

ISSN 2307-4671

Журнал основан в 2007 г.

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

АЗИАТСКИЙ ЭКСПЕРТНО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЦЕНТР ЭТНОЛОГИИ
И МЕЖДУНАРОДНОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ, КУЛЬТУРЫ И НАУКИ МОНГОЛИИ

ХОВДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК VIII



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2015

Главный редактор:
доктор исторических наук **П.К. Дашковский**

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук **Л.Н. Ермоленко**;
доктор культурологии **Л.С. Марсадолов**;
доктор исторических наук **Т.Д. Скрынникова**;
доктор философских наук **О.М. Хомушку**;
доктор исторических наук **Л.И. Шерстова**;
доктор исторических наук **С.А. Яценко**

Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. – Вып. VIII. – 316 с.: ил.
ISSN 2307-4671

В журнале представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и в период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, новым религиозным движениям, а также особенностям государственно-конфессиональной политики.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей религий и культуры народов Азии.

Издание подготовлено и издано при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект № 13-21-03001a/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»)

© Оформление. Изд-во Алтайского
госуниверситета, 2015

ISSN 2307-4671
The journal was Founded in 2007

THE MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
OF THE RUSSIAN FEDERATION
ALTAI STATE UNIVERSITY
LABORATORY OF THE ETHNOCULTURAL AND RELIGION
SCIENCE RESEARCH
ASIAN EXPERT-ANALYTICAL CENTER OF ETHNOLOGY
AND INTERNATIONAL EDUCATIONAL COOPERATION
HOVDSKIY STATE UNIVERSITY
MINISTRY OF EDUCATION, CULTURE AND SCIENCE OF MONGOLIA

**THE WORLDVIEW OF THE POPULATION
OF THE SOUTH SIBERIA AND CENTRAL ASIA
IN THE HISTORICAL RETROSPECTION**

VIII ISSUE

Barnaul – 2015

Executive editor:

P.K. Dashkovskiy (Doctor of Historical Sciences)

Editorial board:

L.N. Ermolenko (Doctor of Historical Sciences);
L.S. Marsadolov (Doctor of Culturological Sciences);
T.D. Skrynnikova (Doctor of Historical Sciences);
O.M. Homushku (Doctor of Philosophic Sciences);
L.I. Sherstova (Doctor of Historical Sciences);
S.A. Yatchenko (Doctor Historical Sciences)

The worldview of the population of the South Siberia and Central Asia in the historical retrospection / Ex. editor P.K. Dashkovski. – Barnaul, 2015. – VIII issue. – 316 p.

In the collection of the papers the results of the research of the various world view system of the people lived on the territory of the South Siberia and Central Asia in ancient times, in the epoch of the Middle age and in the period of the ethnographical present. Series of works are devoted to the research of the religious beliefs and rituals of the modern and traditional societies, new religious movements as well as the features of the state-confessional relations.

The book is directed towards the specialists of the religious study, historians, archaeologists, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions and culture of the people of Asia.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

<i>Вадецкая Э.Б.</i> Вышивка из зубов соболя на погребальных одеждах населения окуневской культуры.....	7
<i>Дашиковский П.К.</i> Исследование оградок тюркской культуры на могильнике Чинета-II.....	20
<i>Илюшин А.М.</i> Кенотафы и полуkenотафы в культуре кочевников развитого средневековья Кузнецкой котловины.....	29
<i>Кожя М.Б.</i> Изображения Тенгри и Умай на резном дереве из Отрарского оазиса	34
<i>Король Г.Г.</i> Мотивы летящей птицы и крылатой богини в средневековой торевтике и традиционное наследие народов Саяно-Алтая.....	47
<i>Миягашев Д.А.</i> Окуневские святилища в контексте изучения культовых мест Сибири.....	63
<i>Мунхбат Д.</i> Первые формы религиозных верований, возникших среди древних монголов	73
<i>Нуржанов А.А., Муратова С.Е.</i> Религиозная толерантность как система взаимоотношений мировых религий на территории средневекового Казахстана (VI–XIII вв.).....	79
<i>Рыбаков Н.И.</i> Дополнительные материалы о религии кыргызов Енисея: VIII–X вв.	93
<i>Сериков Ю.Б.</i> Мегалитические культовые объекты древнего Урала	101
<i>Терновая Г.А.</i> К вопросу о культе огня в погребально-поминальной обрядности средневековых жителей Семиречья (по материалам археологии).....	122

