) и др. Важно отметить, что еще сравнительно недавно фольклор составлял значительную часть этих культур.

Героический эпос, являющийся предметом настоящего рассмотрения, по своей жанровой специфике стремится к созданию масштабной картины этнической истории и систематизирует в своих текстах разрозненные мифологические идеи и мотивы, существующие в традиции. При этом ряд

исследований указывает на то, что именно в базовых составных элементах картины мира, актуализируемой фольклорными текстами, на протяжении длительного времени может удерживаться ранний слой мифологических представлений (см., например: [20; 1, с. 72–76, 81–86]). Замечено, что традиционные повествовательные жанры достаточно надежно консервируют, пусть часто и в трансформированном виде, архаические комплексы и понятия, даже несмотря на влияние позднейших транскультурных процессов, например, появление книжных традиций (как правило, вначале иноязычных или переводных). Особое значение в свете данной проблемы приобретает обращение к мифологическому «фону» эпических повествований, способному запечатлеть в себе разновременные представления.

Эпические рефлексы культа **Teñir*. Наиболее очевидной параллелью, связующей рассматриваемые традиции, является наличие в их сюжетах группы персонажей — представителей светлых творящих культов с общим названием, восходящим к пратюркскому **teñir* ‘бог, небо’ [31, с. 626]: карачаево-балкарское *тейри*, якутское *айыы танара* (чаще — просто *айыы*¹). В мифологических рассказах эта группа персонажей создает различные объекты природного и социального мира, а в сюжетах героического эпоса также оказывает покровительство богатырям в их борьбе с антагонистами и защите своего племени.

Куль *тейри/айыы танара* предстает неоднородным по своему содержанию. В обеих традициях он организован иерархически, как и в ряде других родственных культур (ср., например: [19]), у его истока — фигура основного бога-творца. Показательно, что в карачаево-балкарском гимническом тексте, записанном Х.Х. Малкондуевым, достаточно прямо констатируется первенствующая роль главного бога: «Тейри неба — единственный бог. Других богов — тысяча богов...» [8, с. 71]. В якутском олонхо «Потомки Светлого Юрюнг Айыы Тойона» также прежде всего воспевается центральная фигура традиционного пантеона, старца Юрюнг Айыы, творца всего сущего и отца остальных божеств, владычествующих над более частными сферами жизни [34: 3, с. 16–21].

1 Слово *танара* также использовалось в якутском для обозначения *неба*, что считается первичным значением слова [31, с. 329]. Ср. *былыттаах танара* ‘облачное небо’, *халлаан танара* ‘ясное небо’, *танаралаа* ‘умереть’, т. е., вероятно, ‘отправиться на небо’. Еще одно производное значение слова — ‘изображение духа-покровителя, идол’: *мас танара* ‘деревянный бог’, *туос танара* ‘берестяной идол’ [27, стб. 2551–2552].

Одна из основных функций *тейри/танара* в эпических сюжетах — творение мира и людей. В карачаево-балкарском нартском сказании «Тейри и нарты» о процессе космогенеза говорится как о последовательности четырех актов, связанных с именами конкретных божеств: «Тейри Солнца сотворил солнце, Тейри Земли сотворил землю. Моря были сотворены в третью очередь. Когда были сотворены небо и земля, между ними были сотворены люди...» [25, с. 302]. Другое преломление этой же иерархической структуры образа содержат тексты клятв эпических персонажей: «Я клянусь Тейри Неба, Тейри Земли и Тейри Воды, которым я поклоняюсь, а еще я клянусь Тейри Огня», — заявляет в одном из вариантов герой-нарт. На вопрос антагониста о последнем он поясняет: «...от пожара сгорел целый аул, и с тех пор мы знаем, что есть и Тейри Огня» [25, с. 410]. В примерах, подобных этим, можно усмотреть признаки стадильности развития культа *тейри*.

Многочисленные божества-*тейри* в карачаево-балкарской традиции, как и в некоторых других архаических мифологиях, совпадают с представлениями об основных стихиях: в эпических сюжетах «Нартиады» действуют Тейри Неба (Солнца), Земли, Воды (Моря), Огня, Ветра и др. Реже встречаются упоминания календарных божеств Тейри Зимы и Тейри Лета, а также божеств постоянных противников нартов — «тейри *эмегенов*», представление о которых имеется только в эпосе и, вероятно, появилось благодаря действию принципа контрастного параллелизма, организующего эпические сюжеты [14; 11, с. 84–85]. В записях нартских сказаний упоминается также «Мать воды» (*Суу анасы*) — возможно, более ранний образ по отношению к Тейри воды (ср. культ Йер-Суб в мифологии южносибирских и центральноазиатских тюрков [13, с. 215–216]).

Общим мотивом и карачаево-балкарского, и якутского эпосов является представление о небесном происхождении «своего» племени, его родстве с высшими божествами (заметим, что в обоих эпосах присутствует характерная черта архаического фольклора, когда «свое» племя понимается как «люди» вообще, а представители иных этносов в повествовании не упоминаются либо проявляют себя лишь эпизодически). В одном из сюжетов «Нартиады» герои говорят о себе: «В нартах течет твоя кровь, Тейри/Нарты — часть твоей плоти» [25, с. 13]. Аналогичным образом и богатыри олонхо называют себя «людьми солнечного улуса» (*кун улууһун дьоно*) или «происходящими от солнечных [божеств] *айыы*» (*кун айыыттан төрүттээх*).

Вероятно, этой манифестируемой в эпических текстах связью героев эпоса божествами и объясняется покровительство *тейри/танара* в демоноборческой деятельности богатырей. Так, например, в одном из сюжетов «Нартиады» верховный Тейри по просьбе героя превращает *эмегена* в мерина, в другом — замораживает озеро, в которое залез *эмеген*, а в сказании «Дружина Ерюзмека и Карашауая» Тейри в нужный для героя момент насыляет на землю мороз, давая возможность юному нарту заручиться расположением других богатырей [25, с. 632]. Чаше же в эпических текстах указывается, что «все тейри помогли герою».

