

## КАЗАХСКИЕ ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТАХ В СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ

**АЛЕВТИНА ДМИТРИЕВНА ЦВЕТКОВА**

(Павлодарский государственный университет им. С. Торайгырова:  
140008 Казахстан, г. Павлодар, ул. Ломова, д. 64)

**Аннотация.** В статье анализируются особенности современного бытования казахских этиологических легенд, связанных с природными объектами и бытующих в русскоязычной среде. К анализу привлекаются устные нарративы, записанные в среде туристов и экскурсоводов казахстанского природного заповедника Баянаул. Рассказы, объясняющие происхождение и особенности гор, скал и озер, создавались в далеком прошлом коренными жителями края, о чем говорят казахоязычные архивные записи. Представители других этносов, знакомясь с новым пространством, усваивают и адаптируют услышанные легенды в соответствии со своим фольклорным опытом. В результате начинают активно бытовать русскоязычные варианты казахских сюжетов.

**Ключевые слова:** казахская этиологическая легенда, современное бытование, русскоязычные варианты, мифологический мотив.

В известных научных определениях легенды доминирующим признаком называется ее религиозный характер. По утверждению В. Я. Проппа, «...народная легенда есть прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» [Пропп 1998, 271].

На наш взгляд, религиозный (христианский) характер легенды не всегда является главным ее жанровым признаком. О расширении жанрово-тематического корпуса легенд писал А. И. Лазарев: «В основе своей легенда имеет вымысел, происхождение которого связано с анимистическими и тотемистическими либо утопическими и христианскими представлениями людей» [Лазарев 1970, 70]. В составе рассказов с элементами чудесного, вымышленного и с установкой на достоверность выявляются мотивы, связанные не только с монотеистической религией, но и мифологические (анимистические, этиологические, тотемистические). Как правило, в подобных текстах

объясняется, «как возник мир, откуда и как произошли все населяющие его существа и растения, каковы их отличительные свойства» [У истоков мира 2014, 10], исходя из чего их называют этиологическими легендами.

О. В. Белова, говоря об общих закономерностях в составе европейских этиологических систем, отмечает, что «в тематическом отношении подавляющее большинство текстов посвящено природе» [У истоков мира 2014, 14]. Названная закономерность характерна и для казахской устной прозы. По словам С. А. Каскабасова, «...у казахов много рассказов о горах, ущельях, озерах, реках, скалах и населенных пунктах. Это и понятно. В прошлом казахи жили кочевой и скотоводческой жизнью и почти всегда были под открытым небом, в непосредственном окружении природы. Естественно, казахи не только восторгались природой, они хотели познать ее, понять ее, понять ее явления, создавали различные мифы, легенды и предания об окружающем мире» [Каскабасов 1990, 179]. Особенности

сюжетообразования подобных устных нарративов комментировал В.Л. Комарович: «В противоположность обычно подразумеваемым под устной легендой народным пересказам библейско-христианских апокрифов местная легенда имеет то разительное отличие, что <...> своим сюжетом непременно всегда связана с тем или иным, почему-то примечательным местом или предметом: городищем, руиной, могильником, патрональным храмом, пещерой, ключом, горой, деревом, камнем, бродом, колодцем и т.п.» [Комарович 1936, 1].

Благодаря своей связи с ландшафтом казахские этиологические легенды распространены и по сей день. Возникли они в далеком прошлом в среде местных жителей. Однако приходящие на эти территории представители других этносов осваивали новое географическое пространство именно с помощью легенд, объясняющих происхождение и названия местных природных объектов. Таким образом возникли русскоязычные варианты казахских сюжетов и расширялась среда их бытования. Легенды, записываемые в природных заповедниках Казахстана в настоящее время, популярны в среде туристов, экскурсоводов и чаще всего звучат на русском языке, что позволяет говорить об актуализации народной традиции в современности. Как замечает Т.Г. Иванова, «...лет тридцать тому назад названная фигура информанта (человек с высшим образованием) и специфическое функционирование рассматриваемых текстов заставило бы многих фольклористов с пренебрежением отвернуться от данного материала. В наше время отношение к данным текстам как явлению фольклорной культуры уже не вызывает сопротивления у большинства специалистов по устной словесности» [Иванова 2007, 140].

