



*Н. С. Чистобаева*

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

## СРЕДСТВА ИСЦЕЛЕНИЯ И ВОСКРЕШЕНИЯ В ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ ХАКАСОВ

**Аннотация.** Важными составляющими в устойчивости традиции являются устойчивые поэтические описания и эпические формулы, в структуре которых обязательно прослеживаются опорные слова и словосочетания. Цель данного исследования состоит в выявлении и описании волшебных предметов с семантикой «исцеление, воскрешение», способствующих развитию определенного сюжета и мотивов в эпическом повествовании хакасов. Реализация поставленной цели предусматривает решение следующих задач: выявление и описание устойчивых поэтических описаний на примере волшебных предметов с семантикой «исцеление, воскрешение», при детальном анализе конкретных волшебных атрибутов, сходства и различия в текстах разных сказителей, определение степени привязки к эпическому сюжету и мотивам. К рассматриваемой категории волшебных предметов относятся: трехсуставная трава, белый цветок, живая вода, озеро с целебной водой, белый шелковый платок, плетень с золотой ручкой, перо. Введение волшебных предметов с семантикой исцеления, воскрешения в поэтическую ткань эпоса способствует в дальнейшем раскрытию мотивов, связанных с героическим сватовством, с испытаниями и подвигами богатыря/богатырки. Несмотря на то, что анализируемые волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они способствуют развитию определенного сюжета в эпическом произведении, соединению различных отрезков текста, обеспечению их семантической связности. Актуальность исследования обусловлена недостаточностью исследований поэтико-стилевой системы хакасских героических сказаний. В исследовании рассмотрение тех или иных этнопоэтических констант является весьма важным, т. к. они играют важную роль в формировании структуры и содержания эпического сюжета. В хакасской фольклористике обозначенная проблема исследовалась фрагментарно. Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые рассматриваются этнопоэтические константы на примере волшебных предметов. Новизна исследования проявляется и в том, что сведения, выявленные из фольклорных произведений, значительно пополнят фактологическую базу исследований в области изучения мотивного фонда фольклора хакасского народа. Для достижения поставленной цели в работе были использованы описательный и сравнительно-сопоставительный методы.

**Ключевые слова:** героические сказания; хакасы; сказитель; богатырь; устойчивые поэтические описания; волшебный предмет; сюжет; пучок мотивов; исцеление; воскрешение

**Для цитирования:** Чистобаева Н. С. Средства исцеления и воскрешения в героических сказаниях хакасов. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66.

© Чистобаева Н. С., 2024

© Chistobaeva N. S., 2024

*ЧИСТОБАЕВА Надежда Степановна* – кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия. ORCID: 0000-0002-3465-8340. E-mail: chistobaeva-76@mail.ru

*CHISTOBAEVA Nadezhda Stepanovna* – Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Folklore, Khakas research institute of language, literature and history, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-3465-8340. E-mail: chistobaeva-76@mail.ru

*N. S. Chistobaeva*

Khakas Research Institute of Language, Literature, and History

## Means of healing and resurrection in the Khakas heroic tales

**Abstract.** Important components in stability of the tradition are stable poetic descriptions and epic formulas, in the structure of which reference words and phrases are necessarily found. The study purpose is to identify and describe magical objects with the semantics of “healing, resurrection”, contributing to the development of a certain plot and motifs in the epic narrative of the Khakas people. The realization of this purpose provides for the solution of the following tasks: identification and description of stable poetic descriptions using the example of magical objects with the semantics of “healing, resurrection”, with the detailed analysis of specific magical attributes, similarities and differences in the texts of different storytellers, determination of the degree of reference to the epic plot and motifs. The category of magic items under consideration includes: triple-joint grass, white flower, living water, lake with healing water, white silk handkerchief, whip with a golden handle, feather. The introduction of magical objects with the semantics of healing and resurrection into the poetic texture of the epic contributes to the further disclosure of the motifs associated with heroic matchmaking, with trials and exploits of the hero/hero woman. Despite the fact that the analyzed magical objects are not mandatory attributes, they contribute to the development of a certain plot in an epic piece of work, the connection of various sections of the text, ensuring their semantic coherence. The study relevance is due to the lack of research on the poetic and stylistic system of Khakas heroic tales. In the study, the consideration of certain ethno-poetic constants is very important, since they play an important role in shaping the structure and content of an epic plot. In Khakas folklore studies, this problem has been studied on a piecemeal basis. The scientific novelty of the work is in the fact that for the first time ethno-poetic constants are considered on the example of magic objects. The novelty of the research is also manifested in the fact that the information, revealed from folklore works, will significantly replenish the factual base of research in the field of studying the motivational fund of the Khakas people’s folklore. To achieve this goal, descriptive and comparative methods were used in the work.

**Keywords:** heroic tales; Khakas people; narrator; hero; stable poetic descriptions; magical object; plot; bundle of motifs; healing; resurrection

**For citation:** Chistobaeva N. S. Means of healing and resurrection in the Khakas heroic tales. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66.

### Введение

В ходе развития эпической традиции у хакасов сложился достаточно разработанный фонд «общих мест», которым активно пользовались эпические певцы. Зная последовательность мотивов и сюжетных ходов, сказители использовали те или иные устойчивые поэтические описания, изменяя их в зависимости от ситуации. Анализ сюжетно-повествовательных звеньев, композиционных элементов, структурно- и стилеобразующих компонентов дает возможность понимания принципов эпического сюжетосложения, путей развития эпической традиции. Эпическое произведение как в исполнении одного и того же сказителя, так и в разносюжетных сказаниях других исполнителей, обладает определенным набором типических мест.

Предметом внимания являются устойчивые поэтические описания, характеризующие волшебные предметы с семантикой «исцеления, воскрешения» в героических сказаниях хакасов и определить их роль, функции в процессе развития эпических событий.

Тема волшебных помощников и предметов проанализирована в системе персонажей сказочного фольклора в работах Е. М. Мелетинского [1], В. М. Жирмунского [2; 3], В. Я. Проппа [4; 5] и др. На материале героических сказаний образы волшебных помощников и предметов исследованы М. А. Унгвицкой [6], В. Е. Майногашевой [7; 8], Б. С. Дугаровым [9], Д. В. Убушиевой [10], М. М. Содномпиловой, С. Д. Гымпиловой [11], С. М. Орус-оол [12], Н. С. Чистобаевой [13] и др.

