

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК I



**БАРНАУЛ
2007**

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

Редакционная коллегия
доктор культурологии Л.С. Марсадолов
доктор юридических наук В.В. Невинский
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский
доктор исторических наук С.А. Яценко
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик

М **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – 258 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности и эпоху средневековья. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN 978–5–93957–218–7

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, культуры и науки Монголии (проект №06-01-91809а/G, тема «Алтае-Саянская горная страна как экосистема кочевой цивилизации: история и современность»)

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

© Оформление Азбука, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. Архаичные религиозные верования и обряды народов Евразии	7
<i>Ю.Б. Сериков</i> Становление ритуально-культовой практики у палеолитического населения Урала.....	7
<i>П.К. Дашковский, Д.В. Культякова</i> Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху.....	24
<i>Ю.Б. Полидович</i> Скифский обряд очищения.....	44
<i>С.А. Яценко</i> О женщинах – «жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматов I в. до н.э. – II вв. н. э.).....	58
<i>Э.Б. Вадецкая</i> Имитации мертвых для продления их жизни	66
<i>Г.Г. Король</i> «Хойцегорский портрет» рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии	81
II. Палеоастрономические аспекты изучения культовых памятников	100
<i>В.Е. Ларичев</i> Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии).....	100
<i>В.Е. Ларичев, С.А. Паришков, С.А. Прокопьева</i> Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук).....	121
<i>О.О. Полякова</i> Предполагаемая космогоническая концепция мирового порядка в тагарской культуре.....	135

<i>Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников</i> Палеоастрономические аспекты новых объектов святилища Ак-Баур.....	148
III. Современные этноконфессиональные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии	161
<i>Е.В. Нам</i> Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур)	161
<i>Н.А. Тадина</i> «Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях» (о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)	174
<i>В.А. Бурнаков</i> Традиционная похоронная обрядность у хакасов.....	183
<i>Ю.И. Ожередов</i> Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар	196
<i>М.М. Содномпилова</i> Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес	207
<i>Р.А. Кушнерик</i> О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.).....	221
<i>С.С. Дашидондоков</i> Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова!	226
<i>Л. А. Бургарт</i> Религиозная жизнь католиков и положение католической церкви в Казахстане в середине 50-х – начале 70-х гг. XX в. по «Воспоминаниям о Казахстане» священника Владислава Буковинского.....	232
Список сокращений	253
Сведения об авторах	254

М.М. Содномпилова

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,
г. Улан-Удэ*

Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес*

В Южной Сибири и Монголии значительную часть пространства занимают леса, которым отведено важное место в практическом освоении пространства жизнеобеспечения и духовном мире бурят и монголов. Образ леса в мировосприятии монгольских народов неоднозначен. С одной стороны, лес – это обязательный компонент «своей» земли, т.е. пространства жизнеобеспечения номадов, одаривающий людей обильной добычей. С другой стороны, кочевники всегда противопоставляли себя лесу, как миру «иному», враждебному. Лес ассоциировался в представлениях бурят с образом чужого и внушающего страх мира: в лесу живут чуждые бурятам этносы, в частности эвенки и русские, которые одновременно рассматриваются и как его порождение (ПМА, Васильев). Представители небольшой народности сойоты, занимающие высокогорные территории Окинского края (горы Восточных Саян), называли бурят *талын арад* – народ равнин (степей), в то время как буряты противопоставляя себя им, называли сойотов лесными людьми – *модони улад, модозайгаашан* (ПМА, Таханова). Такое восприятие иноэтничных обществ, с одной стороны было обусловлено не только традиционным хозяйственным укладом последних, но и особой стратегией освоения пространства, выбранной, в частности, русскими поселенцами в условиях совместного проживания с бурятами¹.

Ключевая ориентационная система бурят, основанная на солярно-теологическом принципе, была определяющей в вопросе размещения жилищ в пространстве: находясь в особой зависимости от солнца

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-01-00333а).

¹В целях избегания конфликтных ситуаций из-за земли русские поселенцы в Предбайкалье, на земле эхиритской, старались занимать пространство предтаежной зоны и рассуждали следующим образом: «Эхиритцы – народ не слишком покладистый. С норовом. А посему разум наш видит: выгода есть с оными инородцами в мире пребывать. Не пойдем в ихние степи хлеба возвращать. А пойдем мелколесье корчевать на полуденных скатах пологих, да там и вспашем землю. Инородцы в мелколесье не хожи...А скотинке, какая бог даст, заведется в селе нашем, разнотравья в достатке будя и на полянах мелколесья...» (Бутунаев Б., 1992, с. 26).

(время определялось по движению солнечных лучей в пространстве традиционного жилища) жилищно-поселенческий комплекс буряты, как правило, располагали на открытых пространствах. Это было чрезвычайно существенным условием течения обычного уклада жизни. Таким образом, в представлениях бурят долина, залитая солнцем - открытое пространство, характеризующееся как светлое место. В противоположной части шкалы – отсутствие света в замкнутом пространстве мрачного, темного леса.