В настоящей статье анализируется специфика современного бытования казахских этиологических легенд и выявляются их основные мотивы. Этиологические рассказы записывались с 1993 по 2004 г. на территории одного из живописнейших уголков Казахстана — Баянаульского горного массива — и опубликованы в сборнике «Благодатная земля» (легенды и предания Баянаула) в 2005 г.; издание 2-е — в 2013 г. [Благодатная земля 2013].

В сборник вошли 60 текстов на 14 сюжетов, рассказанных 20 исполнителями. При этом рассказчики, безусловно владеющие устной традицией, совершенно неосознанно воспроизводят устойчивые мифологические модели. Устная природа данных текстов не вызывает сомнений, поскольку они записываются также в среде коренного населения края и бытуют по законам вариативности [ФА кафедры РФ ПГУ].

Гранитные горы Баянаула прорезаны ущельями, многочисленные скалы напоминают своими очертаниями окаменевших людей, животных, птиц, мифические существа, что способствовало созданию и бытованию устных рассказов, объясняющих происхождение этих уникальных природных объектов и содержащих в основе сюжетов мифологические мотивы. С точки зрения носителей традиционной культуры, «...и гора, и дерево становились универсальной моделью — с их помощью можно описать любое явление, любой процесс, они соразмерны даже жизни человека» [Сагалаев 1992, 68].

Как замечает И.А. Голованов, «...для носителей традиции камень, похожий на человеческую фигуру, — это герой, который превратился в гранит, спасаясь от погони или в наказание за свою жадность, трусость; прозрачный ручей — это слезы девушки, оплакивающей свою горькую судьбу, разлуку с милым» [Голованов 2006, 273].

С.А. Каскабасов утверждает: «Казахская легенда представляет собой жанр, который как бы находится между преданием и сказкой» [Каскабасов 1990, 188]. Вот этот элемент «сказочности» при установке на достоверность и характеризует этиологическую легенду. Несмотря на то что в сознании современного рассказчика и слушателя этиологические легенды не имеют сакрального смысла, «память жанра», мифологическая модель не утрачивают актуальности, поскольку «для мифологического сознания существует некая “другая реальность”, которая способна актуализироваться в “нашем” пространстве и оказывать на повседневную жизнь человека ощутимое влияние» [Неклюдов 2005, 14], поскольку миф — «...это всегда рассказ о прошлом, к которому возводится происхождение нынешнего положения вещей» [Неклюдов 2005, 15],

а соответственно «десакрализация текста не влечет за собой утраты его дидактического заряда» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010, 115]. Эта связь мифического прошлого и реального настоящего нередко подчеркивается рассказчиками легенд. Так, например, легенда о плачущих камнях завершается словами: «<...> И если где-то в мире происходят какие-то катастрофы, то камни плачут сильнее. Если год был относительно благополучным, то камни плачут меньше. Но тем не менее вода все время сочится сквозь камни, и не было еще ни одного года, чтобы камни были сухими» [Благодатная земля 2013, 89].

В легендах о возникновении гор выражается мифологическое представление о космосе и хаосе. В результате акта творения появляется «свое» (упорядоченное) пространство, противопоставленное «чужому» (неосвоенному). Творцом оказывается великий Тенгри (Небо), который в мифологии древних тюрков «распоряжается всем происходящим в мире» [Мифы и религии мира 2004, 264], это имя, как правило, употребляется в значении «бог» (т.е. Аллах): «Как-то раз создатель мира Тангри узнал о наступлении ледников и решил оградить степи от надвигающегося ледника. Взял он мешок, собрал туда камни и понес, чтобы создать дамбу. Когда шел по степям, люди обращались к нему, чтобы он им помог, потому что в степи нет воды, нет защиты от солнца и ветра. Но он их не слушал, а шел своей дорогой. И когда он проходил как-то по этому району, один хитрец умудрился зацепиться за мешок и сделать в нем дырку. И пока Тангри шел, из мешка высыпались камни и в разных причудливых формах оставались на земле. Вот от этого произошли Баянаульские горы» [Благодатная земля 2013, 17].