В традиционной культуре хакасов народной медициной занимались травники, знахари, целители, шаманы, которые применяли народные лечения и использовали местные лекарствен-

ные средства. Это связано с богатыми знаниями о здоровье, о способах исцеления от различных болезней. Сюжеты эпических произведений показывают, что целительство было обычным делом в жизни героев. Целительскими способностями обладали разные персонажи эпоса, в т. ч. и главные герои.

### Волшебные предметы

В героических сказаниях хакасов сказочные представления составляют второй план, но, несмотря на это, элементы сказочной фантастики, тем не менее, довольно значительны. Эпические герои нередко имеют божественное происхождение, принимают разное обличье, имеют гиперболические физические качества, могут превращаться во что и кого угодно, обладают способностью исцелиться самому или воскресить других. По мнению В. Е. Майногашевой: «Сказочные образы так же, как и волшебные предметы, отнюдь не являются неизменными атрибутами, как в волшебной сказке, а могут вводиться в текст сказания как отдельные аксесуары фантастики. Эта фантастика, связанная с мотивом оборотничества, восходит к древним верованиям в предка-тотема» [6, с. 130]. В томском журнале «Сибирский наблюдатель» кроме материалов о преданиях и суевериях сибирских коренных жителей, представлены и справочные сведения об особенностях богатырских поэм минусинских татар. Так, Д. А. Овичев пишет: «Чудесному элементу дается довольно просторное место в сказаниях о подвигах богатырей... Богатырь Кровяная Сабля имеет при себе живую и мертвую воду. Ею он оживляет убитого им Сивого Богатыря, после того, как родители последнего попросили Кровяную Саблю оживить им сына. Кровяная Сабля оживляет Сивого Богатыря и приказывает ему сделать тоже самое над Медным Богатырем. Медный Богатырь тоже был оживлен живую и мертвой водой» [14, с. 3]. И далее автором сделан краткий пересказ некоторых сказаний, в которых упоминаются как волшебные помощники (перевоплощение в плешивца, маленького мужичка), так и волшебные предметы, которыми пользуются богатыри, например, тополь с золотыми листьями и перстень, где хранится половина силы богатыря.

В эпическом произведении сказочные образы и волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они вводятся в поэтическую ткань как отдельные элементы фантастики, способствующие развитию определенного сюжета в эпическом произведении. Встречаются два способа приобретения волшебных предметов: получение/дарение или наличие волшебного предмета и его последующем использовании или его поиска, добычи. По мнению В. Я. Проппа: «рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково» [5, с. 166].

В героических сказаниях хакасов нередко присутствуют мотивы поиска лечебных средств для магического исцеления богатыря/богатырки. Целительное средство, как правило, добывают помощники главного героя – богатырский конь, птица Хан Кирет. В ряде героических сказаний птицы-супруги Хан Кирет охраняют целебный источник, бьющий из-под священной березы, или сами добывают целебную траву. Такую же функцию выполняет черный ворон.

При выборке из десяти героических сказаний, записанных от известных хакасских сказителей, выявлены следующие волшебные предметы: книга судьбы, письменное послание, перстень, платок, зеркало, трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), складной нож, стрела, мячик/шарик, золотое яйцо, золотой рог, смола, игольное ушко, живая стрела-хосто, вода (живая, мертвая), гребень, слюна, плеть с золотой ручкой, трость, ремень для уничтожения богатырей, золотой волос, шкатулка, золотой кустарник, сундук, альчики, цветок, перо, кольцо, обрубок дерева, чистая сталь. Волшебные атрибуты составляют основу многих фольклорных мотивов: чудесных способностей, обретения истинного облика, оживления, исцеления, трудных задач, задаваемых эпическому герою, магического предмета и др. Собранный эмпирический материал позволил распределить по группам:

1) получение информации (книга судьбы, письменное послание, письмо, лист бумаги, живая стрела-хосто, золотой гребень);

2) исцеление, воскрешение (трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), вода (живая, мертвая), молочное озеро, цветок, черный/белый шелковый платок, золотая гора, плеть с золотой ручкой, перо);

3) просмотр Вселенной (игольное ушко, алычики, складной нож, лунный глазок, солнечный глазок);

4) обретение богатырской силы (платок, белое яйцо, ремень, корень золотого кустарника, складной нож, перо, молочное озеро);

5) перевоплощение (мячик/шарик, белесая трость, черный платок, кольцо);

6) место хранения души (девятигранное черное яйцо, золотой волос, складной нож).

Мотивы исцеления посредством волшебных средств очень популярны в героических сказаниях хакасов. Более подробно остановимся на анализе следующих волшебных предметов: трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), белый цветок, вода (живая, мертвая), молочное озеро, черный/белый шелковый платок, золотая гора, плеть с золотой ручкой, перо.

### *Трава*

В группу волшебных предметов с семантикой «исцеление и воскрешение» относится *от* ‘трава’. Нередко в героических сказаниях она не имеет никакого конкретного обозначения или названия. На поиски лечебной травы отправляются богатырский конь, травник, сестра богатыря и др. Из этой чудодейственной травы впоследствии изготавливается *им-том* ‘целебное снадобье’. В героических сказаниях синонимичные слова *им*, *том* означают народное лекарственное средство на основе местных трав или других растений. В хакасско-русском словаре лексема *им* имеет следующие толкования: ‘лекарство’, ‘лекарственный’ [15, с. 124]. В хакасском языке слово *том* имеет такую же семантику [15, с. 645], но еще есть собирательное слово *им-том* ‘лекарство’, ‘снадобье’. В текстах героических сказаний слова *им*, *том* переводим как ‘снадобье’, ‘зелье’. В эпических текстах передается традиционной эпической формулой в разных вариантах: *имін салып, имнеп-томнабысхан, / томын томнаан, томы том полган* – ‘зелье применила, стала лечить-исцелять, / снадобьем лечила, снадобье исцелило’. В сказании «Хулатай» сказителем С. П. Кадышевым эта формула включает дополнительное слово *артых* в значении ‘лучший’: *имнең артых им идин, / томнаң артых том идин* – ‘лучшее из снадобья приготовив, / лучшее из зелья приготовив’ [16, л. 333]. В эпосе «Ай Ханат на бело-буланом коне, предназначавшимся трем поколениям» («Ўш төлге читкен ах ой аттыг Ай Ханат») (записано Т. Г. Тачевой от сказителя С. П. Кадышева в улусе Трошкино Ширинского района в 1958 г.) дева Чарых Кюн Чибек Арыг оживляла умершего богатыря следующим образом:

*Чарых Күн Чибек Арыг  
Хыян Төңісті үс пуунныг  
Ах оттаң имнеп-томнап турадыр.  
Имі им полып, томы том полып,  
Хыян Төңіс улуз тынып,  
Улуз үскүріп турып килген*

[17, л. 117].