Раздел II. ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>Атдаев С.Д.</i> Традиции охраны и сбережения водных ресурсов у туркмен.....	138
<i>Гельдыниязова О.А.</i> Символика казана у туркмен	152
<i>Монгуш М.В.</i> Христианские общины Тувы: краткий очерк	159

<i>Осмонова Н.И.</i> Слово как символ в традиционной культуре кыргызов	175
<i>Тишков Ю.В.</i> Святилище «Семь менквов» в мифологических представлениях народа манси	189
<i>Ямаева Л.А.</i> Реликты доисламских верований в погребальной обрядности башкир	202

Раздел III. ПОЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ И СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>Брежнева С.Н.</i> Толерантность по-русски: из истории проведения религиозной политики Российской империей в Туркестане.....	211
<i>Волоснов Р.Ю.</i> Православные школы в сельской общественной жизни Алтая конца XIX – начала XX в.	223
<i>Дашковский П.К., Зиберт Н.П.</i> Особенности регистрации религиозных общин на территории Алтайского края в середине 1950-х – начале 1980-х гг.	230
<i>Дашковский П.К., Шершнев Е.А.</i> Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в.	242
<i>Жанбосинова А.С.</i> Кампания по изъятию религиозных ценностей в 20-е гг. XX в. как метод борьбы с культом	264
<i>Кацаева М.В., Белецкий А.Ю.</i> Состояние католических общин на Алтае в конце XIX – XX в.	276
<i>Почекаев Р.Ю.</i> От тамги к закяту. Торговые налоги в Средней Азии: между религией и правом (от державы Тимуридов до протекторатов Российской империи)	283

Раздел IV. РЕЦЕНЗИИ

<i>Руденко К.А.</i> Рецензия на книгу: Дашковский П.К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов в Центральной Азии	294
---	-----

Раздел V. ИНФОРМАЦИЯ О КОНФЕРЕНЦИЯХ

<i>Дашковский П.К.</i> Вторая международная научная конференция «Религия в истории народов России и Центральной Азии» в Барнауле	302
Список сокращений	307
Сведения об авторах	309

Библиографический список

- Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 1990-е гг. М., 1999. 336 с.
- Анайбан З.В., Губогло М.Н., Козлов М.С. Формирование этнополитической ситуации. Т. 1: Очерки по истории постсоветской Тувы. М., 1999. 240 с.
- Беннигсен А.П. Доклад «Русское дело в Урянхайском крае». СПб., 1913. 56 с.
- Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956. 608 с.
- История Тувы / под ред. С.И. Вайнштейна, М.Х. Маннай-оола. 2-е изд. Новосибирск, 2001. Т. 1. 450 с.
- Монгуш М.В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака, 2010. 358 с.
- Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX в. М., 2004. 204 с.
- Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М. Потестантизм и его влияние на этнические процессы в современной Туве (2002 г.) // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002. С. 96–105.
- Татаринцева М.П. Архаичные элементы в образе жизни и духовной культуре старообрядцев Тувы // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований. Кызыл, 2002. Вып. XIX. С. 97–112.
- Татаринцева М.П. Старообрядческие скиты в верховьях Енисея // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований. Кызыл, 2003. Вып. XX. С. 141–148.
- Тюркские народы Восточной Сибири. М., 2008. 421 с.
- Хомушку О.М. История религии в культуре тувинцев. М., 1998. 198 с.
- Walters Ph. Religion in Tuva: Restoration or Innovation? // Religion, State and Society. Vol. 29, No.1. 2001. С. 23–38 (на англ.яз.).