В якутской традиции карачаево-балкарским *тейри* соответствуют персонажи из различных уровней мифологической системы. К классу *айыы танара* ('божества') в ней отнесены более абстрактные творящие силы (на что указывает сам термин *айыы* — букв. 'творец'). В текстах олонхо чаще упоминаются верховный бог Юрюнг Айыы (в карачаево-балкарской мифологии соответствует Тейри Неба), боги-распорядители судеб Джылга Хан и Чынгыс Хан, податель табунов лошадей Джёсёгёй, богини плодородия и материнства Иэйэхсит и Айысыт и некоторые др.²

Типичные функции *айыы танара* в сюжетах олонхо, как и в карачаево-балкарском эпосе, состоят в том, что они творят основные элементы мироздания и спускают богатыря (иногда также и его сестру) для защиты людей в Средний мир или наделяют младенцем — будущим героем бездетную супружескую пару (однако в стадильно более ранних сюжетах якутского эпоса богатырь, как правило, не знает своего происхождения). Герои олонхо мыслятся как прародители и одновременно охранители людского рода. Здесь нет отчетливого деления на поколения нартов и современных людей, как в сюжетах карачаево-балкарской традиции, но определенные качественные различия у героической эпохи олонхо также имеются. Наиболее существенная из них состоит, в частности, в том, что это был период, когда было возможно непосредственное общение с божествами и духами, окружающими человека.

В сюжетах олонхо верховный бог Юрюнг Айыы в начале времен благословляет страну героя и его скот, из-за этого до вторжения антагонистов

2 По-видимому, их круг не являлся единым в традиции, хотя в эпических и иных текстах мифологического содержания достаточно стабильно повторяется представление о «деяти творцах» (*тобус айыы*), восседающих на девяти ярусах неба. В наши дни предпринимаются попытки унификации этих представлений в популярной литературе соответствующей тематики, учебниках по якутской традиционной культуре и т.д.

беспреданно множитя его благосостояние. Бог Джэсэгэй в некоторых вариантах якутского эпоса дарит герою богатырского коня. Наиболее же близкой людям из всего сонма *айыы*, судя по сюжетам олонхо, оказывается богиня материнства Айысыт, функционально соответствующая древнетюркской Умай (в карачаево-балкарской традиции схожие функции, как нам представляется, приняла на себя воспитательница нартов Сатанай (см. подробнее: [16, с. 22–23])). Согласно представлениям якутов, Айысыт приносит душу (*кут*) ребенка в семью при его появлении на свет и незримо гостит в доме роженицы три дня. Обряды умилоствления и проводов богини подробно изображаются в сюжетах многих олонхо, что вкупе с описаниями других ритуальных действий (воинской инициации, свадьбы, календарного праздника *ысыах* и др.) формирует своеобразный «этнографический» слой повествования (см., например: [26, с. 130–133; 3, с. 272–274]).

Повелители земных стихий и иных явлений и объектов, доступных непосредственному восприятию человека (огня, земли, леса, жилища, дороги и т. д.), обычно описываются в традиции категорией *иччи* 'хозяин'. Считалось, что они находятся ближе к человеку, так как так же, как и он, населяют Средний мир. В сюжетах олонхо, действительно, духи-*иччи* заметно чаще, чем *айыы танара*, выступают партнерами героев в различных ритуальных и иных ситуациях. Дух огня Аан Уххан, дух жилища Иэригэй Бахсыарыма, дух главной коновязи Хатан Джаралык и другие домашние духи охраняют жилище героя во время его отлучки. Эпический сюжет, формируемый пространственными передвижениями героя, уделяет также внимание духам дороги и перевала миров, вступающим в коммуникацию с богатырем и обозначающим собой преодоление им значимых пространственных границ. Описанию общения героя с данными персонажами в якутском эпосе часто посвящаются специальные мотивы (см.: [3, с. 37, 254, 277]). Этот сюжетный элемент олонхо содержательно близок соответствующим эпизодам мифологических рассказов о путешествиях шамана, так называемых шаманских камланий.

Одним из наиболее распространенных в олонхо является мотив кормления духом-хозяйкой земли Аан Алахчын Хотун богатыря своим грудным молоком, это придает ему сил для совершения подвигов. Обращает на себя внимание тот факт, что схожее действие героя с несколько иной мотивировкой встречается в карачаево-балкарских сказаниях, в которых

нарт Карашауай касается губами груди *эмегенши*, также имеющей явные хтонические черты [25, с. 402 и сл.]. Это действие объясняется в сюжетах «Нартиады» необходимостью героя «породниться» таким образом с антагонистом, чтобы тот не смог причинить ему вреда. Однако, возможно, в обеих исследуемых традициях наблюдаются поздние, ресемантизированные вариации архаического мифологического мотива, когда герою «небесного» происхождения необходимо таким образом стать «своим» среди земных сил, чтобы суметь осуществить свою миссию.

В сюжетах олонхо также упоминается дух леса и покровитель охоты и звероловства Байанай, который в некоторых эпических текстах описывается как сын Юрюнг Айыы, поселенный им в Среднем мире. Этот дух обеспечивает герою богатую добычу на промысле, становится адресатом его молений-*алгысов*, в некоторых сюжетах жалуется божествам на сражающихся богатырей, уничтожающих в ходе яростной битвы его владения и пугающих дичь. Типологически Байанай весьма близок карачаево-балкарскому божеству Апсаты, имеющему очевидные кавказские корни³: как и он, Байанай имеет звериные и женские ипостаси, хотя позднее мыслится как почтенный старец с густой растительностью на лице; ранее же *байанай* представляли целую группу персонажей — духов леса, контролирующих охоту и звероловный промысел [7].