Существуют данные, что буряты различали лес в зависимости от его расположения в пространстве – дальний и ближний лес, лес, растущий на северном склоне гор и на южном. Имеются косвенные свидетельства о цветовом и гендерном различии лесных массивов, основанные на соотнесении различных пород деревьев с тем или иным цветом, полом.

Соотнесение деревьев с различными цветами в традиции монголоязычных народов – явление в целом, архаичное, впоследствии обогащенное палитрой буддийского мировидения. Архаичными, на наш взгляд являются цветовые образы лиственницы и березы – наиболее почитаемых деревьев в культуре населения, занимающего лесные и лесостепные зоны Южной Сибири. Издавна буряты называли лиственницу красным деревом *улаан модон*, которое в мифопоэтической традиции наделялось чудесными лечебными свойствами. Белым деревом – *сагаан модон* считали березу.

Половое различие деревьев в мировоззрении бурят связано с лиственницей и сосной. В мифологических представлениях бурят лиственница отождествляется с мужчиной, а сосна с женщиной. «По представлениям ольхонских бурят после смерти *хаадагта хун* («человек с колчаном» – мужчина) превращается в лиственницу, *ханшигта хун* (женщина) – в сосну» (Жамцарано Ц., 2001, с. 109). У соседних с бурятами тюркоязычных этносов южной Сибири, в частности, тувинцев в погребальной обрядности проявляется связь мужчин с деревьями, а женщин - с кустарниками. Тувинцы считали, «...что взрослых мужчин следует хоронить вблизи лиственниц...так как это будет способствовать тому, чтобы сыновья умершего жили хорошо. Если умирала женщина, ее старались похоронить среди молодого кустарника, чтобы ее дочерям жилось хорошо» (цит. по Сагалаеву А.М., 1990, с. 48). Образ березы как мужского дерева имплицитно присутствует в призывании хоринских бурят, в котором береза обозначена как мужской предок, а лебедь – как женский: *Хун шубуун гарбални, хуһан модон сэргэмни* – «Начало мое – птица Лебедь, дерево мое – береза». О том же, очевидно говорит устойчивое именование сакральной березы в

текстах шаманских призываний: в обращениях к дереву ее называют *Азарга саган хуһан* – «Жеребец белая береза».

В строительной традиции бурят значимость представляли воззрения о горячих и холодных свойствах некоторых деревьев. Так, например, к холодным водянистым деревьям относили лиственницу. Дом, построенный из лиственницы в летнюю жару сохранял прохладу. Сухим и теплым деревом считали сосну. У прибайкальских бурят отмечены поверья в существование деревьев с негативными признаками частного характера: особую опасность представляют деревья, содержащие огонь – *галта-модон*. «Когда “галта-модон” тешут топором, из него брызжут огненные искры» (Хангалов М.Н., 1960, с. 78). Использование такого дерева в строительстве дома могло стать в дальнейшем причиной пожара.

Лес в бурятском языке, в диалектах обозначается различными терминами. Повсеместно распространенными обозначениями являются *ой, модон, тайга, хангай газар*. *Ой*, обыкновенно, используется для обозначения соседнего к поселению небольшого леса. Термин *тайга* употребляют по отношению к ближайшему лесному массиву, поэтому их различают: *Ехэ тайга, Баруун тайга* и т.д.. У алтайцев понятием, идентичному бурятскому «Хангай» является «Алтай», а в говоре отдельных этнических групп монголов лесной край воспевается в песнях как «богатый Алтай Хангай». Локальным вариантом, передающим понятие сплошного лесного массива в говоре закаменских бурят передается через слово *ара* (тайга). В зависимости от того, на каком склоне растет лес, его называют *ереэн модон* или *еэрен марян* (пестрый лес) – лес, растущий на южных склонах, как правило, более редкий, располагающийся островками на склоне гор. Лес, растущий на теневых склонах гор *хүүдэр талда*, называют *ара модон* (ПМА, Жалцанов). Архаичным термином, обнаруженным в Сокровенном сказании является слово *керу* – «лес на северном склоне» (Дамдинов Д.Г., 2005, с. 71).