Чарых Кюн Чибек Арыг  
Хыян Тёниса трехсуставной  
Белой травой лечит-исцеляет.  
Зелье, которым лечила, целебным было,  
Снадобье, которое применила, исцеление  
принесло,  
Хыян Тёнис, глубоко вздохнув,  
Тяжело вздыхая, встал<sup>1</sup>.

В текстах сказаний встречается *от* ‘трава’ или *үс пуунныг от* ‘трава с тремя коленами’. Если сказителями в качестве целительного средства упоминается *от* ‘трава’, то присутствуют такие постоянные эпитеты как *изебі чох* ‘могучая’, *күлүк* ‘сильная’, *күстіг* ‘сильная’ или применяется устойчивое выражение *кизи тиргісчең от ол туста / көп полчаң полтыр* – ‘в то время воскрешающей человека травы / много было, оказывается’ [16, л. 347]. В ходе анализа, нам

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод примеров произведен автором статьи.

не встретилось употребления данных эпитетов относительно трехсуставной травы, при этом в описаниях этих двух лечебных трав присутствуют одинаковые цветочные эпитеты *ах* 'белый' и *көк* 'зеленый'. В эпосе «Ай-Хуучин», записанном В. Е. Майногашевой от сказителя П. В. Курбижекова, белую траву для оживления Кюн-Тёнгиса доставляют птицы Хан-Кирет [18, с. 31].

Нередко упоминается *үс пуунныг от* 'трава с тремя коленами' или ее части. Именно из этой травы или ее частей изготавливается чудодейственное лекарственное средство. В сказании «Черно-пегий жеребенок» для оживления юного героя девушка обращается за помощью к *отчыл* 'знатоку лекарственных трав', на родине которого произрастает эта всесильная трава. Травник отправляется на вершину горного хребта и находит могучую траву. Это траву можно срубить специальным топором круглой формы. Как показал анализ, если в тексте место произрастания целебной травы не упоминается, в этом случае говорится о лекаре, изготавливающим или применяющим это целебное растение. Как правило, в героических сказаниях при приготовлении исцеляющего снадобья из травы подчёркивается таинство действий: *чыы тутхан* 'смял', *пүре тутхан* 'свернул', *чаба сасхан* 'облил', *пүргүрген* 'сбрызнул', *арбыг-тарбыг тартыбысхан* 'принялась колдовать', *агыл-сагызын сайбанча* 'ум-разум туманит'. В комплексной экспедиции 2018 г. нам удалось записать информанта, который слышал о сказителе Василие (Писилий) Кыстоякове. Он проживал в аале Куйбышево. Природа щедро одарила его талантами. Василий Кыстояков был не просто сказителем, а еще и шаманом, и знахарем, применявшим народные методы лечения и местные лекарственные средства. При возникновении гнойных образований на голове *отых сахчау* букв. 'высекал искры', т. е. над зараженным участком он высекал искры огнем и произносил заклинание. К сожалению, информант не знает текст заклинания, к тому же, как правило, лекари текст проговаривали про себя. По словам информанта, Василий Кыстояков был избранником духов, получивший шаманский дар по наследству. Судьба шаманов была нелегкой, поэтому он скрывал свои способности, но люди постоянно обращались к нему за помощью.

В героическом сказании «Хулатай» на вершину горного хребта прилетает золотая кукушка размером с конскую голову, увидев погибшего богатыря, она превращается в девушку и затем оживляет его, приготовив снадобье из верхних частей белой и зеленой травы. В другом эпическом сказании «Ай Солбан и Кюн Солбан», записанном от сказителя-импровизатора С. И. Шулбаева, снадобье из листьев белой и зеленой целебной травы приготовил сам богатырь, при этом он поясняет, что на протяжении шестидесяти лет умерших богатырей воскрешал, в течение пятидесяти лет, проводя обряд, лучших из мужей воскрешал. В хакасском эпосе «Черно-пегий жеребенок» («Хара чохыр хулун») (запись сделана В. И. Доможаковым от сказителя П. К. Янгулова) место произрастания трехсуставной белой травы представлено следующим образом:

*Күннің күнөрте чирде пар*  
*Алты хурлыг ах хайа.*  
*Ах хайаның хыринда*  
*Ат харагы ах сүттіг көл.*  
*Ах сүттіг көлнің түбінде*  
*Өлген кізіні тіргісчең,*  
*Усхан отты тамысчаң*  
*Үс пуунныг ах от.*  
*Че ам ол отты хадаглапчады*  
*Он ікі алып кізі* [19, с. 101].

В солнечном мире есть  
 Белая Скала с шестью уступами,  
 Рядом с белой скалой  
 [Есть] молочное озеро, напоминающее глаз лошади,  
 На дне молочного озера  
 Исцеляющая мёртвых,  
 Воскресающая умерших  
 Трехсуставная белая трава [есть].  
 Теперь эту траву охраняют  
 Двенадцать богатырей.

Данное типическое место состоит из нескольких ключевых слов и словосочетаний. *Күннің күнөрте чирде* 'в солнечном мире' здесь имеется в виду земной мир, освещаемый солнцем