Обращает на себя внимание тот факт, что божества и в якутском, и в карачаево-балкарском эпосах чутко реагируют на обращения героев (жалобы, мольбы). В то же время *тейри* и *айыы тангара* редко вмешиваются в ход событий по своей инициативе. Вероятно, это объясняется тем, что рассматриваемые культы в обеих традициях представляли собой версии «отдыхающего Бога» (*Deus otiosus*), встречающегося чаще именно в бесписьменных культурах (см.: [4, с. 191–193]). В карачаево-балкарской «Нартиаде» *тейри* творят основные элементы мира и воспитывают будущую «мать нартов» — вещую Сатанай, после этого их прямое участие в событиях сказаний менее значительно. Схожим образом и в текстах якутского эпоса «образу создателя уделяется мало внимания», в мифологической песне рассказывается лишь о том, что «“восьмикрайняя изначальная мать-страна” была создана всевышним божеством Юрюнг Айыы (Белый Создатель), который

3 См. подробнее о персонаже: [18, с. 69; 16, с. 35].

сначала посовещался с восемью небожителями» [5, с. 252]. Показательно и то, что последний, как и древнетюркский Тенгри, всегда сообщает свою волю героям не напрямую, но через персонажей-медиаторов: шаманок, богатырей Верхнего мира и т. д.

Такой созерцательно-отстраненный характер образов божеств в повествованиях может объясняться и жанровыми особенностями героического эпоса, центральный персонаж которого, в отличие от героя архаических мифологических рассказов, достаточно эмансипирован от воли природных, божественных и иных сил и способен добиться своей цели (защиты племени, возвращения некой ценности) независимо, прежде всего через проявление личной отваги и физической силы.

При этом обращает на себя внимание еще одна общая черта рассматриваемых традиций, состоящая в том, что Верхний / небесный мир малодоступен для героев эпоса. В якутских олонхо с ним связан круг довольно редких сюжетных ситуаций (рождение и раннее детство некоторых героев, «пускаемых» затем на землю, ситуации жалоб или просьб о помощи, обычно высказываемых в пользу героев небесными шаманками — медиаторами между миром людей и небожителями, описания разрушений или беспокойства, доставляемых битвой героев в Среднем мире). Аналогичным образом и в эпосе балкарцев и карачаевцев верхний ярус мира не вполне открыт для героев. С действиями героя в небесном пространстве здесь устойчиво связывается, пожалуй, лишь круг сюжетов о борьбе Ёрюзмека с Рыжим Фуком, имеющим некоторые черты атмосферного бога (см.: [16, с. 311–329]). Отметим, что движение в иные миры, граница «своего» и «чужого» пространства при этом в целом обозначены в героическом эпосе карачаевцев и балкарцев не столь рельефно, как в олонхо. Возможно, это является признаком осуществлявшегося перехода традиции от «архаики» к фольклору более поздней формации.

Демонологические представления. Наиболее близкую типологическую связь с главными антагонистами героев нартского эпоса карачаевцев и балкарцев, *эмегенами*, среди персонажей всего тюркского фольклора, пожалуй, обнаруживают якутские эпические демоны *абаасы*. Очевидным сходством этих образов, на которое уже обращали внимание исследователи, является особый характер их объективации [16, с. 37, 39; 14, с. 28]. В устных текстах противники героев обоих эпосов наделяются значительным ростом,

большой физической силой, уродливой внешностью, глупостью. Прожорливость, неумеренная сексуальная активность и плодовитость также являются общими проявлениями аномального начала в образах антагонистов. Взятые в совокупности, эти черты формируют образ противника героя, характерный для эпических традиций стадиально раннего, архаического типа [9, с. 429–433]. Заметим, что многие из характеристик этих персонажей также отсылают к физиологическим, «земным» проявлениям жизни.

Обстоятельства появления демонических акторов, играющих важную роль в дуалистической картине мира эпического жанра, в обеих традициях не вполне ясны. В якутском эпосе, в котором имеется представление о хтонических прародителях демонов, не раскрывается, однако, их отношение к светлым небесным культам; имеющиеся в некоторых олонхо мотивы о Боге и Дьяволе как двух соперничающих братьях и другие схожие концепции, вероятно, являются поздними заимствованиями (см.: [5]). Если же обратиться к вариантам карачаево-балкарских нартских песен и сказаний, то в них говорится, что чудовищные антагонисты нартского племени, *эмегены*, возникли случайно из желчи бога-творца [25, с. 305]. По всей видимости, это было до появления на земле нартов.

Обращает на себя внимание сам термин *эмеген*, он близок ст.-монг. *emegeṅ* ‘женщина, жена’, совпадает с алтайским *emegeṅ* ‘жена, старуха’, в якутском находит соответствия в *eme:xsin* ‘старуха, жена’ (вероятно, от ср.-монг. *emeḡcin*, сохранившегося сегодня в халха-монгольском и калмыцком языках со значением ‘самка’) и *emeget*⁴ ‘шаманский дух, пластическое изображение духа’, ср. также ср.-монг. *emege* ‘пожилой’, кирг. *эме* ‘старуха’. Исторически эти формы возводятся словарями к ст.-монг. **eme* ‘женщина, самка’ > **em* ‘сосать’, *emegeṅ* — букв. ‘дающая сосать’ [28, с. 213; 30, с. 297]. Мы привели эту довольно подробную этимологическую цепочку, поскольку она, как кажется, позволяет яснее эксплицировать внутреннюю структуру образа⁵. В современном карачаево-балкарском языке слово *эмеген* используется в основном для обозначения врага героя в нартском и сказочном эпосе. Но сюжеты самих сказаний, как показывает исследуемый материал, сохранили в себе память об изначаль-

4 Возможно, «окаменевшая» форма от изначальной ф. мн. ч. имени родства (на -*t*).