Одним из терминов, которым называли дальний лес, глухую тайгу является многозначное слово *хүбшэ* (ковсі) – так называли тайгу бурят, противопоставляя последнюю лесу (Нацов Г.-Д., 1995, с. 22). *Хүбшэ тайга* – сплошной, на весь горизонт лес (*уул хөвч, хангай хөвч* (монг.)). *Хүбшэлхэ* означало уходить в горы (например, для охоты). В другом значении, возможно, первоначальном и основном, термин *хүбшэ* означает «тетива лука», и в переносном значении употребляется как «середина», например *хэри хобши* – дословно «тетива степи», т.е. «середина степи» (Хангалов М.Н., 1959, с. 211). Иными словами, термин *хүбшэ* употребляется для выражения понятия «сердцевина». Аналогичную интерпретацию данного слова предлагают исследователи, опираясь на

народное истолкование слова, в названии озера Хубсугул. Тункинская этимология Хубсугула – Хүбшэ гол – соединяющая две противоположные стороны, заполняющая весь горизонт река. Хүбшэ - тетива, стягивающая два конца упругих пластин, образуя лук.

Иногда в значении «тайга» и «лес» в бурятском языке находит употребление термин *хээр*, который в монгольских языках в целом, используется при обозначении открытого пространства, степи, но не в качестве разновидности ландшафта, а в значении «дикое, необжитое пространство», «необитаемая местность». *Хээрин нохой* – «степная собака», так называли волка в монгольской культуре, имея в виду, прежде всего, его принадлежность иному, неосвоенному человеком миру. Монголы, очевидно, не называли данным словом тайгу. Для обозначения смешанного лесостепного ландшафта в монгольском языке термин *хээр* употребляется в совокупности со словом *ой* – лес; *ой хээр* – лесостепь (в бурятском языке лесостепь – *ойто тала*).

В монгольском языке существует множество обозначений репрезентирующих образ глухого дремучего леса, объединяющий такие понятия как чаща, девственный лес, тайга, лесная трущоба.

Определяющими в обозначениях дремучего леса являются его наиболее характерные черты: цветовая окраска - темный, непроницаемый; густота, непроходимость и необъятность. Целый ряд определенных транслирует именно эти идеи. С основным признаком дремучего леса – темнотой и мраком связаны некоторые из них. Это прилагательные *балар*, обладающее значениями «темный», «мрачный», «густой», «дремучий», «непроницаемый» и включенное в состав словосочетаний *балар ой* - дремучий лес, лесная трущоба, *балар шугуй* – чаща; *бур* – «темный», «мрачный», производным которого стало слово *бура* – «густая чаща», «лесная чаща»; тун.

Понятия «густой», «непроницаемый» передают определения *битүү*(монг.)/*бүтүү*(бур.) – «густой», «сплошной» (*битүү ой* – «сплошной лес»). Им сопутствуют понятия «скрытый», «тайный», неразрывно связанные с образом лесной глухомани, которые также входят в ряд значений слова *битүү*. Синонимом данного определения является термин *игч* – «густой, частый (лес)», *игч ургацтай газар* – «заросшая местность», *бартаа* – «дремучий», *бартаа хубшэ* – «непроходимая тайга». О сплошном лесном массиве говорили и по-другому - *үргэлжэ модон*, букв. «сплошной, непрерывный лес», *ой модтой газар* – «лесистая местность», «леса». В бурятском словаре с большим лесным массивом связано такое обозначение как *шэдхэ тайга* (или *хубшэ*) - «непроходимая тайга», парное словосочетание *шэдхэ шэрэнги* (парн.) – «непроходимая чаща», состоящее из двух самостоятельных слов

шэдхэ – «заросли», *шэрэнги* – «роща», *бүтүү шэрэнги* – «чаща», «лесная глушь», *бүтүү буртаг шэрэнги* – «непроходимая чаща», от *буртаг* – «нечистый». Понятию «лесная глушь» близок по смыслу «бурелом» (*унаанги*) - беспорядочное нагромождение стволов деревьев, веток, корневищ. С образом вывороченного из земли корневища дерева, связывается редкое в употреблении словосочетание *ойн орбон* – «лесная глушь», а определяющим в нем является слово *орбон(г)* – корневище дерева (вывороченного вместе с корнями и землей на них).

С образом леса, расположенным вдали от поселений и не включенным в круг хозяйственной деятельности людей тесно связано понятие «девственный». В ряду терминов транслирующих это понятие выделяются определения *аглаг* – «отдаленная дикая пустынная местность», «дикий», «девственный», «нетронутый» (*аглаг ой* – «нетронутый лес»), *зэлүүд* – «безлюдный», «глухой» (*зэлүүд ой* – «девственный лес»).

В бурятской этнонимии имеют место предположения о сложении некоторых этнонимов, появление которых тесно связывается с местом традиционного расселения некоторых племен – тайгой, лесом. Такие предположения, например, были выдвинуты в свое время Т.А. Бертагаевым: отдельные племена заимствовали свое наименование по названию той местности, где проживают. Таков этноним *баргут*, носители которого проживали в глухой тайге - *бар тайга соо*. Топоним *барга* в бурятском языке означает «глухомань», а корневой элемент *бар* – «глухое, труднопроходимое место» (Бертагаев Т.А., 1976, с. 34). Этноним *эджэн-урянхай*, содержит термин *урянхай* – «раздранный, разбросанный как попало», который в некоторых бурятских диалектах имеет значение «лес с валежником», «глухой лес, где деревья растут, как попало».