и населенный людьми. Полным вариантом данного устойчивого выражения является *айның алты чирде, күннің алты чирде* – ‘в мире, лежащем под луной, в мире, лежащем под солнцем’. В героических сказаниях хакасов встречаются скалы, которые опоясаны шестью, девятью уступами или имеют такое же количество вершин. В текстах вариантом белой скалы является *ах обаа* ‘белый курганный камень, стоящий на седловине горы’. По мнению В. Е. Майногашевой: «По мифологическим представлениям древних хакасов, отраженным в эпосе, Белая Скала является как бы материнской утробой, откуда появляются на свет великие богатыри и их кони. Внутренность Белой Скалы полая, напоминает человеческое жилище. Когда герою необходимо проникнуть внутрь скалы, он произносит магические слова, и от удара его ноги появляется дверь. Внутри скалы есть ложе в виде широкого камня, имеется также подпорка для потолка. И с внешней стороны Белая Скала напоминает юрту – она опоясана уступами наподобие того, как юрта опоясана обручами» [7, с. 541]. Традиционное в эпосе хакасов сравнение, принятое для изображения мифического молочного озера, которое имеет уподобление лошадиному глазу. Интересно, что в представленном фрагменте текста находим включение микроэлементов эпического текста в структуру конкретного типического места. На дне мифического молочного озера произрастает та самая чудодейственная трава. Как показал анализ, если сказителями использована в тексте сказания трехсуставная белая/зеленая трава или части (лист, макушка) то, как правило, в этом случае за традиционной эпической формулой ‘лечила-врачевала’ следует другая эпическая формула: *улуг тынып, / улуг үскүрүп туруп килген* – ‘глубоко вздохнув, / тяжело вздохнув, встал’. Иногда целительной травой помощники или побратимы не могут исцелить героя, необходимо добыть более сильное чудодейственное средство. О том, что лечение не принесло исцеления, в эпосе сказителями-импровизаторами используются разные эпические формулы. Например, С. И. Шулбаевым дополнено следующим образом: *иді іріп ам түскен, / иди торыл ам түскен* – ‘тело загнивает, / тело потрескалось’, т. е. лечение не принесло исцеления.

Иногда в текстах встречается трава, произрастающая на горе *Сүбүр* ‘Сюбюр’. В этом случае используется благопожелание, адресованное верному помощнику: *Сүбүр тагның одын оттап, / Сүттiг көлдең суун ізiп чөрерзiң* [20, с. 114] – ‘Пасись на горе Сюбюр, / Пей воду молочного озера’. Эта устойчивая лаконичная речевая формула-выражение используется при совершении обряда омовения священного коня.

Вариантом трехсуставной белой травы выступает *ах чахайах* ‘белый цветок’. В героических сказаниях хакасов, будь то главный герой или второстепенный персонаж, они обладают способностью к оборотничеству, и нередко богатырь/богатырка превращается в траву о трех стеблях или в белый цветок. Как было сказано выше, в героических сказаниях растительное исцеляющее средство зачастую не имеет никакого конкретного обозначения или названия, но иногда сказителями указывается конкретное растение. Так встречается в текстах сказаний растение, которое имеет название *сип* ‘сарана, саранка’. В традиционном быту хакасов использовались многие лекарственные растения с целебными свойствами, в т. ч. и саранка. В хакасском календаре один из месяцев называется *хандых айы* ‘месяц заготовки кандыка (июнь)’. В этот период выкапывали луковицы сараны, сушили, мололи. В сказании «Хулатай» упоминается *сип* ‘сарана’, но он обладает функцией перевоплощения. Вещая кукушка дает наставление Чарых Кёёк, чтобы она выкопала белую трехветвистую саранку. Поднявшись на вершину хребта Кирим, дева, отломив, пожевав одну из веток цветка, плюнула в белый камень, затем отломив вторую веточку, пожевав, плюнула в зеленый камень, а третью веточку съела сама. Из белого камня появился темно-саврасый богатырский конь, из зеленого камня показался ее брат – богатырь Хулатай.

### **Вода**

Во многих культурных традициях вода выступает в роли первоначального хаоса, из которого формируется мировое пространство. В народных представлениях вода является одной из основных стихий мироздания. В героических сказаниях хакасов часто в качестве целительного средства выступает *суз* ‘вода’. В. Я. Пропп в своей книге «Исторические корни волшебной

сказки» пишет: «Живая и мертвая вода – не противоположны друг другу. Они друг друга дополняют» [5, с. 197]. В русских народных сказках для воскрешения сказочного героя используется сначала мёртвая вода и только потом живая. В героических сказаниях хакасов для оживления героя применяется живая вода, которую с большим трудом добывают помощники богатыря/богатырки. Наиболее употребительны постоянные эпитеты как с положительной, так и с отрицательной семантикой: *мөге* ‘вечная’, *тіріг* ‘живая’, *тынныг* ‘живая’, *мөңі* ‘живая (источник живой воды, который может оживить мертвого)’, *оо* ‘ядовитая’, ‘мертвая’, ‘неживая’.

В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» в исполнении хайджи-нымахчи И. Ф. Райкова подробно описывается местонахождение живой воды:

<i>Тимір хайаның сыртында</i>	На поверхности железной скалы
<i>Алтын нұрліг пай тирек</i>	Ветвистый тополь с золотыми листьями
<i>Айға-күнге сағыл турар.</i>	На солнце и луне сверкает.
<i>Аның алты пудының,</i>	Из шести его корней
<i>Ікі пудының аразында</i>	Между двух корней
<i>Мөге сугнаң тынныг суг полча.</i>	Вечная, живая вода находится.
<i>Аны хадарчатхан тоғыс чайаачының</i>	Ее охраняют девяти Чайанов
<i>Ікі хыс пала полар</i> [20, с. 100].	Две дочери.

В приведенном примере доминантными символами являются скала, дерево, вода. В устойчивом поэтическом описании у сказителя И. Ф. Райкова указывается *тимір хайа* ‘железная скала’, во второй строке употреблено формульное словосочетание *алтын нұрліг пай тирек* ‘ветвистый тополь с золотыми листьями’. В эпических произведениях аналогом мирового дерева чаще является священная береза с золотыми листьями, рядом с которой расположено озеро с целебной водой. «В представлениях тюрков Южной Сибири гора и дерево заменяют и дополняют друг друга. Дерево, как и гора, тесно связано с жизнью членов рода» [21, с. 32]. В третьей строке речь идет о солнце и луне. В хакаской мифологии и эпосе Вселенная состоит из трех миров. Земля – это срединный мир, населенный людьми, освещаемый Солнцем и Луной. Упоминание солнца и луны довольно часто встречается в описании пространственно-временного фона, на котором развертывается действие. По всей видимости, для сказителя И. Ф. Райкова есть четкое понимание употребления того или иного эпитета относительно исцеляющей воды. В тексте сказания употреблено два словосочетания, характеризующие живую воду: *мөге сугнаң тынныг суг* букв. ‘живая вода с вечной водой’. Чаще всего в текстах встречается словосочетание *тіріг мөге суг* ‘живая, вечная вода’. В хакасско-русском словаре лексема *мөге* имеет значения ‘вечный’, ‘бессмертный’, лексема *тынныг* имеет значение ‘живой’ [15, с. 254–255]. В одном из эпических произведений «Старик Ах Хан», записанном в 1946 г. Н. М. Ултургашевым от сказителя И. В. Тюкпиекова, живая вода находится на вершине самой высокой горы:

<i>Хайда-хайдары пөзік тағ турча,</i>	Очень высокая гора стоит,
<i>Алып сөбөгі уналған,</i>	Место, где богатыри погибли, оказывается,
<i>Ат азағы көп пасхан чир полтыр.</i>	Место, где много коней погибло, оказывается.
<i>Пу тағдың пазында мөге суг полтыр.</i>	На вершине этой горы живая вода находится,
<i>Ікі хара хусхун хадарып,</i>	оказывается.
<i>Сыхчахтан алыттарны чоо хахлап,</i>	[Её] охраняют два черных ворона,
<i>Ханаттаң түзіре саап турчаң полтырлар</i>	Поднимающихся богатырей, заклевав,
[22, с. 23].	Крылом сбивали, оказывается.

У И. В. Тюкпиекова использовано словосочетание *пөзік тағ* ‘высокая гора’ и усилительное наречие *хайда-хайдар* ‘очень-преочень’. В представленном фрагменте сказания сказителем применена эпическая формула: *Алып сөбөгі уналған / Ат азағы көп пасхан чир полтыр* – ‘Место,

где богатыри погибли, оказывается, / Место, где много коней погибло, оказывается'. Данная эпическая формула с небольшой вариацией встречается и у других исполнителей, например, у М. К. Добрава, П. В. Курбижекова. У сказителя П. В. Курбижекова она включена в типичное место, характеризующее поражение и гибель богатыря/богатырки: *Холлаан төзөніп, көп ат аңнал халган, / Холын частана көп алып чат халган* – 'Подпруги подстелив, много коней пало, / Руки положив, много богатырей погибло'. Это традиционное краткое поэтическое клише для изображения печального исхода войны. В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» охраняют живой источник две дочери девяти Богов-творцов, то в сказании «Старик Ах Хан» ее стерегут два черных ворона. Сюжет о черных воронах, охраняющих исцеляющую воду, довольно популярен. В других анализируемых сказаниях, например, в «Черно-пегом жеребенке», живой источник охраняют двенадцать богатырей. У И. В. Тюкпиекова устойчивое описание дополнено двумя строками: *Сыхчахтан алыптарны чоо хахлап, / Ханаттаң түзіре саап турчаң полтырлар* – 'Поднимающихся богатырей, заклевав, / Крылом сбивали, оказывается'.

Живую воду дают испить маленькими глотками, либо брызгают или обливают этой водой, после герой оживает. Результат самого исцеления, как правило, представлен следующими традиционными эпическими формулами: *Истілеріне ізіг чүгүре түскен, / Иді-ханы ізіп тур. / Ам сагынмас нимені сагынча, / Пілбес нимені піліп тур* [23, с. 132] – 'По телу жар пробежал, / Тело-кровь его согревается. / О чем не думал, теперь думает, / О чем не ведал, теперь ведаёт'; *Алындагыдаң ам сіліг, / Пурундагыдаң пу сіліг* [24, с. 396] – 'Краше прежнего [стал] / Прекраснее прежнего [стал]'. Интересно, что в сказании «Старик Ах Хан» сказителем И. В. Тюкпиевым использована иная эпическая формула: *Ічедөң төреен ос, прай нұт парды / пазох көмес урганда, хыймырана түзіп, тура түсті* [22, с. 24] – 'Словно только что (от матери) родился, полностью сотворился, / еще немного сбрызнув водой', / пошевелившись, встал'.

В героическом сказании «Кюргюлдей Мирген на буром коне» встречается *оо хара суз* 'ядовитый источник':

*Чалым хайаның алтынаң  
Сызылып ахчатхан  
Оо хара суз полтыр.  
...Хара нуруннаң көп ахчаттыр*

Под отвесной скалой  
Струясь, бежит  
Ядовитый источник, оказывается.  
...С давних пор сверкая, бежит.

[20, с. 69]

В хакасском языке слово *хара* 'черный' кроме своего основного значения употребляется для образования сложных терминов, например, в сочетании со словом *суз* 'вода' означает 'ключ, источник, родник' [15, с. 805]. В тексте этот источник находится под отвесной скалой, которая стоит в том месте, где соединяются ядовитое море с огненным морем. Вода из этого источника настолько ядовитая, что прожигает девятислойный бурдюк, выделанный из шкур девяти быков.

### **Озеро**

В некоторых сказаниях само озеро выступает целительным средством. Чаще всего в текстах речь идет о молочном озере, вода которого является исцеляющей. Эпические персонажи для исцеления богатыря/богатырки водой из молочного озера производят следующие действия: окропляют или омывают водой, затем богатырь должен попить, умыться или искупаться. Все действия повторяются трижды. По мнению М. М. Содномпиловой и С. Д. Гымпиловой, исследовавших особенности лечебных приемов и атрибутов лекарей в эпических текстах тюрко-монгольских народов, «наиболее распространённым приёмом лечения, сохранявшимся в практике шаманизма тюрко-монголов Внутренней Азии до середины XX в., являлось сакральное очищение больного. С этого действия начинались многие обряды, целью которых было обращение к духам и божествам с просьбой исцелить больного» [11, с. 114]. Далее авторы пишут: «Обряд очищения, в котором используются разные природные элементы (вода целебных родников,



камни со священных гор, священные растения – травы, кустарники, ветки и кора деревьев), предваряет любой лечебный сеанс в практике шаманизма» [11, с. 115]. Вариантом бело-молочного озера выступает *алтын көл* ‘золотое озеро’. В этом случае для характеристики озера употребляются формульное словосочетание *ёскен оды хурубас / ёлген сёёгі чызыбас* ‘выросшая трава не сохнет, / останки не гниют’ и эпитет *алтын* ‘золотой’.