Н.И. Осмонова

Кыргызско-Российский славянский университет, Бишкек

СЛОВО КАК СИМВОЛ

В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ

На основе анализа широкого круга философских, фольклористских и этнографических источников раскрыта символическая функция и социальная роль слова как символа в традиционной культуре кыргызов. Слово как символ рассмотрено не только как основное средство хранения и передачи сакральной информации, но и проанализировано как неотъемлемый способ познания и освоения мира, посредством которого человек традиционного общества моделировал реальность. Раскрыта специфика мифологического мышления как нерасчлененного синкретического единства части и целого, общего и частного, вещи и слова, субъекта и объекта, породившего мифологический изоморфизм и «вербальную магию» (веру в магическую действенность слова). Подвергнут анализу феномен сказительного творчества манасчи, через

призму теории архетипов К.Г. Юнга, а также рассмотрена проблема о мифоритуальной взаимосвязи деятельности шамана и творчества сказителя-манасчи, представляющих создателями, творцами мира в слове.

***Ключевые слова:** слово как символ, магия слова, мифологическое мышление, традиционная культура кыргызов, сказительное творчество манасчи, шаман, архетип, благопожелание (бата), проклятие (каргыш).*

Мир традиционной культуры насыщен магическими образами и символами. Вхождение в символический мир традиционной культуры необходимо начинать не только с изучения мифов, культов, ритуалов и обрядов, но, прежде всего, слова как символа, закрепленного в устной коллективной памяти. Слово как символ, будучи основным средством хранения и передачи сакральной информации для традиционной культуры, выступает также неотъемлемым способом познания и освоения мира. «Слово только потому есть орган мысли и неременное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ...» – писал выдающийся фольклорист и лингвист А.А. Потебня (1989, с. 182). Акт познания и освоения мира, как правило, осуществляются посредством выделения в вещах существенных признаков, черт и особенностей, их систематизации, кодирования и перевода познанной части действительности в зафиксированную определенным образом информацию и внесение этой информации в коллективную память.

Специфика мифологического освоения мира заключается в том, что «мифологические представления могли быть только образами и ничем иным, потому что «образ» есть зрительный «внешний вид», зрительная «наружная сторона» предмета. Пространственные, ограниченные внешней зрительной данностью, однократные и неподвижные представления порождали «образы», в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения» (Маковский М.М., 1996, с. 17). Поэтому архаическое мышление не знает отвлеченных понятий, ибо оно основано на мифологических образах, которые представляют собой отложение пространственно-чувственных восприятий, выливающих в форму некой конкретной предметности. О том, что слово в мифологическом сознании является основным способом познания и освоения мира, говорит то, что оно указывает на одну из наиболее ярких сторон определяемого явления. По поводу этого выдающийся русский фольклорист А.Н. Афанасьев (1986, с. 142) говорит следующее: «В эпоху своего создания слово является не техническим обозначением известного понятия, а живописующим, наглядным эпитетом, выражающим ту или другую особенность, види-

мость предмета и явления; оно не в состоянии было уловить всего объема, передаваемого им понятия, а указывало на одну из более резких, более кидающихся в глаза его сторон». Акцентируя внимание на целостности впечатления, другой известный русский историк литературы А.Н. Веселовский (1979, с. 194) пишет: «Синтез общего, целостного впечатления – вот главное отличие и в известном смысле преимущество первобытной мысли. Человек разом схватывал характеристические черты предмета, изящную гармонию его частей, его общий тон, то, по крайней мере, что ему казалось общим тоном... Первобытный человек обратился исключительно к внешнему образу предмета, принимая его за живое целое, с общей физиономией и личным характером, написанным на внешности». Соответственно мифологическое мышление носило пространственный, конкретный характер, каждая вещь воспринималась чувственно, и образ воспроизводил только внешнюю сторону предмета – то, что было видимо и осязаемо.