В соответствии с древнейшими мифологическими представлениями в устройстве мироздания участвовали антропоморфные существа — великаны, насыпающие горы, устраивающие русла рек и озерные впадины и наполняющие их водой, что обнаруживается и в казахских этиологических легендах: «Об образовании Баянаульских гор существует своя легенда. Давным-давно шел великан по степи и случайно набрел на россыпь камней. И захотелось ему узнать, долго ли еще идти. И стал он собирать камни

в кучу. Но когда он вставал на созданную горку, она рассыпалась под тяжестью его тела. И великан собирал горку снова и снова и, в конце концов забравшись почти под облака, он увидел, что нет этой степи конца и края. И тогда, опустившись на колени, он горько заплакал, и три его слезы обожгли горячую землю. А когда ветер осушил глаза великана, он увидел ту красоту, которую создал своими руками. Вокруг были чудесные горы, а там, где упали слезы, там образовались три прекрасных озера. Сейчас их называют Жасыбай, Сабындыколь, Торайгыр» [Там же, 16].

В вариантах сюжета творцом гор может быть и богатырь: «Ехал как-то богатырь по степи, очень долго ехал, устал. И решил он узнать, есть ли край степи. Стал он собирать камни и складывать их друг на дружку, чтобы получился большой-большой курган, на который он смог бы залезть и посмотреть вдаль. Складывал эти камни, складывал, они постоянно рассыпались у него, но он продолжал их собирать...» [Там же, 17].

Сюжетный мотив о создании гор демиургом, рассыпающим камни, может восходить к традиции древних тюрков «воздвигать огромные курганы — “оба”, которые видны издалека и напоминают горы предков, на которых обитает Тенгри» [Бисенбаев 2008, 32].

Следует заметить, что в цикле легенд «О происхождении гор» выявляется типология персонажей-демиургов от архаического образа к более позднему (Тенгри — великан-богатырь).

Создание мифологического пространства может быть следствием раздела земли, в результате которого возникает модель «центр — периферия»: «<...> Заходит степняк в рай, где живет Тенгри. Увидел этот рай и говорит: “Хорошо тебе, Тенгри, ты живешь в таком чудесном месте, вот бы нам жить в таком!” Когда Тенгри увидел глаза степняка, он понял, что этому народу нужен кусочек рая. Отрезал он кусочек от своего рая, положил в огромный мешок. И принес степняк на нашу землю и прямо посередине степи поставил этот кусочек рая. С тех пор он называется Баянаула, то есть богатые и счастливые горы» [Благодатная земля 2013, 19].

В казахских этиологических легендах выявляются также сюжеты

о дуалистическом творении мира, вследствие чего выстраиваются оппозиции свет — тьма, верх — низ, добро — зло, отражающие устойчивые представления о том, что в мире действуют разнонаправленные силы. В легенде об Ущелье ведьм у Тенгри появляется противник — бог Тьмы: «<...> Тогда бог решил создать прекрасные человеческие качества: доброту, честность, храбрость, взаимопонимание, дружбу, любовь и другие. Когда он собрал все эти качества, все это сложил в большой кувшин, призвал всех светлых духов — ак аруа — и сказал им: “Разнесите эти человеческие качества над землей и раздайте их людям, чтобы они зажили счастливо” <...>. И тогда к богу Тенгри пришел бог Тьмы и сказал: “О, великий Тенги, я ненавижу тебя и твоих людей за то, что они каждый день творят красоту”. Бог Тьмы решил создать человеческие пороки: зло, ненависть, хитрость, боязнь. И тогда он собрал все эти человеческие пороки, сложил их в большой кувшин, и позвал он черных духов — кара аруа — помощников ночных ведьм: “Разнесите это над землей и раздайте людям, чтобы они уничтожили друг друга”. И началась битва между добром и злом. И случайно ведьмы уронили кувшин в темное ущелье» [Там же, 75, 76].

