

- ¹⁷ См., например, *Grimal P. Dictionaire de la Mythologie Greeque et Romanie. P., 1982 (Trans. Oxford, 1985)*
- ¹⁸ Apollodorus. *Epit. 7.19.*
- ¹⁹ *Crit. Ed. 2.13.35—50.*
- ²⁰ Эпизод с Урваши — в приложении 1.6 к критическому изданию (*Crit. Ed. V. 4: 1047—53, trans. Roy 2: 102—6*).
- ²¹ *Allen N. J. Romulus and the Fourth Function//J. of Indo-European Studies Monograph Series (in press).*
- ²² *Dumezil G. Mariages Indo-Européens. P., 1979.*
- ²³ *Trautmann T. R. Dravidian Kinship. Cambridge, 1981. P. 288 ff.*
- ²⁴ *Crit. Ed. 1.96.77*
- ²⁵ Например, *Apastamba, Vasiṣṭha.*
- ²⁶ Дюмезиль рассматривает брак по конкурсу как развитый из типа взаимного выбора в контексте рыцарства и получивший распространение в народе. Он обозначает оба типа как F₂. Как я надеюсь это доказать в другом исследовании, это должно быть пересмотрено. Форма заключения брака путем взаимного выбора, вероятно, демократизированный вариант типа соревнования, обозначенного нами как F₄. Утверждение не пуждается в обсуждении в данной статье, поскольку ни один из союзов, заключенных Арджуной, не был союзом по взаимному выбору (*Katz R. Op cit. P. 68* интерпретирует связь с Улупи как союз подобного типа).
- ²⁷ С того момента, как текст повествует о подарках от Арджуны, а не со стороны невесты, союз перестает служить примером брака F₁, но относится к функции F₁.
- ²⁸ *Pausanias 3.12.1.*
- ²⁹ *Apollodorus. Bibl. 3.10.8.*
- ³⁰ В 80-е годы Дюмезиль обращается к Гомеру, представляя убедительный трехфункциональный анализ моделей, используемых в эпизодах с Цирцеей (*Dumezil G. Apollon sonore et autres essais. P., 1982. P. 166*).
- ³¹ *Allen N. J. The ideology... P. 35.* Дюмезиль правильно объясняет исключение формы пайшака из индийских брачных законов стремлением браминов к сохранению в неизменности количества возможных форм (*Dumezil G. Mariages... P. 33*), хотя он сам полностью не осознал значимость подобного замечания. Это лишний пример того, как существующие различия остаются вне поля зрения ученого. «Махабхарата» в Индии является широко доступным изданием в виде комиксов, в том числе и «14-летнее изгнание Арджуны» (*Mahabharata-14/Anant Pai (ed.) Bombay, 1989*). Текст повествует о четырех встречах достаточно точно, но представленная карта (р. 11) не включает визита к Индийскому океану, вероятно, из-за сложности определения места действия.
- ³² *Allen N. J. Some gods of Pre-Islamic Nuristan//Revue de L'histoire des religions. 1991. № 2. P. 141—168.*

The Hero Five Relationships

A clear similarity exists between a stretch of narrative from Homer's *Odyssey* and a stretch of narrative from the *Mahabharata* (book 1). Like *Odyssey*, Arjuna, having left his wife at home, finds himself encountering a sequence of females before returning to his wife. In spite of many differences, the two journeys share both an overall four-episode structure and numerous details from each episode. It is argued that the similarities are due to a common proto-Indo-European origin. Arjuna's relationships correspond to a list of modes of marriage which is related to the three functions recognised by Dumezil. However, the paper is one in a series arguing for a fourth function, which is typically bifurcated.