Между тем процесс освоения мира есть также процесс активного моделирования реальности, который связан с развитием языково-символических форм, т.е. с созданием мира символов человеческой культуры. «При помощи слова, – отмечает А.А. Потебня (1970, с. 302), – человек снова узнает то, что уже было в его сознании. Он одновременно и творит новый мир из хаоса впечатлений, и увеличивает свои силы для расширения пределов этого мира». Следовательно, слово как символ является способом организации реальности и формой ее первичного самосознания, отличия «своего» от «чужого», «освоенного» от «неосвоенного». Видимо не случайно, слово в архаическом сознании тесно было связано с мифом, поскольку даже само слово «миф» в своем первоначальном значении обозначает «слово», а затем уже «сказание», «предание», «легенда». Отсюда, по утверждению А.Н. Афанасьева (1865–1869, с. 15), «зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в первоначальном слове». Аналогичного мнения придерживается А.А. Потебня, который считает, что миф – это, прежде всего, специфическое слово, осуществляющее акт познания. Собственно миф, как он считает, рождается как результат двойной мыслительной процедуры: сначала земные предметы и явления послужили ответом на вопрос об устройстве небесного мира, а лишь после этого возник вопрос о самих земных объектах. Иными словами, человек сначала создает модель небесного мира на основе своего земного опыта, а затем объясняет земную жизнь с помощью модели небесной жизни. Причем небесная символика – не единственная, а лишь одна из нескольких уровней мифологического текста (По-

тебня А.А., 1989, с. 256–280). Следовательно, нерасчлененность, слитность мифологического мышления, не отличающего части от целого, вещи от образа, общего от частного, субъекта от объекта, порождали изоморфизм, обусловленный антропоморфностью и символичностью древних представлений о мире. Отсюда и слияние в мифологическом мышлении слова и обозначаемой им вещи, иначе говоря, так называемая *вербальная магия*, когда слово приобретало особую символическую функцию, которая заключалась не просто в выражении представления, но и в одновременном слиянии символа и символизируемого, означающего и означаемого, знака и денотата.

Таким образом, для архаического (традиционного) общества характерно так называемое магическое, мифопоэтическое (мифотворческое) сознание, согласно которому предмет, вещь создаются словом. В этом смысле слово вещественно-предметно и обладает особой магической, суггестивной силой. Отсюда и вера древнего человека в действенность слова. Более того, в системе мифологического сознания слово как символ не просто представляет предмет, вещь или отношения, но является наиболее существенной компонентой этой зависимости, своего рода вместилищем души предмета. Поэтому в представлении человека традиционного общества знание имени вещи дает власть над ней, ее поведением и свойствами, тем самым, создавая ощущение возвышенности над хаотичной природой, которую он словом приводил в порядок: «Слово кудесника вечно. Оно сама вещь. Оно поэтому всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов – магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но различна их мощь, различна их глубина. Есть имена более или менее периферические, и, сообразно с тем зная, мы знаем более или менее вещь и могучи более или менее в отношении к ней. Непроницаемость вещи происходит от неумения заглянуть внутрь ее, в ее сокровенное ядро. Чем глубже мы постигаем вещь, тем больше мы можем» (Флоренский П.А., 1909, с. 22–23). Из этого весьма интересного высказывания русского философа П.А. Флоренского следует, что, в его понимании, магия слов заключается в проникновении, «ввинчивании» энергии человека в предмет, слиянии с ним, освоении его изнутри – через это и происходит подчинение объекта человеку. Слова, следовательно, основные орудия магии, при этом они не образуют онтологически самостоятельной «третьей» действительности, но синтезируют в себе энергии человека и «заклинаемого» им мира. В этом смысле слова, звуки мыслятся живыми и действенными, так как они, будучи

результатом человеческого творчества, являются продолжением самого человека, его воплощением и столь же вещественны, как и предметы его материальной деятельности (Грачева Г.Н., 1983, с. 52–75). Поэтому в представлении человека традиционного общества слово имеет материализованный характер, синтезируясь и сливаясь с его мыслями, чувствами, делами, поступками, тем самым образует самодовлеющую ценность, обладающую жизненной энергией и творческой, созидательной потенцией.