В пространстве, освоенном бурятами, распространены сакральные леса – рощи *төгөл/түглэ*, участки леса, которые считаются запретными – *айха*. Это, как правило, места захоронения шаманов, места проявления божественного – рощи, куда сошли с небес *буумал-бурханы*. Расположенная особняком на равнине группа деревьев - березовая роща *хуһан төгөл*, лиственничная роща *шунэһэн түглэ*, очень часто является священной.

В мировосприятии монгольских народов образ леса неотделим от образа дерева. В жизни монгольских народов дерево служило материалом, из которого изготавливали детали для войлочных юрт кочевники чистого типа, строили стационарные деревянные жилища буряты, ведущие полуоседлый образ жизни. А в языке мифологии и обрядности обнаруживается теснейшая, и даже кровная связь человека и дерева. В

мировоззрении монгольских народов дерево выступало одним из доминантных символов традиционной культуры.

Дерево в мифологии монгольских народов является универсальным образом сакрального центра освоенного пространства, соединяющего слои мироздания. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. В бурятском эпосе дерево является одним из центральных компонентов, существующих изначально – со времени возникновения мира. Развивается мир, вместе с ним растет и дерево.

Священное дерево является неотъемлемым атрибутом места поселения и земного эпического героя и небожителей. В описании местопребывания верховных небожителей Эсэгэ Малаан тэнгэри и Эхэ Юэрэн Материнское желтое дерево Эхын Шара модон на котором находятся души детей, составляет священную триаду с мировой горой - «неувядающим» бугром Хуй-болдог “Пуп-бугор” и незамерзающим озером Энен/Энзыхен (Михайлов В.А., 1996, с. 46–48). «Гора, озеро и дерево как бы взаимно дополняют друг друга – в их ведении находится вся «механика» мира...» (Сагалаев А.М., 1992, с. 87). Огромная, до небес береза, растущая с южной стороны дворца эпического героя, имеющая золотые листья, не опадающие ни летом, ни зимой, является одним из главных атрибутов родовой земли положительных героев эпосов. Священное дерево характеризуется тем, что несет в себе изобилие, исцеление, бессмертие. В эпосе «Аламжи Мэргэн» земля эпического персонажа маркируется священной красной лиственницей, способной излечивать болезни.

В эпических сказаниях западных бурят деревья, маркирующие родную землю главного героя, обыкновенно входят в число сакральных деревьев (береза, лиственница, кедр, сосна) и, вероятно, представляют собой рудименты образов родовых деревьев.

По некоторым воззрениям дерево является двойником человека. Формирование подобных представлений обусловлено обычаем захоронения умерших шаманов и шаманок в стволе живого дерева, чаще всего сосны и дальнейшим его почитанием, которое с этого момента становилось живым воплощением умершего предка. «Поклонение праху шамана обозначалось термином “нарһанда мүргэхэ” - “моление сосне”» (Галданова Г.Р., 1998, с. 32). С древних времен в среде бурят соблюдался запрет на вырубку живых деревьев в большом количестве, поскольку интенсивная вырубка леса и особенно деревьев, имеющих статус живых/вечнозеленых, считалась равносильной сокращению годов собственной жизни (Галданова Г.Р., 1992, с. 65). Близкие по смыслу воззрения были обнаружены у древних китайцев. Очевидно, по

тем же причинам они остерегались рубить в большом количестве деревья. Представленный Кычановым один эпизод из жизни императора Цинь Ши-хуан-ди позволяет увидеть отношение этого древнего народа к природе. Совершая путешествие по своей стране, Цинь Ши-хуан-ди посетил гору Сяньшань, но вызвал гнев ее духов. Здесь были похоронены дочь мудрого императора древности Яо и жена столь же мудрого и древнего императора Шуня, духи которых и властвовали на горе Сяньшань. «Но даже духи не должны мешать тому, кто объединил Поднебесную. Надо опозорить их! А как можно опозорить женщину? Надо оголить ее!

И Чжэн приказал:

- Вырубите все деревья на горе Сяньшань, чтобы оголить ее!

Три тысячи преступников были доставлены из окрестных областей, чтобы выполнить приказ императора. И обнажилась гора, и на месте пышного леса торчали свежие пни» (Кычанов Е.И., 2004, с. 47). Привлекает внимание тот факт, что для вырубки деревьев на священной горе были привлечены преступники, которые, возможно, уже были обречены на смерть.

В культуре монгольских народов почитались разные деревья, актуальные для разных природно-географических зон. Монголы особо выделяли красную иву – тамариск, почитание которой связано с культом огня. Красная ива считалась священным деревом, способным уберечь дом от молнии. Основным выводом С.Д. Дугарова является то, что в бурятской традиции почитание огня очага и священного дерева «красной ивы» (аналога мирового дерева) непосредственно связано с индоиранским и индоевропейским культом бога творца и громовержца (Дугаров Д.С., 1991, с. 136).