В соответствии с универсальной схемой космогенеза акт творения мира сменяется его очищением от демонических сил. «Борьба с чудовищами может быть одной из сторон преодоления сил хаоса и организации — упорядочения мироустройства,

то есть частью процесса творения современного мира» [Мелетинский 1998, 91]. Такой демонической силой может быть злой похититель, нарушающий установившийся порядок. Космос и хаос в космологии чаще всего противопоставлены как мужское (светлое, небесное) и женское (темное, земное) начало. Так, в мифологии казахов *жалмауыз кемпир* — демоническое существо в образе старухи, людоедки — олицетворяет злое начало [Мифы народов мира, т. 1, 1991, 439]. В легенде, объясняющей происхождение и название скалы Кемпиртас (Старуха-камень), старуха ночью появляется из-под земли и похищает лучших лошадей, а с восходом солнца опять уходит под землю. Батыру, который вступает с ней в поединок, удается одержать победу только благодаря наступившему рассвету: «<...> Бой длился долго. А при первых лучах солнца заметил батыр, что старуха боится его. Тогда начал он отвлекать ее и уводить подальше от ущелья, из которого она вышла. А когда солнце достаточно высоко поднялось над землей, земля начала сдвигаться. Старуха насколько успела ушла под землю, но голова ее осталась на поверхности» [Благодатная земля 2013, 62].

По словам С. А. Каскабасова, «...у казахов издавна рассказывались мифы об окаменевших людях, отражающие представления о тождестве живой и неживой природы» [Каскабасов 1990, 82]. Превращение может восприниматься как наказание [Там же, 83], что и иллюстрируют сюжеты легенд о Старухе-камне.

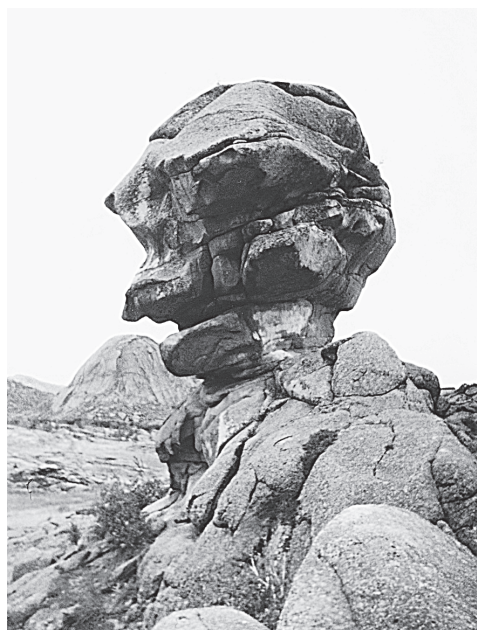


Когершин. Голубка. Фото автора  
Kogershin. A dove. Photo by the author



В казахских этиологических легендах мифическим противником человека может оказаться и дракон. «Общим для всех мифологических сюжетов, в которых дракон выступает в качестве отдельного персонажа, является миф об убийстве дракона героем, который тем самым освобождает проглоченную воду, охраняемое сокровище и похищенных людей, чаще всего девушек» [Мифы народов мира, т. 1, 1991, 394]. Данная мифологема сохраняется в легенде, объясняющей происхождение и название скалы Найзатас: «Мы с вами находимся у подножья скалы Найзатас, что в переводе с казахского означает «камень-копье». Легенда гласит о том, что в этих краях поселился безжалостный и кровожадный дракон, который раз в неделю забирал себе лучших девушек из близлежащего поселка. В этом краю жил очень мужественный батыр. Вернувшись с войны, он решил вызвать дракона на поединок. Страшный бой между ними длился два дня и две ночи. <...> В последней схватке пронзил батыр сердце дракона. Дракон рассыпался на большие и маленькие части и окаменел. С тех пор вы видите вокруг множество камней. Остались на скале и следы его когтей, а также потоков его крови. А рядом вы видите родник, давший силу богатырю» [Благодатная земля 2013, 64]. В современной версии легенды сюжетобразующим оказывается мотив поединка батыра с драконом, забирающим девушек, а вода (родник) дает силы богатырю, тогда как в ареалах распространения данного сюжета главным является мотив «Змей закрывает воду»<sup>1</sup>.