N. Allen

© 1992 г., ЭО, № 6

Р. С. Л и п е ц

«ОТ КОНСКОГО ПОТУ ЗМЕЯ ПУХЛА»

(АЛТАЙСКИЙ ВАРИАНТ РУССКОЙ БЫЛИНЫ.
ОПЫТ АРЕАЛЬНОГО АНАЛИЗА)

С течением времени становится все очевиднее бесперспективность изучения фольклора как в рамках только одного народа (тем более одного жанра), так и изолированно от смежных дисциплин. Однако и при ареальном исследовании фольклора может иметь значение единичный вариант произведения, если он сохраняет что-либо специфическое.

Мое внимание в алтайском варианте известной русской былины о схватке Добрыни со змеем привлекла сакральная формула: «От конского поту змея пухла».

Контекст таков. Мать Добрыни, провожая сына на бой со змеем, вручает ему заветную плоть со словами:

«Распахивай ты свою полу правую
И выдергивай шельгу подорожную,
И стегай ты, приговаривай,
Что от конского поту змея пухла.
Застегашь ты его до смерти
Своей плетью шелковою».

Добрыня точно так и поступает: перепробовав все оружие, он в решающий момент боя достает заветную плоть и ее «изрубил змишша в куски мелкие»¹.

Представление об отрицательном воздействии на змею конской субстанции (в данном случае пота) не выступает открыто ни в одном из других вариантов былины. Но оно чрезвычайно распространено у консводческих в прошлом тюркоязычных народов, в течение ряда столетий соседствующих с русским населением в Сибири и на востоке Европы².

В остальных вариантах былины (а их около трех десятков) только сообщается о плоти, которую мать приносит Добрыне перед его отъездом на купанье в Пучай-реке или на подвиг, настаивая, что именно с помощью этой плоти сын сможет справиться со змеем. Если тот отказывается от плоти, мать тайком засовывает плоть сыну за пояс и он применяет ее в бою. Но лишь в алтайском варианте былины, как уже отмечалось, этот эпизод напрямую связан с конской субстанцией. Можно утверждать, что первоначальный смысл данного эпизода был со временем утрачен. Без разнообразного и достаточно полного сравнительного материала он оставался непонятым несколькими поколениями фольклористов. Исследователи находили аналогии (не особенно убедительные) преимущественно в византийской агиографии. В сюжете былины о подвиге змеесборца видели не только воплощение образа Георгия Победоносца, но и прославление Ярослава Мудрого (в крещении Георгия) или даже память о крещении новгородцев дядей князя Владимира (имя его тоже Добрыня), т. е. поэтическое отражение победы христианства над язычеством в Древней Руси.

Не исключено, что образ Георгия Победоносца действительно был привлечен в эпосе на средневековом этапе жизни былины, но корни ее, конечно, несравненно более глубокие. Как аргумент «греческой» интерпретации приводят тот факт, что орудием борьбы со змеем служит «колпак земли греческой», хотя зачастую упомянут просто «пуховый колпак» или «шляпа» (утяжеленные камнями либо песком). Однако учеными не рассматривались так же пристально названия Змеиных гор, которые целесообразно было бы сопоставить со «змеиной» топонимикой не только русского, но и тюркоязычного населения.

А. М. Астахова, проделавшая кропотливую и чрезвычайно полезную для будущих исследователей русского эпоса работу по учету и комментированию вариантов былин, в том числе и былины о бое Добрыни со змеем, указывает, что эта былина довольно широко распространена — ее записи известны «из почти всех северных районов»³. Со свойственной этой исследовательнице осторожностью она, не принимая ни одну из гипотез о происхождении сюжета, делает заключение, что этот сюжет «принадлежит к старейшему слою героических былин», но генезис его «не может считаться выясненным». Астахова относит истоки былины к «родовому обществу», к древнейшим дохристианским представлениям, а Добрыню приобщает к «старейшим» богатырям русского эпоса. Объяснение же сюжета борьбой византийского христианства с язычеством в Древней Руси она признает приемлемым только для «срединного момента» жизни этой былины. Позднее былина приобрела черты волшебной сказки и стала контаминироваться с другими

сюжетами о Добрыне. Кстати, А. М. Астахова не оставила без внимания существенную роль плети в былинах: «В деле одоления змеи играет роль плеть», причем именно как средство укрощения змея, а не только для понуждения коня, который во время боя Добрыни со змеем восстанавливает свои силы и начинает «топтать» змеем, или же богатырь с помощью плети заставляет уйти в землю змеиную кровь⁴. В этой былине действительно переплелись архаичные мифы и средневековые христианские сюжеты, но отразились также бытовые навыки и поздние поверья.