5 Вспомним приведенный выше эпический мотив об общении героя с хтоническими женскими персонажами.

ной мотивированности традиционного термина, его связи с хтоническим женским началом.

В одной из работ мы уже описывали выделяющуюся в ряду антагонистов героев фигуру — бабу-прародительницу *эмегенов*, которая, согласно сюжетам, рождает по сто детей за раз [25, с. 14]. В данном варианте нартского сказания она выступает источником зла и самым значительным противником нартов, которого в финале побеждает Ёрюзмек («Как нарты покинули землю»).

В карачаево-балкарской «Нартиаде» прабабка *эмегенов* наделяется особо гипертрофированными физическими чертами: «правое ухо она под себя вместо тюфяка стелила, / левым своим ухом она, как одеялом, укрывалась» [25, с. 595]. Обращает на себя внимание характер построения ее портретного описания — элементы ее облика в тексте проецируются на различные ландшафтные объекты: сама старуха лежит в земле, «заполнив все ущелье... туманы над горой Кёсе были ее дыханием, / гора Кёсе служила ее подушкой... единственный глаз [ее] ночью светился, как месяц, / слюна от ее чиханья выпадала летними дождями...» [25, с. 595–596]. Перед нами монументальный мифологический образ, практически сливающийся со всей нижней сферой мироздания, представляющий ее своеобразное олицетворенное воплощение. Эта хтоничность образа прапаматери чудовищ, специально отмечаемая в сюжетах карачаево-балкарского нартского эпоса, несмотря на свою кажущуюся типичность, представляется довольно конкретной чертой и, вероятно, относится к архаическому слою общетюркских мифологических представлений. Ранний характер подобной объективации персонажа не только подкрепляется другими сюжетными мотивами «Нартиады», но и находит соответствия в иных тюркоязычных традициях и, в частности, в якутской.

В текстах карачаево-балкарского эпоса устойчиво повторяется сравнение антагонистов-*эмегенов* с курганами или холмами, это одна из самых распространенных форм описания их облика: например, говорится, что герой «в пути один курган заметил, / А это не курган — эмегенша была...» [25, с. 423], Карашауай, подъехав к трем подвижным «курганам», «видит, что это не курганы, а три громадных эмегена» [25, с. 483], «подъехали к большому черному холму, от которого исходило зловоние... и видят, что это вовсе не холм, а эмеген, у которого волосы на спине и на груди — словно

колючие кустарники, усы — как куст шиповника...» [25, с. 496] и т. д. В другом сказании богатырь-нарт так обращается к *эмегенам*: «мудрые курганы» (*акъыллы тѣбеле*) [25, с. 535]. Характерно и то, что после своей смерти *эмегены* превращаются в огромные «червивые курганы»⁶ [25, с. 588].

Холмы, курганы как характерные для природного мира Кавказа объекты в целом выступают в образном языке нартских сказаний своеобразным символом величины, тяжести, мощи, с ними сравниваются, например, нарт-исполин Ёрюзбек и его боевой конь. Однако для традиции изображения *эмегенов* в нартских сказаниях характерно наличие некоторой иной связи антагонистов и природного ландшафта. Так, одно из типичных занятий старух-*эмегени* в нартском эпосе — это зашивание трещин земли [25, с. 414, 418, 425 и др.]. В других сказаниях *эмегениша* пьет «жир земли» [25, с. 410]. Эти мотивы, сохраненные устной традицией, как кажется, призваны подчеркнуть исконно присущее дикое начало в *эмегенах*, их тесную связь с землей и природным миром в противовес нартам.

Отмеченное противопоставление двух эпических племен получает выражение и в локализации персонажей. При этом для концепции мира карачаево-балкарского эпоса более релевантно «горизонтальное» членение пространства («освоенный центр — чуждая периферия»). В частности, нартское племя проживает между Эльбрусом (Минги тау) и Казбеком (Казман тау), причем центром нартского мира, его истоком и средоточием мыслится именно Эльбрус. Там находится кузница мастера Дебета; питаясь льдами Минги тау, взрослеет нарт Карашауай; там же появляется на свет (по некоторым вариантам) его чудесный конь Гемуда. Минги тау — и своеобразный свидетель описываемых событий, образ, соединяющий в традиции нартского эпоса сюжетное время и время рассказывания.

Страна же *эмегенов* располагается за пределами этого мира (чаще всего на Севере). В ряде сказаний говорится, что *эмегены* живут на горе Каф (Куф, Куфские горы), находящейся на краю земли. Обитают они в основном в пещерах, в ущельях, покрытых лесом. Живут *эмегены*, подобно якутским *абаасы*, и в подземном царстве («Сосурук под землей»), а в сказании «Нарт Карашауай и Гемуда» речь идет и о морских *эмегенах*.

6 Само слово *тѣбе* 'курган' оказывается в языке созвучным лексемам *тѣбеи* 'нижний', *тоб* 'низ, дно', что, вероятно, имело определенную роль в создании эпических сравнений.

В устных текстах «Нартиады» может также говориться, что «нарты живут на одном берегу реки, а эмегены — на другом» [16, с. 38]. Иногда своеобразной границей между этими двумя враждебными мирами выступают горы.