У бурят почетом пользовались деревья хвойные деревья *шэлбүүһэтэй модон* и, особенно с вечнозеленой хвоей *мунхэ модон* – кедр *хуша*, ель *гацур*, можжевельник *арц*, появление которых связывается с генеалогической легендой булагатов: вечнозеленые деревья выросли там, где помочился небесный бык, прародитель булагатов Буханойон.

В погребальной обрядности бурят сохранились следы бытования древнего обычая захоронения умерших на дереве (в стволе дерева, на ветвях) и в связи с этим, в культуре бурят упоминаются некоторые хвойные деревья. Одним из важных свидетельств мы считаем воззрения, связанные со свадебным сундуком невесты. Свадебные сундуки в традиции закаменских бурят изготавливались из кедра *хуша*, и предназначались они в приданое невесте. Этот предмет материальной культуры бурят наделяется особым сакральным статусом, в виду его риту-

альной полифункциональности. «В них невеста увозила свои вещи, приданое, в них хранила свои пожитки, а когда она умирала, ее хоронили в одном из сундуков, второй предназначался для ее мужа» (Галданова Г.Р., 1986, с. 135). И поныне в среде закаменских бурят старики настаивают на том, чтобы гроб обязательно изготавливался из кедра, как и сундуки, без использования железных гвоздей. Железо, по их мнению, может помешать дальнейшему перерождению человека (ПМА, Галданова).

О бытовании в прошлом ритуала захоронения в стволе дерева свидетельствуют религиозные представления, связанные с другим хвойным деревом - сосной *нарһан*. Значимость сосны отмечена в обрядовой сфере бурят и в частности погребальной традиции. Известно архаичное бурятское выражение *нарһанай хубсаһан*, дословно переводимое как «сосновая одежда». Г.Р. Галданова рассматривает его как указание на способ погребения (в сосне или под сосной). С сосной, традиционно связаны бурятские шаманские захоронения и, в связи, с этим выражение *нарһанда мургэхэ* – «молиться сосне» подразумевало «молиться шаманскому духу». Обычай погребения в стволах деревьев имел место и в традиции других народов Южной Сибири. Так, например, у хакасов традиция погребения в стволе дерева отразилась в изречении «Стал сердцевиной твердого дерева (т.е. умер, ибо хакасы в прошлом веке хоронили своих покойников в колодах) (Бутанаев В.Я., 1999, с. 77). В группу свидетельств, подтверждающих факт бытования традиции погребений, связанных с деревом, безусловно, следует внести и воззрения ольхонских бурят о том, что после смерти мужчина превращается в лиственницу, а женщина – в сосну.

Почтением пользовалось и другой представитель хвойных деревьев – можжевельник *арц*. Его хвоя традиционно используется как очищающее от скверны средство. Хвою этого растения заготавливали мужчины, которые, отправляясь на промысел, совершали обряды очищения подобно тому, как это делали охотники. Заготавливали можжевельник в отдаленных от поселений местах – *ариун газар*, «чистом» месте, где не ходят люди. Такая местность, не оскверненная человеком, придает особую сакральную силу растениям. Сила священного растения зависела и статуса местности:

Из чистых чистый

Можжевельник с горы Хухэй

Из ароматных ароматный

Можжевельник с горы Алтай (цит. по Дампиловой Л.С., 2005, с. 93). Очищающая сила такого растения, собранного в сакральной местности превосходила способности рядового шамана. Хакасы по

этому поводу говорили: «Богородская трава лучше плохого шамана» (цит. по Дампиловой Л.С., 2005, с. 35)

Пихта – *жодоо/ёдоо*, как дерево из числа вечнозеленых хвойных деревьев, возникших там, где помочился предок булагатов небесный бык Буха-нойон, обладает статусом шаманского дерева, поскольку ее ветка является атрибутом шамана, получившего соответствующее посвящение – пихтовое. Его так и называли *ёдотэй боо*. Пихтовую веточку, распростертую на шаманском дереве *Абарга сэргэ* на небесах, получают души шаманов прошедшие курс обучения. *Ёдоо* позволяет шаману общаться с небом, с божествами:

Хан уулын хатуу жодоо

Ханхан тэнгэриие дуудаһан жодоо

Ундэр тэнгэриие дуудаһан жодоо

С царственных гор сильный жодоо

Царственные небеса призывающий жодоо

Высокие небеса, призывающий жодоо (цит. по Дампиловой Л.С., 2005, с. 93)

Если можжевельник могли собирать обычные люди, то прикасаться к пихтовому дереву без специального на то права было запрещено. «Даже снимать кору с пихтового дерева и то нужно наследственное право. Не имеющий соответствующего происхождения не имеет права снимать кору с пихтового дерева, идущую на совершение религиозных обрядов, это грех, он не должен прикасаться к пихте» (Хангалов М.Н., 1959, с. 159).