Сравнительный обзор вариантов из разных регионов позволяет обобщить некоторые наблюдения. Лишь в небольшой части вариантов содержится представление, что змеевидное чудовище можно уничтожить только ударами плети. В большинстве вариантов плеть — подсобное орудие при борьбе со змеем; убивают же ее обычным богатырским оружием. На Печоре плеть заменена металлическими (железными, медными, оловянными) прутьями, а в некоторых текстах — на Летнем и Поморском берегах Белого моря — она и вовсе не упоминается. Чаще плеть служит средством сбить на землю змею, унесшую героя вместе с конем в поднебесье, отшибить у нее «хоботы» или заставить уйти в землю затопившую все кругом кровь убитой змеи. Но во всех случаях элемент сакральности все же сохраняется, хотя его значение аргументировано глухо. В одном из вариантов плеть — родовое оружие и конь тоже родовой — не только отцовский, но и «дедушков» (ср. в тюркоязычном эпосе: конь Кёроглы — Ират служил также его сыну и внуку).

Анализ цикла представлений о негативном воздействии на змею конской субстанции в башкирском фольклоре и этнографических явлениях — без сопоставления с русскими материалами — провел этнограф М. Х. Мингажетдинов⁵. Им был привлечен и источник XVIII в., где упомянуто, видимо, впервые такое представление в башкирском фольклоре. Вот этот текст И. И. Лепехина, посвященный Змеиной горе — Йылан-Тау. «Она прозвана Змеиною по башкирским сказкам, что в старину жила в ней великий змей, который убит был от одного их батыра, Клянча прозываемого, и который употребил особенную выдумку к преодолению сего сопротивления. Он напоил свою саблю лошадиным потом, который они за змеиного поборника почитают; да и ныне думают, что никаким орудием змею так скоро умертвить не можно, как плетью: ибо она всягда лошадиным потом напосна бывает»⁶.

Как известно, В. И. Даль в рассказ «Майна» вставил эту башкирскую легенду, видимо, по И. И. Лепехину, о чем говорят некоторые совпадения (имя батыра, поэтический оборот «напоить» саблю лошадиным потом). Можно предположить, что В. И. Даль, выступая в данном случае как беллетрист, счел себя вправе привлечь текст И. И. Лепехина, но дополнил его сведениями о бытовых навыках других кочевых народов, в частности убивать змею именно плетью. Один из персонажей рассказа, сын Сакалбая, «соскочил ..., покинул лошадь..., побежал в сторону и ударил несколько раз каблуком в землю.

— Что там такое? — спросил Сакалбай.

— Зилан, змея...

— Никогда не топчи ее ногами — сказал отец, — и ничем больше не бей ее, как плетью. Ты знаешь, змея боится лошадиного поту, и ничем не убьешь ее лучше, как нагайкой. Ты слышал быть, что в старинные годы батыр башкирский, Клянча, убил не такую гадину, а огромного крылатого змея. Он победил его, напоив саблю свою лошадиным потом»⁷.

Как свидетельство живучести такого рода представлений у башкир в XX в. М. Х. Мингажетдинов приводит сообщение этнографа и археолога С. И. Руденко: «Башкиры уверены, что ничем нельзя убить змею, как нагайкой (камсы), пропитанной лошадиным потом, считая последний для змеи смертельным»⁸.