В современных русскоязычных версиях казахских этиологических легенд находит отражение и эпоха битв как закономерный этап космогенеза. Мифологические сюжеты, объясняющие необычную форму гор, отражают историческое прошлое народа, расцвеченное народной фантазией: «Вы все прекрасно знаете, что в те далекие времена большую часть времени мужское население проводило в бесконечных сражениях, защищая свою землю. Слишком многие тогда пытались захватить эти богатые и плодородные земли — и джунгары, и калмыки,



Кемпиртас. Старуха-камень. Фото автора  
Kempirtas. "Old woman" - the stone. Photo by the author

и китайские богдыханы, и разрозненные племена кочевников. <...> Возвращаясь с полей сражений, джигиты подкрепляли свои силы домашними лепешками, запивая родниковой водой. И снова в путь — исполнять свой долг перед родной землей. Но по очерстевшим, а затем и окаменевшим лепешкам вы можете судить, сколько джигитов не вернулось в родные аулы» [Там же, 65].

Главными участниками мифических событий становятся мужчины, а в противовес мужскому, теперь уже разрушительному началу, ставится женское — созидательное. В основе сюжета легенды, объясняющей происхождение и название скалы Когершин (Голубка), также лежит распространенный мифологический мотив превращения человека в камень. Легенда повествует о родовой вражде племен, которая прекратилась в результате жертвенного поступка женщины: «<...> Долго длилась вражда у них, не один год. Почти все мужчины погибли и в том, и в другом родах. И вот когда ушли сражаться последние мужчины, одна женщина захотела помирить всех, прекратить эту войну. Превратилась она

<sup>1</sup> Ср. мотив «Сильный и опасный персонаж не дает другим пользоваться водой. В большинстве случаев он разрешает брать воду в обмен на людей или ценности» в традиции туркмен, азербайджанцев, армян и др. (K38D: Змей закрывает воду) [Березкин 2014].

в голубку и полетела на поле боя, где дрались два рода. Там, где она пролетала, дерущиеся останавливались, а мертвые превращались в камни. И тут она увидела своих сыновей, которые уже погибли. С горя она присела на окаменевшие их тела и тоже окаменела» [Там же, 69].

В интерпретации местных жителей сюжет легенды наполняется историческими деталями и мотивами и приобретает жанровую форму предания, однако сюжет его все так же строится на мифологическом мотиве превращения человека в камень: «В давние времена со стороны горы Такиятас (Камень-тюбетейка) от озера Торайгырова до озера Сабындыколь (Мыльное озеро) проходил торговый караван. Гости и местные жители общались между собой. Древнюю традицию нарушает богатый и скупой Тасбас из рода каржас. В целях расширить свои джайлау (пастбища. — А. Ц.) он потребовал сельчан из рода айдабол переехать на ту сторону Торайгыра. Они с этим не согласились, между двумя родами началась вражда. Тем временем младшая сестра Тасбаса, которая вышла замуж за айдабола, многодетная мать, села на верблюда и отправилась на поле битвы. Понимая, что на верблюде ей не успеть, она превращается в голубя и быстро прилетает на это место. Когда она пролетела над воюющими, все начали бросать оружие и мириться. Тела умерших превратились в камень и перекрыли всю дорогу торгового каравана. Голубь села и превратилась в камень. Тогда все прокляли Тасбаса, и, видимо, он тоже превратился в камень» (Зап. от Адешева Жактая, 1935 г. р., с. Карачи Баянаульского р-на Павлодарской обл. Соб. А. Арынова, 2008 г. Перевод А. Арыновой [ФА кафедры РФ ПГУ]).