### **Платок**

В героических сказаниях к категории волшебных предметов относится и платок. В текстах сказаний он встречается в описаниях исцеления, воскрешения, обретения богатырской силы, перевоплощения, просмотра земли. Исцеление платком осуществляется по отношению к умершему герою, его останкам. В большинстве сюжетов перед тем, как оживить богатыря/богатырку, необходимо воедино собрать все кости умершего героя. Для оживления богатыря это главное условие. Так, в героическом сказании «Кюргюлдей Мирген на буром коне» значительную часть сюжета составляет повествование о приключениях богатырского бело-буланого коня, обладающего способностью предвидения, который отправляется на поиски живой воды для оживления богатыря Кюргюлдей Миргена. Предвидящий богатырский конь отправляется на поиски останков богатыря на дно великой черной реки, где ему оказывает помощь пестрая щука. Им удастся найти все кости, кроме черепа. После долгих поисков они отыскивают череп и выносят этот костяк на сушу. В священной гриве бурого коня они находят белый платок размером с месяц. Найденный скелет оборачивают в белый платок и завязывают узлом. Поднявшись на вершину Белого Тасхыла, скелет укладывают на золотой стол, а из белого платка делают *чалама*. После, белый платок обмакивают добытой живой водой и обтирают все кости богатыря, таким образом, оживляют Кюргюлдей Миргена. Как показал анализ, в эпосе хакасов если в процессе оживления последовательно упоминается сразу два или три волшебных предмета, то в этом случае один из предметов утрачивает волшебное свойство.

В эпосе платок присутствует и в древнем мотиве околдовывания пением. В эпосе чарующее пение нередко сопровождается помахиванием белым шелковым платком, чем и достигается цель. По мнению В. М. Жирмунского, «в первобытном обществе народная поэзия была нередко связана с магическим обрядом, исполнявшимся для обеспечения успехов в войне и охоте. Отсюда – вера в магическую, волшебную силу песни, которая пережиточно сохранилась в народных сказаниях и сказках. Отсюда – встречающиеся на ранних стадиях общественного развития совмещение профессии певца и колдуна-шамана, предшествующее окончательному выделению поэзии из обрядовой связи» [3, с. 29].

С. М. Орус-оол, исследуя героические сказания тувинцев, пришла к мнению, что многие эпизоды содержат в себе сказочные элементы. В эпосе «Хунан-Кара» в мотиве испытания героя в стане хана-тестя упоминается три волшебных платка. Хан задает одну из трудных задач богатырю, во время которых будут насыщаться соперником молнии. «В этом случае богатырю приходится победить их не богатырскими силами, а магическими средствами, с помощью трех волшебных шелковых платков и трех драгоценных подстилок разных расцветок, подаренных перед дорогой матерью. Хунан-Кара эти платки складывает в шесть слоев, кладет на макушку своей головы и пишет письма разными чертами. Молнии, попадавшие градом и дождем, только четыре края платков задевают на макушке богатыря и олбука-подстилки. Этот эпизод в изложении данного мотива приобретает сказочную окраску» [12, с. 146].

В героических сказаниях для оживления умершего богатыря/богатырки ударяют или обмакивают волшебным платком. В эпосе «Хулатай» дева Алып Хан Хыс сначала три раза ударяет плетью с золотой ручкой по красному камню, этот камень превращается в девушку Хан Чибек Арып, а затем дева воскрешает ее с помощью белого платка:

*Алтын арчол ах платтаң  
Ўс хати сапханда,  
Улуз тыныбысхан, улуз ўскүрібіскен,  
Турып килген.  
Ханнаң хызыл сырайлыг,  
Арыг сіліг хыс анда турыбысхан*

[16, л. 247].

Белым платком, расшитым золотом,  
Три раза ударила,  
Глубоко вздохнув, тяжко вздыхая,  
Воскресла.  
Лицо её, крови краснее [стало],  
Очень красивая девушка тогда предстала.

У сказителя С. П. Кадышева упоминается *алтын арчол ах плат* ‘белый платок, расшитый золотом’, а у И. Ф. Райкова *ах плат* ‘белый платок’. В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» имеется вставка *ай пулинча* ‘[платок] размером с месяц’. Интересно, что в последнем примере белый платок выступает не просто волшебным атрибутом, но и обрядовым элементом в виде *чалама* ‘ленточки’. В традиционной культуре хакасов *чалама* повязываются в священном месте. При обряде используется определенная палитра цветов: белый – цвет чистоты помыслов, красный – символ достатка и солнечного тепла, синий – символ неба, связь с предками. В эпосе речь идет о белом платке, соответственно и *чалама* белого цвета. Во второй строке встречается традиционное формульное выражение: *улуз тыныбысхан, улуз ўскүрібіскен* ‘глубоко вздохнув, тяжко вздыхая’, у других сказителей применяется иной оборот: *хатап төреен ир чахсызы, / хатап пүдін турган* ‘снова лучший из мужей возродился, / снова он сотворился’.

Помахивание волшебным платком также относится к популярным способам колдовства, которыми пользуются различные эпические героини. Приведем пример, где волшебный платок выступает опахалом:

*Ах торгы плат сыгара тартып,  
ай алтын айландыра,  
Күн алтынча ибір сапхан.  
Хыс пала, хатап күс көрп, хатап чайалып,  
азахха турган.  
Ікі харагы оды чари түскен*

[23, с. 147].

Белый шелковый платок выдернув,  
В сторону луны размахивая,  
В сторону солнца, вращая, махала,  
Девушка, вновь родясь, вновь сотворясь,  
Встала на ноги.  
Глаза огнем загорелись.

В данном поэтическом описании сделана вставка, где дополнительно указывается материал *торгы* ‘шелковый’. У С. И. Шулбаева встретилось иное формульное выражение *ай алтын айландыра, / күн алтынча ибір сапхан* букв. ‘по подлунному миру поворачивая, / по солнцу вращая, ударяла’, т. е. имеется в виду делать движения или взмахи по воздуху по направлению движения солнца. В третьей строке использовано интересное сочетание слов *хатап күс көрп* букв. ‘снова силу увидев’, но в тексте переводим как ‘вновь родясь’.

В эпосе «Алтын Айра на бело-буланом коне», записанном от сказителя-импровизатора Е. П. Миягашева, так же как и в предыдущем фрагменте героического сказания «Кюргюлдей Мирген на буром коне», помощники воедино собирают все кости и оживляют, но во втором случае уже совершают иные действия: окуривают, обмахивают черным шелковым платком:

*Сынглап толаан сёөктерін,  
Сыбырып, чыган Торгай Арыг,  
Хара торгы платтаң  
Хазыр чил кире саапчадыр.  
Аастанып-чоохтанып, Торгай Арыг  
Аластапчадыр Алтын Айраны*

[25, с. 161].