Наиболее разносторонне представлен весь цикл обычаев и поверий, касающихся гибельности для змеи конской субстанции, в дневниках и письмах А. Янушкевича, составивших впоследствии его книгу и относящихся к середине прошлого века.

А. Янушкевич провел в казахстанских степях 25 лет и собрал ряд интереснейших материалов по этнографии, фольклору и социальным отношениям у казахов⁹. Пишет он и о том, что плеть прочно вошла в быт степняков. Кроме управления конем она употреблялась при охоте на крупных зверей — волков, лис, а иногда и как боевое оружие. К поверьям, связанным с плетью, он возвращается неоднократно, не исключая и возможности наличия в них рационального зерна. Говоря о бытовых навыках, он упоминает и создание «непересекаемого круга» для защиты от змей, как и другие исследователи, но не только на месте ночлега, а (у кочевых казахов) и вокруг юрты, «чтобы змеи не заползали в жилище». Для защиты жилища «... берется аркан, сплетенный из шерсти и конского волоса, чем новее, тем лучше, поскольку он не потерт, им опоясывается юрта снаружи. Змея, боясь острых колец аркана, отползает от такого зачарованного круга и оставляет человека в покое». (Существует, однако, представление, что змея вообще неспособна преодолеть замкнутое пространство, а роль аркана отрицается). Здесь А. Янушкевич отступает от своей идеи «антипатического» качества конской субстанции, которая изложена в книге в связи с предохранением от укусов змеи или лечением этих укусов. Казахи убеждали его, что «никакой палкой не убьешь так быстро змею, как камчой, которая, естественно, все время касаясь коня, пропитывается его потом... Очевидно, в конском поту содержится какое-то антипатическое средство для этого творения, которое может противодействовать даже ядовитому укусу»¹⁰.

Всадникам при встрече со змеями в степи полагалось «очищать» от них степь ударами плети «с коня», причем этот обычай бытовал у всего местного населения — и казахов, и казаков¹¹.

Касается А. Янушкевич и присмов воздействия на пострадавших от змей конского пота, жира и пр. Он живо передает свою беседу с одним из жителей «киргизских» (казахских) степей. Если человек укушен змеей, «лучшим средством» считалось сразу же позвать муллу, чтобы он прочитал над этим человеком «змеиное слово» (он так и сказал по-русски); саму же рану помазать конским потом и затем давать его больному пить. Если пациентом является конь, то его надо положить между овцами, натирать рану засушенной змеей; три дня спустя опухоль опадет и конь встанет совершенно здоровым¹².

Для нашей темы представляет интерес одно неперемненное условие такого лечения людей: «... змея должна быть убита последней весной, и не чем-нибудь, а камчой, да чтобы она была первой, которую киргиз (казах.— Р. Л.) этой весной увидел в степи... Поэтому мы всегда запасаем такую змею... Наконец, конский пот дают пить коням и скоту»¹³. Конечно, при змеиных укусах применялись и обычные средства: прижигание и перетягивание жгутом.

Возвратимся к более поздним сообщениям М. Х. Мингажетдинова. Литературные данные он дополняет своими экспедиционными наблюдениями 1960-х годов: «Старики — жители зауральских башкирских деревень, останавливаясь на ночлег в незнакомом лесу или на поляне, перед сном окружали место ночлега вожжами, хомутами, [черес]седельниками, уздечками — всем, что пахнет конским потом, чтобы оградить себя от змей, „нечистой силы“ и болезней». И добавляет к этому другой обычай из области народной медицины: «Еще можно встретить пожилых башкир, которые, зарезав коня, сняв с него шкуру, обмазывают свое лицо, шею, руки и ноги свежим конским жиром. Они объясняют этот обряд как магическое действие: после этого не пристанет никакая хворь. Исчезнут болезни костей, суставов и кожи»¹⁴.