Особое отношение в среде бурят сложилось к лиственнице *шэнэһэн* и березе *хуһан*. Лиственница в верованиях некоторых бурятских сообществ воплощала идеи о воспроизводстве жизни, была носителем жизненной энергии. У бурят это дерево наделялось эпитетом красный – *улаан модон*. Как отмечает Г.Р. Галданова, «слово “улаан” в бурятском языке не означает в целом цвет, а указывает на присутствие “жизненной субстанции”» (Галданова Г.Р., 1987, с. 16). Очевидно, в связи с этим, среди бурят широко распространен обычай обращаться к лиственнице с просьбой даровать детей, долголетие и здоровье. В эпических произведениях бурят лиственница представляется лечебной, способной излечивать болезни и раны. Лечебное воздействие, вероятно, оказывала смола дерева – сера. Тот факт, что в прошлом для всех южносибирских народов – насельников лесных регионов, были актуальны воззрения о кровной связи человека с деревом, находит подтверждение в поверьях, бытующих у алтайцев, хакасов, связанных со смолой дерева, очевидно, лиственницы. Так, хакасы запрещали детям

вечером жевать серу – останется сиротой. Согласно алтайскому поверью, если дети жуют серу, они жуют печень² своих родителей (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990, с. 130).

Следует отметить, что буряты избегали использовать в большом количестве при строительстве дома деревья, имеющих статус *живых*, вечнозеленых. Интенсивная вырубка таких деревьев считалась равносильной сокращению годов собственной жизни и жизни своих потомков (Галданова Г.Р., 1992, с. 65).

Береза с древних времен является наиболее почитаемым деревом тюркских и монгольских народов. О большом значении этого дерева в бурятской культуре как прообраза мирового дерева, его ритуальной ценности писал Д.С. Дугаров в своей монографии «Исторические корни белого шаманства». Береза характеризуется как священное дерево-предок хоринских бурят, которые в шаманских текстах-призываниях обращаются к предкам следующим образом: *Хун шубуун гарбални, хуһан модон сэргэмни* – «Начало мое – птица Лебедь, дерево мое – береза». По предположению исследователей особый статус лиственницы и березы в фольклоре и обрядовой практике бурят позволяет говорить, что образ этих деревьев указывает на существование в прошлом бурят представлений о кровной связи сообществ с определенным видом дерева, как предком рода.

Как отмечают исследователи бурятского шаманизма, культ деревьев (и камней) имеет дополнительную функцию как хранителей тайных писем. Божества зачастую общаются с миром людей, через послания, имеющие сакральную графическую символику. В традиционном сознании с образом божественных графических знаков, очевидно, ассоциировался специфический узор на коре березы:

На возвышающиеся деревья

Темные письма нанесшие,

На лежащих камнях

Резные знаки оставившие (Дампилова Л.С., 2005, с. 91)

² Общеизвестным в тюрко-монгольской культуре является значимость печени, как главного органа тела, благодаря кроветворной функции этого органа, размерам, а также тем, что этот орган является непарным (Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С., 1989, с. 70). О соотношении крови и печени говорит следующее высказывание – *элэг татах/элэг таних* (досл. печень потянуло/печень узнала) – «кровь заговорила (в ком-то)». С печенью связывались проявления душевных состояний – гнева, горя, радости, а также моральных качеств – доброты. О мягкосердечном, жалостливом человек говорили, что у него «тонкая» печень - *элэг нимгэн*.

Анализ бурятских фольклорных материалов, в частности үлигеров и сказок, обрядовая практика бурят позволяет выявить образ осины *уляһан*. Осина в представлениях бурят обладает комплексом негативных значений и в фольклорных сюжетах связывается с лагерем врагов-чужеродцев. Три золотые осины являются ключевым сакральным объектом жилищно-поселенческого комплекса Хараабал-Мэргэна – соперника Абай Гэсэра (Абай Гэсэр, 1995, с. 167). В үлигере хоринских бурят сандаловая осина с серебряными сучьями, с золотыми ветвями, с корой стальной, толщиной в пять пядей характеризуется как друг-напарник небожителя Болдор Мэргэна, который побеждает главного героя Хэедер Мэргэна. Небожитель бросает тело побежденного Хэедер Мэргэна в расщелину осины и просит дерево высушить тело эпического героя до самых костей, живьем мучить. Эта осина – дерево, мучающее людей, лазутчик многих чужих ханов, мишень для проезжающих по дороге мэргэнов и победа над ней – хороший знак для богатырей. Победа над осиной регламентирует и все дальнейшие победы богатырей-мэргэнов над врагами (Улигеры хори-бурят, 1988, с. 110–116).