В легенде, объясняющей человекоподобную форму скалы Асан-кайгы (печальный Асан), транслируется мифологическая модель о странствующем в поисках далеких земель герое. В трудах исследователей казахской мифологии отмечается, что этот образ вовлечен во многие квази-исторические события XIV—XVI вв., но на самом деле — это лицо исключительно мифическое [Кондыбай 2005, 83]. В устной

казахской традиции Асан-кайгы — мифический поэт-жрец, поэт-певец, с именем которого связаны поиски земли обетованной Жеруыйк. Согласно эпосу, он женился на дочери водного духа пери [Кондыбай 2005, 86]. В вариантах этимологической легенды этот образ необычайно опозитизирован. После долгих странствий в поисках обетованной земли, побывав во всех краях света, Асан «...вернулся сюда, в Баянские горы, и понял, что это именно та земля, которую он так долго искал. <...> Он был печален, и ему пришла в голову идея: он решил изобрести музыкальный инструмент, который по звучанию напоминал бы печальный голос человека. <...> Этот инструмент называли кобыз» [Благодатная земля 2013, 43, 44]. Таким образом, Асан-кайгы воспринимается как культурный герой, который изобрел казахский народный музыкальный инструмент.

В современном бытовании наиболее распространены варианты легенды, в сюжетах которых выявляется фольклорно-мифологический мотив женитьбы героя на пери<sup>2</sup> [Березкин 2014]. Пери может принимать облик птицы и связана с водной стихией, что характерно для мифологии тюркоязычных народов [Мифы народов мира. Т 2, 1992, 287]: «<...> Долго он очень бродил по степи и однажды забрел в очень красивое место, где было замечательное озеро, и в этом озере купались три прекрасные пери. А на берегу лежали три комплекта одежды. Он выбрал самый для себя приятный, а он принадлежал самой младшей из сестер, самой красивой, самой умной. И он не отдавал одежду девушке до тех пор, пока она не согласилась выйти за него замуж. Когда она согласилась, он забрал ее к себе в аул, привез на родину, они прекрасно жили, очень любили друг друга» [Благодатная земля 2013, 39]. И далее долгие скитания Асана-кайгы связаны с поисками жены, которая, заметив недоверие супруга, улетает, превратившись в лебедя. После безуспешных скитаний мудрым старцем Асан возвращается в родные края и превращается в камень: «<...> Он стоит на том самом перевале и смотрит в сторону озера, вечно ожидая свою возлюбленную. Говорят,

<sup>2</sup> Ср. мотив «Человек ловит, хватает, встречает женщину, связанную с верхним миром (птицу, небесную деву, звезду и т.п.). Она становится его женой и/или помогает ему» в традиции казахов, каракалпаков (K25: Небесная жена) [Березкин 2014].

он оживет, когда она пройдет по этой тропе и посмотрит на него. Но пока этого не произошло, стоит каменное изваяние печального Асана как памятник любви и верности... » [Там же, 43].

Как видим, мифологический сюжет актуализируется в современности благодаря своеобразие природного объекта, с которым он связан (форма скалы, место ее расположения), а также благодаря введению в рассказ современных реалий, знакомых рассказчику и слушателю: «<...> Здесь было и озеро, и скалы, очень красиво. И главное, что есть тропа, по которой идет огромное количество девушек каждый год. И вот он здесь застыл и ждал свою любимую в надежде, что когда-нибудь она пройдет по этой тропе» [Там же, 39]. В процессе бытования в регионе со смешанным составом населения в казахские легенды вкрапляются элементы славянского фольклора, поскольку «казахские нарративы в сознании русскоязычных информантов соплагаются с тем фольклорным багажом, который есть у каждого культурного человека» [Иванова 2007, 141]. Так, например, происхождение и название Ущелья ведьм объясняется тем, что в этом месте Тенгри спрятал кувшин со злом, отобранный у бога Тьмы, который пытаются найти ведьмы в ночь на Ивана Купалу, в вариантах легенды — ведьмы охраняют кувшин, спрятанный в ущелье: «<...> Каждую ночь на Ивана Купалу ведьмы устраивают свой шабаш, в ту ночь, когда расцветает папоротник. Они летают на метлах и охраняют кувшин, который спрятан в этом ущелье. Кувшин содержит поровну добро и зло <...>» [Благодатная земля 2013, 88, 89].