Некоторые из этих мотивов находят свои соответствия в текстах якутского эпоса. В нем прародителями демонов *абаасы* и источником зла выступает супружеская пара — старик Арсан Дуолай (букв. 'Осклабившийся гигант') и старуха Ала Бурай ('Серо-пестрая')⁷. В текстах олонхо подробнее описан хозяин демонического мира Арсан Дуолай (вероятно, это связано с действием сюжетных моделей якутского эпоса, наделяющего большей активностью именно мужские образы), но, как отмечают исследователи, именно образ колдуньи — прародительницы и предводительницы демонов с историко-поэтической точки зрения является более древним [10, с. 47]. Характерны, например, ранние варианты олонхо, в которых именно чудовищная старуха Нижнего мира воспитывает в железной люльке будущего антагониста героя [22, с. 288, 3, с. 104, 113].

В сюжетах якутского эпоса старуха-прародительница *абаасы*, как и карачаево-балкарская *эмегенша*, подчас рисуется как многоголовая демоница⁸. В текстах сохранились детали ее портрета: на ногах ее — вечные колодки, на плечах — ветхая доха *арбагас*, один из атрибутов шаманки в якутской традиции. Матери племени *абаасы* приписываются коварство и злой ум, она «испускает через рот восемьдесят колдовских хитростей»⁹, действуя, в сущности, как ведущий демонический образ, несущий зло всему племени человеческого рода.

В текстах олонхо подчеркивается возраст чудовищной старухи: ее имя, несмотря на свою вариативность, неизменно оканчивается словом *эмээхсин* ('старуха'), в разных вариантах оно звучит как Алтах Бааджай эмээхсин ('Медленно ковыляющая'), Атара Бётюөхтэй эмээхсин ('Ступающая с одышкой'), Адагалаан бётюөхтэй эмээхсин ('Идущая с одышкой с колодками на ногах'), Ингиэт Куогай эмээхсин ('Медленно двигающая корпусом') и др. Как видно, в семантике имени персонажа подчеркивается медлительность, грузность, неспособность чудовища быстро передвигаться на ногах.

7 Имя Ала Бурай, возможно, изначально являлось одним из эпитетов Арсана Дуолая.

8 См.: [32, с. 264, 523].

9 ...аҕыс уон ап кубульбаты айабыттан дваһайан таһаара олорор... [33, с. 186].

Отчасти это объясняется скованностью ее ног колодками (*адаба*). Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что в текстах якутского эпоса эти черты — малоподвижность, статика — соотносятся с устойчивыми характеристиками самой земли. В этом случае устойчивые атрибуты праматери якутских демонов могут быть интерпретированы как символы, воплощающие это же мифологическое представление.

Другое смысловое гнездо образуют имена рассматриваемого персонажа со значением кривизны, уродливого наклона туловища: Ингнэли Ба-лай эмээхсин ('Кривая Слепая'), Ийиэт Нуоҕай эмээхсин ('Двигающаяся, медленно наклоняясь всем корпусом'), Түннэри Бүрүньэх эмээхсин (букв. 'Одевшая одежду наизнанку'¹⁰), лексема *түннэри* имеет в якутском также значения 'в измененном против обыкновенного состоянии', 'вершиною (лицом) вниз, ногами вверх' и т. д.) [27, стб. 2897–2898]. Кроме широко распространенной мифологической идеи *кривизны* как аномального, внеположного человеческой природе признака в них, возможно, заключено, таким образом, и представление о перевернутости тела персонажа, погруженности его в землю или слитности с нею. На это неявно указывает, например, и другая характерная деталь в портрете антагониста героя: в одной из записей олонхо богатырь *абаасы* представляется как «имеющий отцом покатуя гору, имеющий матерью накренившуюся гору»¹¹ [26, с. 129]. Таким образом, эпитеты, относящиеся к праматери *абаасы*, разнообразно подчеркивают архаичность и хтоничность ее образа, они являются традиционными для различных вариантов якутского эпоса.

Примечательно, что, как и карачаево-балкарские *эмегены*, якутские *абаасы* в текстах эпоса часто описываются через «ландшафтный» код: части тела богатыря *абаасы* часто сравниваются с горами и холмами, волосы — с перевернутыми соснами: *хараҕа хайа хайдьыбытын саҕа баара, сырайа сыыр быстыбытын саҕа баара, бэҕэл бэрдьыгэһи таннары сахсыйбыт курдук тимир одьурхай баттахтаах* [23, с. 399] / 'был у него глаз размером с трещину в горе, было у него лицо размером с обвалившийся холм, были у него взъерошенные железные волосы, похожие на растрепанные низкорослые сосны'

¹⁰ Отметим, что одежда наизнанку в ритуале и мифологической традиции разных народов нередко связывается с иномирностью, враждебностью образа, его противопоставленностью человеку.

¹¹ ...*таннастыгас хайа аҕалаах, ингнэстигэс хайа ийэлээх...* [26, с. 129].

(перевод наш. — С.М., Т.Х.). Кроме очевидных указаний на большой рост противника, в этих описаниях, как представляется, одновременно присутствует и идея несуразности тела антагониста, вступающая в контраст с гармоничным сложением протагониста. Н.В. Петров связывает присутствие подобных ландшафтных схем в описаниях персонажей эпоса с топикой этиологических мифов и легенд [12, с. 229]. Вероятно, эти формульные описания так же, как и в эпосе балкарцев и карачаевцев, в редуцированном виде несут в себе указания на хтоническое происхождение антагониста.

Как показало другое наше исследование [7], в образах владык Нижнего мира в текстах олонхо обнаруживаются признаки серпентоморфности (несмотря на то, что на территории проживания якутов змей практически нет), очевидно, это южный «след» в поэтике олонхо; старуха-праматерь всех *абаасы*, например, может также называться Үрүҥ Монгой Хотун ('Госпожа Белая Змея'). В якутских ритуальных текстах сама преисподняя (*уту-гэн*) также подчас описывается как огромная змея [7].