В Калмыкии у скотоводов также известен обычай не только окружать место ночлега арканами (значение колкости их информатор отрицает), но с той же целью защиты от змей подстилать под себя потник¹⁵. Потник, конечно, является подручной вещью, которую можно употребить при ночлеге, но, видимо, он имел и особое значение, связанное с конским потом (что вошло и в корень слова), так же, как и седло, которое подкладывали под голову. О подобном ночлеге

воинов еще в Древней Руси упоминается в летописных известиях о Святославе Игоревиче, причем в контексте с другими его кочевническими навыками¹⁶.

Вследствие подвижности кочевнического мира в пределах чрезвычайно обширного ареала едва ли возможно определить, от какого именно этноса пришло в былины представление о боязни змеей конской субстанции. В русский эпос индоевропейские черты (в данном случае особая роль плети) могли к тому же попасть не непосредственно из иноязычного фольклора, а наряду с другими особенностями материальной культуры, поверьями и обычаями от народов, издавна общавшихся с русскими.

Плеть занимает видное место в снаряжении эпического богатыря и служит не только для управления конем. В алтайском эпосе плеть применяют для наказания младших родственников¹⁷, истязания пленников¹⁸. Плетью убивают противников, не достойных удара мечом или саблей, или же при ограниченном количестве стрел у героя, или недостатке времени. Так, в тувинском эпосе герой, которому последовательно преграждают путь три сына колдуны, говорит им, перешибая их надвое плетью: «Дорога у меня дальняя и не будет моего ответа тебе стрелой, вытащенной из колчана!» или же: «Я не буду ради тебя задерживаться в пути, мне некогда вытаскивать оружие»¹⁹. А в якутском олонхо плеть сама превращается в оружие. Нюргун Боотур Стремительный трижды машет плетью, произнося: «Будь кровожадным длинным мечом!». Но противнику она по-прежнему предстает плетью, и он не может от нее защититься²⁰.

Описание плети в тюркоязычных эпосах гиперболично, но материалы, из которых она сделана, и техника изготовления даны вполне реалистически.

В народной медицине комплекс представлений, связанных со змеями, также обнаруживает переплетение русских и иноязычных элементов. В собрании С. И. Гуляева эпический текст о змее, которая «пухла» от соприкосновения с конем, не одинок. Аналогичное представление выступает и в заговорах. Заговор «От ужаления змеи» очень краток, но примечание к нему весьма развернуто и этнографично: «Когда человека ужалит змея, надо до трех раз очертить рану безымянным пальцем и говорить: „У змеи вода в море, а у меня, раба Божия (имя), вода в роте“. Примечание. Змей в Алтайском округе водится много; они бывают черные, серые, железносерые, красноватые, желтоватые. Эти последние считаются самыми ядовитыми и, по мнению народа, „жалят в тень человека“, отчего он пухнет» (ср. с определением «змея пухла» в былине, где слово «пухла» относится к болезненному отеку)²¹.

Подтверждает также связь с поверьями тюркоязычных народов имя в заговоре «чтобы не заблудиться в лесу», обращенном к «царю Змиулану», обитающему якобы в лесной чаще. Текст не содержит непосредственного отношения к змеям, но о «змеевидности» этого персонажа говорит само его имя, представляющее контаминированную форму, где первая часть слова русифицирована — «Зми», а вторая является слегка измененным тюркоязычным названием змеи (йылан, джилан, жилан и пр.)²². Таким образом, налицо лексическое соответствие. К тому же в рукописи «Знахарство» в собрании С. И. Гуляева, скомпанованной самим собирателем, этот заговор помещен вперемешку со «змеиными» заговорами, где змеи названы прямо.

Напомним, что на Змеиной горе Йылан-Тау разворачивается действие в общении И. И. Лепехина о богатыре Клянче. К этому названию можно отнести следующее высказывание Л. Н. Гумилева. Ссылаясь на Г. Е. Грум-Гржимайло и П. И. Кафарова, он писал: «В древности кипчаки жили на Алтае, в долине, называемой китайцами Чжелян, что является, несомненно, транскрипцией слова „джилан“ — змея (отсюда Змеиная гора и Змеиногорск)»²³.