Сломанные, разбросанные его кости,  
Прибирая, собрала Торгай Арыг,  
Черным шелковым платком  
Сильный ветер нагоняет.  
Шепча, приговаривая Торгай Арыг,  
Окуривает Алтын Айру.

Анализируемое устойчивое поэтическое описание отличается по следующим признакам: замена эпитетов, использование новых слов и словосочетаний, употребление иных эпических формул. Известно, что каждый сказитель реализует по-своему формулы, подчиняя их идейно-художественному строю исполняемого эпоса. Вот и в этом примере использован оборот, который свойственен Е. П. Миягашеву: *Сынлап толаан сёктерин / сыбырып, чыган* [25, с. 161] – ‘Сломанные, разбросанные его кости, / прибирая, собрала’. В шестой строке употреблен глагол *аластапчадыр* ‘окуривает’, но не указывается трава. Здесь мы наблюдаем отражение обрядового действия, связанного с окуриванием. Как известно, в героические сказания вплетаются произведения разных жанров фольклора, и отражаются многие обрядовые явления. Вера в силу магического воздействия слова у хакасов выражена в канонизированных формах благопожеланий и проклятий. В традиционной культуре хакасов любую хворь начинали с обряда окуривания. Окуривали дымом *ирбен* ‘богородской травы’ с целью очищения воздуха от различных инфекций, дурного запаха, злых духов, болезней. В. Я. Бутанаев, исследуя архаические обычаи и обряды саянских тюрков, пишет: «Ароматические травы клались на железный совочек с девятью горящими угольками. Больного начинали окуривать с ног, затем кадили над головой и заканчивали окуриванием постели и жилища. В это время лекарь произносил следующее заклинания: “Алас-алас! Умывшись водой из Молочного озера, окунувшись дымом богородской травы с горы Сумеру, пусть человек очистится от злых сил! Пусть нечистый дух вернется в свой мир! Пусть жилище станет чистым и красивым! Алас-алас!”. Во время водных процедур саянские тюрки также запаривали в горячей воде три горсти богородской травы или можжевельника для очищения от злых духов» [26, с. 105].

### Заключение

Героический эпос хакасов богат сказочно-мифологическими образами, мотивами. Волшебные предметы составляют основу многих фольклорных мотивов: чудесных способностей, обретения истинного облика, оживления, исцеления, трудных задач, задаваемых эпическому герою. При этом основную роль в достижении целей играют именно волшебные помощники.

Устойчивые поэтические описания, связанные с волшебными предметами, имеют семантику оказания некой помощи богатырю/богатырке, являясь средством для борьбы, достижения целей.

Целительскими способностями могут обладать как главные, так и второстепенные персонажи. Сказитель-импровизатор пользуется целым набором различных поэтических клише, причем в них часто встречаются отдельные варьирующиеся слова. В эпических сказаниях хакасов если в процессе оживления последовательно упоминается сразу два или три волшебных предмета, то в этом случае один из предметов утрачивает волшебное свойство.

В эпических произведениях исцеляющее свойство приписывается некоторой чудодейственной траве. Вариантами этой травы выступают трава о трех коленах, саранка/кандык, цветок. Из этих чудодейственных трав изготавливается *им-том* ‘целебное снадобье’. Для исцеления и оживления героя применяется *мёге/мёңи суг* ‘живая вечная вода’. Хранителями живого источника могут выступать такие персонажи, как две дочери девяти Богов-творцов, два черных ворона, двенадцать богатырей, птицы Хан Кирет. В некоторых сказаниях само озеро выступает целительным средством, в этом случае окропляют или омывают водой, затем богатырь должен попить, умыться или искупаться.

Исцеление платком осуществляется по отношению к умершему герою, его останкам. Для оживления умершего богатыря/богатырки ударяют или обмакивают добытой живой водой и обтирают все кости богатыря, обмахивают волшебным платком. Также платок присутствует и в древнем мотиве околдовывания пением, когда чарующее пение сопровождается помахиванием белым шелковым платком. Также он выступает непросто волшебным атрибутом, но и обрядовым элементом в виде *чалама* ‘ленточки’. Исцеление героев эпоса способствует

дальнейшему раскрытию мотивов, связанных с борьбой, героическим сватовством, с испытаниями и подвигами богатыря/богатырки. Несмотря на то, что анализируемые волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они способствуют развитию определенного сюжета в эпическом произведении, соединению различных отрезков текста, обеспечении их семантической связности.

### Литература

1. Мелетинский, Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1958. – 264 с.
2. Жирмунский, В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 331 с.
3. Жирмунский, В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 726 с.
4. Пропп, В. Я. Морфология сказки. – Москва : Наука, 1969. – 168 с.
5. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 364 с.
6. Унгвицкая, М. А., Майногашева, В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан : Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1972. – 311 с.
7. Майногашева, В. Е. Примечания к переводу // Алтын Арыг. Хакасский героический эпос. – Москва : Наука, 1988. – С. 541.
8. Майногашева, В. Е. Хакасский героический эпос алыптых ныхмах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды). – Абакан : Бригантина, 2015. – 228 с.
9. Дугаров, Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (АГАКИ). – 2017. – № 1. – С. 82–88.
10. Убушиева, Д. В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе // Новые исследования Тувы. – 2019. – № 4. – С. 165–175. – DOI : 10.25178/nit.2019.4.14.
11. Содномпилова, М. М., Гымпилова, С. Д. Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик // Традиционная культура. – 2021. – Т. 22. – № 4. – С. 112–122. – DOI : <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>.
12. Орус-оол, С. М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). – Москва : МАКС ПРЕСС, 2001. – 422 с.)
13. Чистобаева, Н. С. Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 4 (32). – С. 98–107. – DOI : <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2023-4-98-107>.
14. Овичев, Д. А. Богатырские поэмы Минусинских татар // Сибирский наблюдатель. – Томск : Паровая типо-литография П. И. Макушина / В. А. Долгоруков, 1901–1906, 1905. – Кн. 3 (март). – С. 1–9.
15. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сѳстїк / составители : О. В. Субракова, П. Е. Белоголазов, З. Е. Каскаракова и др. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
16. Хулатай (запись Д. И. Чанкова от сказителя С. П. Кадышева 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 94. – Л. 178–353. (На хакасском яз.)
17. Ёш тѳлге читкен ах ой атгыг Ай Ханат=Ай Ханат на бело-буланом коне, предназначавшимся трем поколениям (запись Т. Г. Тачевой от сказителя С. П. Кадышева, 1958 г.) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 16. – 125 л. (На хакасском яз.)
18. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / запись и подготовка текста, перевод, вступительная статья, примечания и комментарии, приложения В. Е. Майногашевой. – Новосибирск: Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
19. Хара чохур хулун=Черно-пегий жеребенок (запись В. И. Доможакова от сказителя П. К. Янгулова 1947) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 159. – Л. 26–79. (На хакасском яз.)
20. Күрең атгыг Күргүлдей Мирген = Кюргюлдей Мирген на буром коне (запись А. К. Манаргина от сказителя И. Ф. Райкова 1945) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 78. – Л. 96–176. (На хакасском яз.)
21. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / редакторы : Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.