В этой связи примечательно, что одна из карачаево-балкарских загадок намекает на весьма близкое представление — в кратком ритмизованном тексте, вероятно, долгое время передававшемся из поколения в поколение, говорится: «Сама продолговатой кажется, / Когда становится тепло, оживает. / Когда светит солнце, потягивается, / Ее жир на плато выливается»¹² (Отгадка: *жер* (земля)) [29, с. 263]. Образность этой загадки согласуется с описаниями рассмотренных выше хтонических персонажей якутского и карачаево-балкарского эпосов и, взятая в этом более широком межжанровом контексте, может интерпретироваться как указание на наличие в пратюркской мифологии олицетворенного образа земли. Он мог иметь некоторые серпентоморфные черты и одновременно женское обличье. Впрочем, это предположение еще нуждается в уточнении с привлечением материала других тюркских культур.

Заключение. Итак, сопоставительное рассмотрение мифологических образов карачаево-балкарских и якутских героических сказаний позволяет обсудить некоторые вопросы типологии и поэтики тюркского героического эпоса.

Предпринятое исследование свидетельствует о существенной стадийной близости рассмотренных эпических традиций. Сюжеты и

¹² *Кеси зугул кёрюнеди, / Кеси зугул кёрюнеди, / Кюн тийгенде, кериледи, / Жауу сыртха тегюледи* [29, с. 263].

якутских олонхо, и карачаево-балкарской «Нартиады» обнаруживают тесную связь с ритуально-мифологическим контекстом. В сюжетах обеих традиций выявляется довольно сходный по структуре и функциям круг персонажей – покровителей героя, атрибутируемых как божества (*тейри/айыы тангара*) и представленных также в реальной религиозно-мифологической практике носителей традиций. Эпические тексты иллюстрируют способы общения с этими мифологическими акторами, содержат сведения об их устойчивых характеристиках и связанных с ними событиях мифологической эпохи (мотивы творения). Совпадение именования и многих типичных функций *тейри/айыы тангара* позволяет предположить наличие в прошлом для этих образов общего генетического ядра.

Заметные совпадения в сюжетах карачаево-балкарского и якутского эпосов обнаруживаются и в области демонологических представлений, в частности, имеют место такие общие признаки, как хтоничность и чудовищный вид основных антагонистов, присутствие в сюжетах образа матери эпических демонов. В целом эти сходства могут быть объяснены исходя из общих типологических свойств героического эпоса архаической формации, сохраняющего близкую связь с мифологическим концептированием мира. Вместе с тем такие черты, как серпентоморфность олицетворенного образа земли, и семантика эпитетов, применяемых к антагонистам (хтонический, ландшафтный коды), обнаруживаемые в фольклорных текстах, могут быть рассмотрены как генетически обусловленные составляющие, возможно, восходящие к элементам пратюркской мифологической картины мира.

Отметим и некоторое различие. Примечательной чертой карачаево-балкарского нартского эпоса является стадияльное развитие традиции в изображении противников героев, запечатленное в записях: если в типологически ранних вариантах рисуются тотально демонические образы, по всем своим чертам внеположные фигурам нартов, то в поздних сюжетах он меняется, трансформируется и характер конфликта: тема демоноборчества постепенно сменяется мотивами соперничества богатырей, кровной мести и т. п. [17, с. 823]. Олонхо же, по всей видимости, оставались относительно гомогенны в этом плане на всем протяжении своего бытования, что может говорить о большей степени архаичности его сюжетов.

Сравнительное изучение памятников тюркского героического эпоса в аспекте истории и типологии жанра с учетом активно вводимых в наши дни в научный оборот архивных материалов сохраняет большой интерес.

Список литературы

Исследования

- 1 *Аникеева Т.А.* Предания Коркута: Огузский героический эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М.: Наука – Восточная лит., 2018. 189 с.
- 2 *Глашев А.А.* Героический эпос «Нарты» и влияние на него эпоса тюрко-монгольских народов // *Материалы Международной научной конференции «Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики»* (г. Элиста, 10–13 ноября 2014 г.). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. С. 379–380.
- 3 *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
- 4 *Зубов А.В.* История религий. М.: Планета детей, 1997. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии. 344 с.
- 5 *Кузьмина А.А.* Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов // *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7, № 2. С. 248–263.
DOI: 10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263
- 6 *Макаров С.С.* Змеи и серпентоморфные образы в якутских олонхо (к сравнительному изучению демонологии тюрко-монгольских народов) // *Эпосоведение*. 2023. № 1. С. 72–83. DOI: 10.25587/SVFU.2023.38.53.007
- 7 *Макаров С.С.* Историческая динамика имени и образа мифологического персонажа: случай якутского духа охоты // «Осколки» в традиции / сост. Е.Е. Левкиевская и др. М.: Неолит, 2020. С. 154–166.
- 8 *Малкондуев Х.Х.* Особенности тюрко-монгольских архаических мотивов в карачаево-балкарском фольклоре // *Фольклор монгольских народов: историческая действительность. Материалы междунар. конгресса (2–5 октября 2013 г., г. Элиста)*. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2013. С. 68–81.
- 9 *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 364 с.
- 10 *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*. М.: Наследие, 1994. С. 39–104.
- 11 *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
- 12 *Петров Н.В.* «Свои» и «чужие» в эпических традициях: номинации и логика построения образов // *Свое среди чужого, чужое среди своего: сб. ст. / ред. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова*. М.: Форум, 2016. С. 206–234.