В обрядовой практике осина используется в целях противодействия вредоносной деятельности черных шаманов. Решив избавиться от козней черного шамана, общество уводило его в лес, и там совершало над ним казнь: выкопав глубокую яму, клали в нее шамана лицом вниз, засыпали землей и протыкали осиновым колом (Хангалов М.Н., 1958, с. 133).

Широкое распространение в среде монгольских народов получил культ необычных по внешнему виду, позиции в пространстве деревьев. Обыкновенно, почитанием пользуются одиноко стоящие высокие деревья, деревья с необычно раскидистой кроной. Такие деревья наделялись различными эпитетами *һаглагар модон* – «развесистое дерево», *бөө модон* – «шаманское дерево», *эжэтэй модон* – «имеющее своих духов-хозяев». Как отмечает С.Д. Дугаров «Глубокое почитание одиноких развесистых деревьев» было искони свойственно тюрко-монгольским народам. В качестве такого ритуального дерева эти народы почитали всегда какие-нибудь одиноко растущие в окрестных урочищах или вблизи священных минеральных источников деревья с богатой развесистой кроной или выделяющиеся своей величиной и необычной формой» (Дугаров Д.С., 1991, с. 124).

В традиции якутов особым почтением пользовались большие старые деревья. Но селиться в местности, где растут старые деревья, якуты избегали, считая, что они уже «взяли» силу и счастье этой земли (Слепцов П.А., 1989, с. 70). Неслучайно, обладая таким высоким жизненным потенциалом, большие старые деревья в представлениях яку-

тов наделялись плодоносной силой. Под таким деревом традиционно проводился обряд испрашивания ребенка.

В среде тюрко-монгольских народов Южной Сибири принят обычай почитания молодого дерева, чаще всего сопутствующий обряду посвящения молодого шамана. Буряты с просьбой даровать детей, в отличие от якутов искали молодое крепкое дерево (лиственницу), опоясывали его полосой ткани или лентой (*буд бэһэлхэ*), зажигали лампадку и обходили дерево несколько раз, излагая свои просьбы (Галданова Г.Р., 1987, с. 30). Такое дерево старались найти подальше от поселений, во избежание его повреждения или преждевременной гибели от рук человека, что было обусловлено верой в то, что гибель дерева влечет за собой смерть человека.

Уродливые деревья, с искривленными стволами старались обходить стороной. Верили, что такие деревья связаны с иным миром. В предании бурят известного силача Ажирая Бухэ, слуги Эрлен-хана провели под кривым деревом, наклоненным к северо-востоку и он, став невидимым, смог уйти в иной мир, в услужение к властителю мира мертвых.

Божество леса.

Лес становился бурятам пристанищем лишь на определенный срок – на период охоты, когда и сами охотники меняли свой статус. В промысловой культуре тюркских и монгольских народов Южной Сибири охотники совершают особые обрядовые действия, направление на отторжение их от человеческого мира и включение их в таежный мир, где правит дух-хозяин тайги. Совершив необходимые ритуалы очищения, бурятские охотники покидали дом и становились принадлежностью леса. В традиции южносибирских тюрков, охотники, перевалив хребет, ограждали себя пихтовыми ветками, тут же бросая их на землю. Перемещение охотников в дикий, природный мир требовало символического отказа от привычных установлений культуры (Сагалаев А.М., 1990, с. 158). Эти символические действия повторялись и в погребальной обрядности южносибирских тюрков, подтверждая родство данных пороговых ситуаций в жизни коренных южносибирских народов.

В ряду наименований божества леса существуют как общеизвестные названия – «Баян Хангай», «Ойн-эжин», обозначающих абстрактное божество, так и локальные, например «Ойн Лэһуу» у баргузинских бурят, «Баян Дайда» - у агинских охотников, которые по представлениям бурят и являются истинными хозяевами отдельных лесных территорий. Почитаются духи-хозяева определенных лесных массивов, что было отмечено М.Н. Хангаловым: «Балаганские и кудинские буря-

ты знают хозяев восточной и западной тайги, понимая под этими тайгами хребты Байкальский и Березовый; тункинские, напротив, знают хангая северного и южного...» (Хангалов М.Н., 1958, с. 325). Нередко в лице хозяина лесной территории выступают духи умерших шаманов, предков отдельных общностей. Таковым, например, является дух известного в Закамне шамана Бүрэнсээ Ехэ табаай, похороненного в местности Сонгино. Хозяева лесов имеют антропоморфный облик. «Огромный старик с большущей трубкой» – таков самый распространенный образ хозяина тайги. Согласно преданиям и сказкам лесными богатствами распоряжается хозяйка тайги, либо многочисленные лесные духи. Все они способны перевоплощаться в животных, рыбу и даже растения – деревья, кустарники. По преданию закаменских бурят, хозяин местной тайги Бүрэнсээ Ехэ табаай нередко принимает обличье зверя и испытывает охотников на жадность:

«Как-то раз охотники с богатой добычей возвращаясь на свой стан, обнаружили у озера огромного лося и попытались его добыть. Они израсходовали много патронов, но не причинили животному вреда - зверь ушел. Позднее охотники наткнулись на зимовье, где их встретил высокий седой старик с бородой. Он спросил охотников об охоте, а когда они рассказали ему о загадочном лосе, старик молча встал, достал свою доху и встряхнул ее – из дохи посыпались пули охотников. Бүрэнсээ Ехэ табаай, а это был именно он, обвинил охотников в жадности и пригрозил в будущем сурово наказать их, если они и впредь будут убивать животных сверх меры» [ПМА, Жалсанов].

Духи-хозяева тайги по аналогии с людьми владеют стадами диких животных; верховыми конями им служат огромные черные лоси; коровой хозяйки леса является изюбриха. Так пытались осмыслить, сделать близким и понятным чуждый лесной мир, кочевники-скотоводы Южной Сибири.

Сакральность дерева как одного из природных объектов, воспроизводящих структуру картины мира кочевников Центральной Азии, близость дерева (даже родственная близость некоторых деревьев) человеку и вместе с тем, некое отчуждение, отмеченное в восприятии леса, противопоставление леса человеческому миру – явление, свойственное, в целом, традиционному мировоззрению. С другой стороны, возможно, таков результат осмысления окружающего мира в мировоззрении земледельческих и скотоводческих народов, пространством жизнедеятельности которых в основном, были безлесные равнинные участки – степи, межгорные долины. Интересен в связи с традиционным восприятием леса как чуждого мира, пример изменения его статуса в мировоззрении людей в период религиозных преобразований - с

распространением буддизма в XIX в. в Прибайкалье, появлением новых религиозных ориентиров, представленный в бурятском предании «Потомки Ногто и Нэхэ»:

«Лет сто назад один из потомков Ногты – некий Жоожу – стал поклонником желтошапочной веры... Став буддистом, он переименовал свое старое имя Жоожу на Ошир.... Он любил, чтобы в лесу называли по-старому – Жоожу, но по улусу откликался лишь на новое имя – Ошир» (Небесная дева-лебедь, 1992, с. 185).

в котором реализуется пример духовной адаптации человека к ценностям буддийской религии, вытесняющей из всех сфер жизни прежнюю веру – шаманизм, границы существования которого уже смещаются из мира человеческого в мир «иной» - лес.

Библиографический список

- Абай Гэсэр. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1995. 523 с.
- Бертагаев Т.А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии монгольских народов. Улан-Удэ, 1976. с. 24–40
- Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 236 с.
- Бутунаев Б. Повести Желтой степи. Проруха. Пчелиное масло. - Иркутск, 1992. 279 с.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. 115 с.
- Галданова Г.Р. Закаменские буряты. – Новосибирск, 1992. 171 с.
- Галданова Г.Р. Похоронно-поминальная обрядность юго-западных бурят // Угсаатан судлал. Улаанбаатар, 1997. с. 36-45
- Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). М. – Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. 163 с.
- Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 131–159
- Дамдинов Д.Г. О, Прародина монголов! Улан-Удэ, 2005. 258с.
- Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. Улан-Удэ, 2005. 246 с.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991. 297 с.
- Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903-1907 гг. Улан-Удэ, 2001. 380 с.
- Кычанов Е.И. Властители Азии. М., 2004. 631 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 224 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 208 с.

Михайлов В.А. Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996. 110 с.

Нацов Г.Д. Материалы по истории и культуре бурят. Часть 1. Введение, перевод, примечания Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1995. 156 с.

Небесная дева-лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск, 1992. 368 с.

ПМА, Васильев М.Б., 1935, II абзай, Баяндаевский район Иркутской области.

ПМА, Галданова Ц.Ц. – хонгодор, 1908 г., Закаменский район РБ

ПМА, Жалсанов Д.Б., 1923, хонгодор, Закаменский район РБ

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. 176 с.

Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX - начало XX в.). Якутск, 1989. 157 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. 442 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1959. Т. 2. 550 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1960. Т. 3. 421 с.

Р.А. Кушнерик

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.)*

Понимание природы культуры как сложного и динамического феномена, включающего в себя этническое и религиозное многообразие, имеет большое значение для стабильного развития общества. В последнее время в предмет изучения сложных полиэтнических сообществ России включаются новые приоритеты, связанные с ролью религиозного фактора и угрозой не только этнических конфликтов, территориальной целостности государства, а также и международного терроризма (Тишков В.А., 2004, с. 8).

Рассматривая вопросы безопасности Российского государства переживающего сложный период социальных трансформаций, становит-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ – МинОКН Монголии (проект №06-01-91809а/6).