По мнению С. А. Плэтневой, город Змиев на Северном Донце был связан в прошлом с половецкими городками, зимовищами, а само представление о змее она соотносит с тотемным почитанием ее у половцев²⁴.

А. Н. Афанасьев, приведя заговор о Змиулане по публикации С. И. Гуляева в «Библиотеке для чтения», помещает в своем труде²⁵ и другой фольклорный

текст с близким именем — русскую сказку, в которой говорится: «Загремел Зилант (змея), выходя из железного гнезда». Сама вариативность имени указывает с большой вероятностью на заимствование из другого языка.

Таким образом, можно заключить, что конской субстанции придавалось универсальное значение как мощному фактору борьбы со змеями. Примечательно, что у земледельческих народов Европы субстанция, которой боится змея, растительная: запах ясеня, осины, папоротника и др.²⁶. У русских в бывшей Ярославской губернии, сообщает местный собиратель И. В. Костоловский, при лечении от укуса змеи к пораженному месту прикасались с дополнительными манипуляциями и молитвами горбушкой хлеба, которую затем укушенный змеей должен был съесть²⁷.

Из сопоставления эпизода алтайского варианта русской былины с фольклором, поверьями и бытовой практикой консводческих в прошлом народов, соседствовавших с русскими, проясняется забытая в былине мотивировка, почему именно плеть служит необходимым оружием в борьбе со змеей. Соотношение с развитым циклом эпоса, поверий, обычаев и народной медицины у тюркоязычных народов уникального варианта русской былины, записанного именно на Алтае, позволяет предположить направление, в каком шло заимствование.

В основе народных обычаев и поверий о воздействии на змею конской субстанции лежат, надо думать, не только сакральное отношение консводческих народов к лошадям, но и некоторые многовековые практические наблюдения. Огромный исторический опыт народа должен был, видимо, сыграть какую-то роль в сохранении в его среде всех этих представлений. Решить же, есть ли в них рациональная основа, могли бы только медики, биологи и специалисты в области других естественных наук.

Нельзя забывать и о важном факторе общения между народами — бытовом двуязычии. В литературе есть свидетельство о том, что во время похода 1840 г. через казахские степи именно знание казахского языка обеспечивало казакам радушный прием у местного населения²⁸. Известен также случай, когда на казахской свадьбе между одним из гостей-казаков, переселенцем в казахскую одежду, и дружкой-казаком велся на казахском языке традиционный диалог о пропавшей телочке²⁹.

* * *

Итак, рассмотрение эпизода с плетью в былине из алтайского собрания С. И. Гуляева позволяет с уверенностью говорить о воздействии на местный русский эпос не только фольклора, но и всего круга представлений, связанных со змеей, характерного для консводческих в прошлом народов, издавна соседствовавших с русскими.

Чтобы действительно понять сущность некоторых фольклорных и этнографических явлений, необходимо привлекать как иностранные материалы, так и свидетельства других научных дисциплин.

Примечания

¹ Былины и исторические песни из Южной Сибири. Новосибирск, 1939. С. 49—50.

² М. К. Азадовский, подготовивший издание 1939 г. былины С. И. Гуляева, отмечает «локальный элемент» в творчестве русских сказителей на Алтае: например, Днепр показан в образе горной разбушевавшейся реки. См.: Азадовский М. Русская былевая традиция в Сибири и на Алтае // Былины и исторические песни из Южной Сибири. Новосибирск, 1939. С. 27—28.

³ Былины Севера. Т. I. Мезень и Печора/Зап., вступ. статья и ком. Астаховой А. М. М.; Л., 1938. С. 570.