- 13 *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.: Наука, 1972. С. 213–226.
- 14 *Хаджиева Т.М.* Антитеза как изобразительное средство в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев // *Oriental Studies*. 2015. № 8 (4). С. 137–140.
- 15 *Хаджиева Т.М.* Кавказская Нартиада: опыт сопоставительного исследования // *Монголоведение*. 2018. № 15. С. 124–142.
- 16 *Хаджиева Т.М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. М.: Наука – Восточная лит., 1994. С. 8–66.
- 17 *Хаджиева Т.М.* Тюрко-монгольские параллели в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев // *Сборник докладов Конгресса IKANAS 38*. Анкара: [б. и.], 2008. С. 809–827.
- 18 *Холаев А.З.* Карачаево-балкарский нартский эпос / отв. ред. А.И. Алиева. Нальчик: Эльбрус, 1974. 143 с.
- 19 *Шаманов И.М.* Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // *Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии*. Черкесск: Карачаево-Черкесский НИИ истории, филологии и экономики, 1982. С. 155–170.
- 20 *Dybo A.V.* Proto-Turkic Mythologic Terms: Some Etymological Observations // *Shaman*. 2018. Vol. 26, № 1–2. P. 21–40.
- 21 *Savel'ev A., Robbeets M.* Bayesian philolinguistics infers the internal structure and the time-depth of the Turkic language family // *Journal of Language Evolution*. 2020. Vol. 5, № 1. P. 39–53. <http://doi.org/10.1093/jole/lz020>

Источники

- 22 Баһымны Баатыр Эрбэхтэй Бэргэн икки // *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским*. СПб.: [б. и.], 1910. Ч. 1. Вып. 4. С. 281–310. (На якут. яз.)
- 23 *Ини-бии Айыһыт сиэнэ Ала Хара, Иэйэхсит сиэнэ Илэ Хара»* // *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским*. СПб.: [б. и.], 1910. Ч. 1. Вып. 4. С. 396–400. (На якут. яз.)
- 24 *Модун Эр Соготох: якутский героический эпос / сказитель В.О. Каратаев*. Новосибирск: Наука, 1996. 440 с. (На якут. и рус. яз.)
- 25 *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. М.: Наука – Восточная лит., 1994. 656 с. (На карач.-балк. и рус. яз.)
- 26 *Өлбөт Бэргэн* // *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским*. СПб.: [б. и.], 1908. Ч. 1. Вып. 2. С. 113–147. (На якут. яз.)
- 27 *Пекарский Э.К.* *Словарь якутского языка: в 3 т. 2-е изд.* М.: АН СССР, 1959. Т. 3. Вып. 10–13. 2509–3858 стб.
- 28 *Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В.* *Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. М.: ИВ РАН, 2015. Т. 1 (А–Е). 224 с.*

- 29 Свод карачаево-балкарского фольклора. Нальчик: Принт Центр, 2022. Т. 5: Малые жанры фольклора карачаевцев и балкарцев / отв. ред. Б.А. Берберов. 412 с. (На карач.-балк. и рус. яз.)
- 30 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Э.Р. Тенишев. М.: Наука, 1997. 499 с.
- 31 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 908 с.
- 32 Строптивый Кулун Куллустуур = Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур: якутское олонхо / сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов, зап. В.Н. Васильева. М.: Наука, 1985. 605 с. (На якут. и рус. яз.)
- 33 Тойон Ньургун: олонхо / сказитель И.М. Давыдов, зап. Р.А. Кулаковского. Якутск: Бичик, 2003. 240 с. (На якут. яз.)
- 34 Үүт аас бэйэлээх Үрүҥ айыы тойон ыччаттара // Образцы народной литературы, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: [Б. и.], 1911. Ч. 1. Вып. 5. С. 401–426. (На якут. яз.)

References

- 1 Anikeeva, T.A. *Predaniia Korkuta: Oguzskii geroicheskii epos kak istochnik po istorii tiurkskikh narodov Tsentral'noi Azii IX–XI vv.* [*Tales of Korkut: The Oghuz Heroic Epic as a Source on the History of Turks in Central Asia in the 9th–11th Centuries*]. Moscow, Nauka – Vostochnaia literatura Publ., 2018. 189 p. (In Russ.)
- 2 Glashev, A.A. “Geroicheskii epos ‘Narty’ i vliianie na nego eposa tiurko-mongol'skikh narodov” [“The Influence of the Epic Tales of the Turkic-Mongolian Peoples on the Heroic Epic ‘The Narts’.”]. *Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Aktual'nye problemy sovremennogo mongolovedeniia i altaistiki”* (g. Elista, 10–13 noiabria 2014 g.) [*Proceedings of the International Scientific Conference “Current Problems of Mongolian and Altaic Studies”* (Elista, November 10–13, 2014)]. Elista, Kalmyk State University Publ., 2014, pp. 379–380. (In Russ.)
- 3 Emel'ianov, N.V. *Siuzhety iakutskikh olonkho* [*The Plots of the Yakut Olonkho*]. Moscow, Nauka Publ., 1980. 375 p. (In Russ.)
- 4 Zubov, A.V. *Istoriia religii* [*History of Religion*], book 1: Doistoricheskie i vneistoricheskie religii [Prehistoric and Ahistorical Religions]. Moscow, Planeta detei Publ., 1997. 344 p. (In Russ.)
- 5 Kuz'mina, A.A. “Predstavleniia o sotvorenii mira v epicheskom fol'klоре iakutov” [“Perception of the Creation Myth in Yakut Epic Folklore”]. *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 2, 2022, pp. 248–263. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263> (In Russ.)
- 6 Makarov, S.S. “Zmei i serpentomorfnye obrazy v iakutskikh olonkho (k sravnitel'nomu izucheniiu demonologii tiurko-mongol'skikh narodov)” [“Serpents and Serpent-like