22. Ах Хан апчач = Старик Ах Хан (запись Н. М. Ултургашева от сказителя И. В. Тюкписекова 1946) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 149. – 52 л. (На хакасском яз.)
23. Ай Солбаннаң Күн Солбан: алыптыг нымах / С. И. Шулбаев. – Абакан: Дом литераторов Хакасии, 2021. – 292 с. (На хакасском яз.)
24. Ача-пиг = Старший брат-бек (запись А. Т. Кызласовой от сказителя С. Т. Боргоякова 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 98. – Л. 82–195. (На хакасском яз.)
25. Ах ой аттыг Алтын Айраданар = Алтын Айра на бело-буланом коне (записано от сказителя Е. П. Мягашева 1947) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 580. – Л. 55–121. (На хакасском яз.)
26. Бутанаев, В. Я. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2005. – 200 с.

## References

1. Meletinsky, E. M. The fairy tale hero. Origin of the image. Moscow, Oriental Literature Publ., 1958, 264 p. (In Rus.)
2. Zhirmunsky, V. M. The legend of Alpamysh and the heroic tale. Moscow, Oriental Literature Publ., 1960, 331 p. (In Rus.)
3. Zhirmunsky, V. M. The Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 726 p. (In Rus.)
4. Propp, V. Ya. Morphology of a fairy tale. Moscow, Nauka Publ., 1969, 168 p. (In Rus.)
5. Propp, V. Ya. Historical roots of a fairy tale. Leningrad, Leningrad University Publ. House, 1986, 364 p. (In Rus.)
6. Ungvitskaya, M. A., Mainogasheva, V. E. Khakas folk poetic creativity. Abakan, Khakas Branch of Krasnoyarsk Publishing House, 1972, 311 p. (In Rus.)
7. Mainogasheva, V. E. Notes to the translation. In: Altyn Aryg. The Khakas heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1988, P. 541. (In Rus.)
8. Mainogasheva, V. E. Khakas heroic epic Alyptykh nymakh: search for historical realities and periodization (selected works). Abakan, Brigantina Publ., 2015, 228 p. (In Rus.)
9. Dugarov, B. S. Phenomenon of a book in the Turkic-Mongolian epic: Buddhist influence and Altai-Buryat parallels. *Scientific notes (Altai State Academy of Culture and Arts)*. 2017, no. 1. pp. 82–88. (In Rus.)
10. Ubushieva, D. V. Magic assistants in Kalmyk and Tuvan epic. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4, pp. 165–175. DOI: 10.25178/nit.2019.4.14. (In Rus.)
11. Sodnompilova, M. M., Gypilova, S. D. Healing techniques and healers' attributes in the epic works of the Turkic-Mongolian peoples: to the origins of healing practices. *Traditional Culture*. 2021, vol. 22. no. 4, pp. 112–122. DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>. (In Rus.)
12. Orus-ool, S. M. Tuvan heroic tales (textual studies, poetics, style). Moscow, MAKS PRESS, 2001, 422 p. (In Rus.)
13. Chistobaeva, N. S. Role of magical objects in the Khakas' epic narrative. *Epic Studies*. Yakutsk, 2023, no. 4 (32). pp. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107. (In Rus.)
14. Ovicev, D. A. Heroic poems of the Minusinsk Tatars. *Siberian Observer*. Tomsk, Steam typo-lithography by P. I. Makushin / V. A. Dolgorukov, 1901–1906, 1905, book 3 (March). pp. 1–9. (In Rus.)
15. Khakass-Russian Dictionary. Compilers O. V. Subrakova, P. E. Beloglazov, Z. E. Kaskarakova, et al. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p.
16. Khulatai (recorded by D. I. Chankov from storyteller S. P. Kadyshhev 1948). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 94, pp. 178–353. (In Khakas)
17. Ai Khanat riding a white-brown horse, intended for three generations (recorded by T. G. Tacheeva from storyteller S. P. Kadyshhev, 1958). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 16, P. 125. (In Khakas)
18. Khakas heroic epic: Ai-Khuuchin. Recording and preparation of the text, translation, introduction article, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples in Siberia and the Far East; Vol. 16). (In Khakas and Rus.)
19. The black-piebald foal (recorded by V. I. Domozhakov from storyteller P. K. Yangulov 1947). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 159, pp. 26–79. (In Khakas)

20. Kurgyuldey Mirgen riding a brown horse (recorded by A. K. Manargin from storyteller I. F. Raikov 1945). In: The Manuscript Fund of Khakass Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 78, pp. 96–176. (In Khakas)

21. Traditional worldview of the Turks in South Siberia. Space and time. The prophetic world. Editors E. L. Lvova, I. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova. Novosibirsk, Nauka Publ., 1988, 225 p. (In Rus.)

22. The old Man Akh Khan (recorded by N. M. Ulturgashev from storyteller I. V. Tyukpiekov 1946). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 149, P. 52. (In Khakas)

23. Ai Solbannan Kyun Solban: Alyptykh Nymakh. Abakan, The House of Writers of Khakassia, 2021, 292 p. (In Khakas)

24. Elder brother-bek (recorded by A. T. Kyzlasova from storyteller S. T. Borgoyakova 1948). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 98, pp. 82–195. (In Khakas)

25. Altyn Aira riding a white-brown horse (recorded from storyteller E. P. Miyagashev 1947). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 580, pp. 55–121. (In Khakas)

26. Butanaev, V. Ya. Archaic customs and rituals of the Sayan Turks. Abakan, N. F. Katanov Khakas State University Publ., 2005, 200 p. (In Rus.)