Вполне закономерным этапом освоения казахской фольклорной традиции

является создание новых сюжетов по аналогии с традиционными, и тогда устойчивые мифологические мотивы наполняются новым содержанием. Например: «Говорят, что в озере Сабандыколь мыльная вода. И даже называется оно так. А раньше в этом озере была обыкновенная вода. Мыльной она стала лишь после того, как одна красавица мыла свои белые ноги в этом озере да обронила нечаянно кусок мыла. А волны в этом озере от красоты невиданной, которую они увидели, глядя на эту девушку, так разволновались... Поднялись волны так высоко, что размыли этот кусок мыла, и вода вся стала мыльной» [Там же, 29].

Таким образом, аутентичное бытование казахских этиологических легенд в современности объясняется их связью с природными объектами, поражающими своей причудливостью и красотой человека, осваивающего новое пространство. Исходя из этого, расширяется среда их бытования, основной корпус текстов записан от экскурсоводов и туристов в процессе знакомства с природными достопримечательностями. Усвоенные от коренных жителей (что иллюстрируют параллельные записи) легенды в новой среде распространяются в русскоязычных вариантах. При этом в них устойчиво сохраняются мифологические модели, которые способствуют поэтизации окружающего мира, а также реализации дидактических функций. Традиционные мотивы этиологических нарративов со сменой культурно-исторических обстоятельств могут наполняться новым содержанием, а в их сюжетах обнаруживаются элементы славянского фольклора, которыми владеют рассказчики.

### Литература

- Березкин 2014 — Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 15.01.2014).
- Бисенбаев 2008 — Бисенбаев А.К. Мифы древних тюрков. Алматы, 2008.
- Благодатная земля 2013 — Благодатная земля (предания и легенды Байнаула) / сост. А. Д. Цветкова, А. А. Садыкова. Павлодар, 2013.
- Голованов 2006 — Голованов И. А. Уральские топонимические предания как эстетическое

явление // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9: Сборник науч. статей по матер. конференции. М., 2006. С. 269–275.

Иванова 2007 — Иванова Т.Г. Рецензия на: Благодатная земля (несказочная проза Байнаула) / сост. А. Д. Цветкова и А. А. Садыкова. Павлодар, 2005. 115 с. // Традиционная культура. 2007. № 3. С. 140–142.

Каскабасов 1990 — Каскабасов С. А. Казахская сказочная проза. Алма-Ата, 1990.

Комарович 1936 — Комарович В. Л. Китежская легенда. М.; Л., 1936.

Кондыбай 2005 — Кондыбай С. Казахская мифология: Краткий словарь. Алматы, 2005.

Лазарев 1970 — Лазарев А. И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск, 1970.

Мелетинский 1998 — Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания / отв. ред. Е. С. Новик. М., 1998. С. 33–51.

Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010 — Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.

Мифы и религии мира 2004 — Мифы и религии мира: Учебное пособие / сост. и ред. С. Ю. Неклюдова. М., 2004.

Мифы народов мира 1991 — Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т.; под общ. ред. С. А. Токарева. Т. 1. М., 1991.

Мифы народов мира 1992 — Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т.; под общ. ред. С. А. Токарева. Т. 2. М., 1992.

Неклюдов 2005 — Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Современная российская мифология / сост. М. В. Ахметова. М., 2005. С. 9–26.

Пропп 1998 — Пропп В. Я. Легенда // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 269–300.

Сагалаев 1992 — Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.

У истоков мира 2014 — У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

### Сокращения

ФА кафедры РФ ПГУ — фольклорный архив кафедры русской филологии Павлодарского государственного университета

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Кандидат филологических наук, профессор кафедры русской филологии Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова: 140008, Казахстан, г. Павлодар, ул. Ломова, д. 64; тел.: 8 (7182) 67 36 80; e-mail: cvetkova\_ad@mail.ru

# KAZAKH ETIOLOGICAL LEGENDS ABOUT NATURAL OBJECTS IN CONTEMPORARY EXISTENCE

TSVETKOVA ALEVTINA

(Pavlodar State University named after S. Toraihyrov: Lomova st. 64, 140008 Pavlodar, Kazakhstan)