- Images in the Yakut Heroic Epic: Towards a Comparative Study of Demonology of the Turkic-Mongolian Peoples”]. *Eposovedenie*, no. 1, 2023, pp. 72–83. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.38.53.007> (In Russ.)
- 7 Makarov, S.S. “Istoricheskaia dinamika imeni i obraza mifologicheskogo personazha: sluchai iakutskogo dukha okhoty” [“Historical Dynamics of the Name and Image of a Mythological Figure: The Case of the Yakut Spirit of Hunting”]. “*Oskolki*” v traditsii [“*Shatters in Tradition*”], comp. E.E. Levkieskaia et al. Moscow, Neolit Publ., 2020, pp. 154–166. (In Russ.)
- 8 Malkonduev, Kh.Kh. “Osobennosti tiurko-mongol’skikh arkhaiskikh motivov v karachaevo-balkarskom fol’klore” [“The Special Features of Turkic-Mongolian Archaic Motifs in Karachay-Balkar Folklore”]. *Fol’klor mongol’skikh narodov: istoricheskaia deistvitel’nost’*. *Materialy mezhdunarodnogo kongressa (2–5 oktiabria 2013 g., g. Elista)* [Folklore of the Mongolian Peoples: Historical Reality. Proceedings of the International Congress (October 2–5, 2013, Elista)]. Elista, Kalmyk State University Publ., 2013, pp. 68–81. (In Russ.)
- 9 Meletinskii, E.M. “*Edda*” i rannie formy eposa [“*Edda*” and Early Forms of Epic]. Moscow, Nauka Publ., 1968. 364 p. (In Russ.)
- 10 Meletinskii, E.M., S.Iu. Nekliudov, and E.S. Novik. “Status slova i poniatie zhanra v fol’klore” [“The Status of the Word and the Concept of Genre in Folklore”]. *Istoricheskaia poetika. Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniia* [Historical Poetics. Literary Eras and Types of Artistic Perceptions]. Moscow, Nasledie Publ., 1994, pp. 39–104. (In Russ.)
- 11 Nekliudov, S.Iu. *Fol’klornyĭ landschaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore Landscape of Mongolia. Oral and Written Epic]. Moscow, Indrik Publ., 2019. 592 p. (In Russ.)
- 12 Petrov, N.V. “‘Svoi’ i ‘chuzhie’ v epicheskikh traditsiiakh: nominatsii i logika postroeniia obrazov” [“‘Ours’ and ‘Strangers’ in Epic Traditions: Nominations and Logic of Creation of the Images”]. Zhigarina, E.E., and Iu.N. Naumova, editors. *Svoe sredi chuzhogo, chuzhoe sredi svoego: sbornik statei* [One’s Own Among Others, Another’s Among One’s Own: Collection of Papers]. Moscow, Forum Publ., 2016, pp. 206–234. (In Russ.)
- 13 Stebleva, I.V. “K rekonstruktsii drevnetiurkskoi religiozno-mifologicheskoi sistemy” [“Towards the Reconstruction of the Ancient Turkic Religious and Mythological System”]. *Tiurkologicheskii sbornik. 1971* [Turkological Collection of Papers. 1971]. Moscow, Nauka Publ., 1972, pp. 213–226. (In Russ.)
- 14 Khadzhieva, T.M. “Antiteza kak izobrazitel’noe sredstvo v nartskom epose karachaevtsev i balkartsev” [“Antithesis as a Figurative Means in the Nart Epos of the Karachay and Balkar Peoples”]. *Oriental Studies*, no. 8 (4), 2015, pp. 137–140. (In Russ.)

- 15 Khadzhieva, T.M. “Kavkazskaia Nartiada: opyt sopostavitel’nogo issledovaniia” [“The Caucasian Nart Epic: An Experience of Comparative Research”]. *Mongolo-vedenie*, no. 15, 2018, pp. 124–142. (In Russ.)
- 16 Khadzhieva, T.M. “Nartskii epos balkartsev i karachaevtsev” [“Nart Epic of the Balkars and Karachais”]. *Narty. Geroicheskii epos balkartsev i karachaevtsev* [The Narts. Heroic Epic of the Balkars and Karachais]. Moscow, Nauka – Vostochnaia literatura Publ., 1994, pp. 8–66. (In Russ.)
- 17 Khadzhieva, T.M. “Tiurko-mongol’skie paralleli v nartskom epose balkartsev i karachaevtsev” [“Turkic-Mongolian Parallels in the Nart Epic of the Balkars and Karachais”]. *Sbornik dokladov Kongressa IKANAS 38*. [Collection of Papers of 38th IKANAS Congress]. Ankara, [S. n.], 2008, pp. 809–827. (In Russ.)
- 18 Kholaeov, A.Z. *Karachaevskii nartskii epos* [Karachay-Balkar Nart Epic], ex. ed. A.I. Alieva. Nalchik, El’brus Publ., 1974. 143 p. (In Russ.)
- 19 Shamanov, I.M. “Drevnetiurkskoe verkhovnoe bozhestvo Tengri (Teiri) v Karachae i Balkarii” [“Ancient Turkic Supreme Deity Tengri (Teyri) in Karachay and Balkaria”]. *Problemy arkheologii i etnografii Karachaevskoi Cherkessii* [Problems of Archeology and Ethnography of Karachay-Cherkessia]. Cherkessk, Karachay-Cherkess Research Institute of History, Philology and Economics Publ., 1982, pp. 155–170. (In Russ.)
- 20 Dybo, Anna V. “Proto-Turkic Mythologic Terms: Some Etymological Observations.” *Shaman*, vol. 26, no. 1–2, 2018, pp. 21–40. (In English)
- 21 Savelyev, Aleksandr V., and Martine Robbeets. “Bayesian Phylolinguistics Infers the Internal Structure and the Time-depth of the Turkic Language Family.” *Journal of Language Evolution*, vol. 5, no 1. 2020, pp. 39–53. <http://doi.org/10.1093/jole/lzoo10> (In English)