⁴ Там же. С. 570—572; Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье/Подг. текста и ком. Астаховой А. М. М.; Л., 1951. С. 294.

⁵ Мингажетьдинов М. Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 62.

- ⁶ Продолжение дневных записок путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 г. Вторым тиснением. СПб., 1802. С. 57—58.
- ⁷ Полное собрание сочинений Владимира Даля (казака луганского)/Первое посмертное полное издание, дополненное, сверенное и вновь просмотренное по рукописям. Т. VII. Повести и рассказы. СПб.; М., 1898. С. 363.
- ⁸ Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955. С. 316.
- ⁹ Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям/Пер. с польск. и предисл. Стасюловой Ф. Алма-Ата, 1966. С. 33—35.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Примечательно, что в российской кавалерии только в казачьих частях не применялись шпоры, а нагайка оставалась неотъемлемой частью конского снаряжения.
- ¹² Янушкевич А. Указ. раб. С. 33—35.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Мингажетдинов М. Х. Указ. раб. С. 62.
- ¹⁵ Устное сообщение В. З. Церенова.
- ¹⁶ Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе Игоревиче (X в.)//Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 235, 238—239.
- ¹⁷ Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойратского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи)/Тексты и переводы. Ч. 1. М., 1965. С. 276, 278—279.
- ¹⁸ Алтайский эпос «Когутэй». Сказитель М. Юканов/Под общ. ред. Соколова Ю. М.; ком. Дмитриева Н. М. Л., 1935. С. 150.
- ¹⁹ Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос/Предисл. перевод и ком. Гребнева Л. В. Кызыл, 1960. С. 38—39.
- ²⁰ Пюргун Боотур Стремительный. Текст К. Г. Оросина/Ред. текста, перевод, ввод. статья и ком. Эргиса У. Якутск, 1947. С. 283—287.
- ²¹ Рукописный отдел Института русского языка и литературы РАН. Ф. 163. Оп. 1. № 59. С. 76, 77, 82—83 об.
- ²² Киргизско-русский словарь. Кыргызча-ордече создук/Сост. проф. К. К. Юдахин. М., 1965. С. 279. Расшифровка тюркской части слова сделана проф. Х. Г. Короглы.
- ²³ Гумилев Л. И. Древние тюрки. М., 1967. С. 268.
- ²⁴ Плетнева С. А. Змей в русской сказке//Древние славяне и их соседи: Сборник в честь П. П. Третьякова. М., 1970. С. 130.
- ²⁵ Афанасьев А. И. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I. М., 1865. С. 307.
- ²⁶ Афанасьев А. И. Указ. раб. Т. II. М., 1868. С. 283, 369, 432, 559.
- ²⁷ Костоловский И. В. Собр. И. В. Костоловского. Рукопись//Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 353. Д. 67. Л. 1. об.-2.
- ²⁸ Щербанов Н. М. Фольклорно-этнографическая тематика в «Уральских войсковых ведомостях» (Публикации Н. Ф. Савичева за 1867—1885 год)//Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. IX. М., 1982. С. 52, 53, 58—59.
- ²⁹ Коротин Е. Фольклор яицких казаков. Песни, народная проза, детский фольклор. Алма-Ата, 1981. С. 174.

«The Snake is Swollen from a Horse Sweat». Altai Version of One Russian Bylina (An Areal Study)

A single folklore version containing any specific features can have a great importance for areal studies. An episode of Altai version of well-known Russian bylina about a battle of Dobrynya with the dragon is discussed. The idea of fatal action of horse sweat on snake is underlined. On the base of numerous ethnological and folklore sources the view of Turkic people, horse-breeder in the past, and neighbouring Russians on influence of horse substances (sweat, grease, skin, etc.) well as vegetable substances (smell of some plants) according to views of rural people of Europa are analysed. The complex of notions dealt with a snake shows the linking of Russians and other ethnic elements. The direction of borrowing can be defined on the base of this unique variant of Russian bylina.

R. S. Lipetz