**Summary.** *The present research paper analyzes the features of contemporary oral existence of Kazakh etiological legends associated with natural objects of landscape and legends, performed in the Russian-speaking milieu. The analysis involves oral narratives recorded among tourists and tour guides of Bayanaul the environment conservation area in Kazakhstan. The narratives, explaining the origin and characteristics of mountains, rocks and lakes were created by vernacular population of the region in past, as it is demonstrated by Kazakh-archival records. Representatives of other ethnic groups, when getting acquainted with the space new to them, learn and adopt heard legend in accordance with own folklore experience. The result is in creating and spreading of the Russian language versions of the Kazakh stories.*

**Key words:** Kazakh etiological legend, contemporary existence, Russian-language versions, mythological motif.

### Literature

**At the Origins** of the World: Russian Etiological tales and Legends. Comp. and comm. by O. V. Belova and G. I. Kabakova. Moscow, 2001. In Russian.

**Berezkin Yu. E.** Thematic Classification and Areal Distribution of Folklore-Mythological Motifs. Analytic Catalogue. URL: <http://www.ruthe-nia.ru/folklore/berezkin/> (addressed: 15.01.2014). In Russian.

**Bisenbaev A. K.** Myths of the Ancient Turks. Almaty, 2008. In Russian.

**Bountiful Land** (Narratives and Legends of Bayanaul). Comp. by A. D. Tsvetkova, A. A. Sadykova. Pavlodar, 2013. In Russian.

**Folklore Archive** of the Russian Philology Department of the Pavlodar State University.

**Golovanov I. A.** Toponymic Narratives of Ural as an Aesthetic Phenomenon. *Slavic Traditional Culture and Contemporary World. Issue 9. Collec-*



*tion of Scholarly Papers of the Conference*. Moscow, 2006. Pp. 269–275. In Russian.

**Ivanova T. G.** [Review upon:] Bountiful Land (Prose Narratives of Bayanaul). Comp. by A. D. Tsvetkova, A. A. Sadykova. Pavlodar, 2005. *Traditional Culture*. 2007. № 3. Pp. 140–142. In Russian.

**Kaskabasov S. A.** Prose Narratives of Kazakhs. Alma-Ata, 1990. In Russian.

**Komarovich V. L.** The Legend of Kitezh. Moscow — Leningrad, 1936. In Russian.

**Kondybay S.** Kazakh Mythology: A Brief Dictionary. Almaty, 2005. In Russian.

**Lazarev A. I.** Narratives of the Ural Workers as an Art Phenomenon. Chelyabinsk, 1970. In Russian.

**Meletinskiy E. M.** The Primordial Origins of the Verbal Art. *Collected Papers. Memoires*. Ed. by E. S. Novik. Moscow, 1998. Pp. 33–51. In Russian.

**Meletinskiy E. M., Neklyudov S. Yu., Novik E. S.** Historical Poetics of Folklore: From Archaic to Classic. Moscow, 2010. In Russian.

**Myths and Religions** of the World. Study Guide. Comp. and ed. by S. Yu. Neklyudov. Moscow, 2004. In Russian.

**Myths of the Peoples** of the World. Encyclopedia: in 2 vol. Ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow, 1991; Vol. 2. Moscow, 1992. In Russian.

**Neklyudov S. Yu.** Structure and function of myth. *Modern Russian mythology*. Comp. by M. Akhmetova. Moscow, 2005. Pp. 9–26. In Russian.

**Propp V. Ya.** Legend. *The Poetics of Folklore*. Moscow, 1998. Pp. 269–300. In Russian.

**Sagalaev A. M.** Altay in the Mirror of the Myth. Novosibirsk, 1992. In Russian.

---

## ABOUT THE AUTHOR

E- mail: cvetkova\_ad@mail.ru

Tel.: 8 (7182) 67 36 80;

Lomova st. 64, 140008 Pavlodar, Kazakhstan;

PhD (Philology), professor of Russian Philology of Pavlodar State University named after S. Toraihyrov

---