Таким образом, действенность слова имеет под собой реальное основание, и оно «самым непосредственным способом связано с функциями управления ситуациями достижения взаимопонимания для проведения согласованных действий коллектива, группы; именно в социально значимых масштабах деятельности и проявляется впервые сила слова», пишет Б.А. Парахонский (1988, с. 62). Действительно, для традиционного общества, где важное место занимают родовые отношения, сила слова как способа сплочения, взаимопонимания между людьми и совместного действия играет очень важную роль. При этом слово в действительности значимо настолько, насколько оно значимо для рода и кем оно сказано, озвучено. Так, в патриархально-родовом обществе кыргызов, построенном на прочных и тесных родовых и семейных связях, где опорой и защитой человека является только род и племя, Алмамбет (соратник и кровный брат Манаса) в эпосе «Манас», несмотря на свое высокое, царское происхождение, занимает положение изгоя, человека без рода и племени. Поэтому его слово не имеет той весомой силы по сравнению со словом Манаса, опирающегося на свой народ. С горечью Алмамбет говорит Манасу: «Каждый, кто имеет свой эль (род, племя), видно, считается эром (мужем). Что он ни скажет, слово имеет вес. Для джигита же, оторвавшегося от эля, лучше всего, видно, умереть. Каждый, кто опирается на свой калык (народ), что бы ни сказал, его слово – веско. Для несчастного же, кто покинул свой калык, лучше всего поскорее умереть» (Жирмунский В.М., 1961, с. 85). Поэтому у кыргызов говорят: «Сөзүң өлгөнчө – өзүң өл!» («Чем умереть твоему слову – лучше умри сам!») (Киргизско-русские пословицы..., 1979, с. 266).

Помимо того, что слово играет весьма важную роль в сфере социальной деятельности традиционного общества, магия слова имеет первостепенное значение в делах, связанных с управлением природными стихиями и в делах богов, приводящих их в движение и управляющих ими. Здесь речь идет о том, что в представлении человека традиционного общества владение языком богов и языком природы дает ему возможность свободно управлять вещами и явлениями при-

роды. Такое представление, по мнению В.Н. Топорова (1986, с. 146), «сохраняется в тех культурах, где еще не полностью утрачена ритуальная функция языка... и где, следовательно, каждое высказывание с ритуальной функцией по идее является перформативным (словом-делом или даже в первую очередь делом, а не словом)». В связи с этим, видимо, не случайно во многих народных сказках, легендах, эпосах встречаются фольклорные персонажи, наделенные способностью особого видения, слышания, которые владели языком птиц и зверей – языком Природы и обладали даром чародейства. Так, например, в эпосе «Манас» такой способностью обладает Алмамбет: «*Алмамбеттин сыры бар, аңдай турган сыны бар*» («У Алмамбета есть сокровенный дар, дар провидца есть у него») (Манас..., 1995, с. 135, 535; 1972–1982). Алмамбет как провидец, обладающий даром, способностью управлять природой посредством произнесения заклинаний, совершает чудеса: разгоняет тучи на небесах, реки превращает в мелководье, останавливает сильный ветер и т.п. В эпосе говорится о том, что Алмамбет посредством магических действий, заклинаний вступает с силами природы в договорные отношения, при этом сначала пытается их уговорить, подкупить, а если надо, то и припугнуть. Таким образом, человек традиционного общества старается с помощью магических слов, заклинаний, а затем и действий найти с природой общий язык, выведать ее тайны и применить их себе на пользу, но не во вред природе. Из этого следует, что «способность человека видеть, слышать, узнавать больше, чем окружающие, свидетельствовала о его “отличности”. Знание – видение – слышание выступали в неразрывном единстве, а еще больше ценилась способность облекать увиденное и услышанное в слово. Совокупность этих признаков определяла место человека в сакральной иерархии» (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990, с. 98). Такой способностью в традиционном обществе обладают шаман и сказитель, создающие картину мира в слове и обладающие сверхъестественными способностями, отличающими их от простых людей не только в духовном аспекте, но и в социальной иерархии.

Функциональное слияние, преемственность между шаманом, сказителем и певцом, совмещение профессии певца-сказителя и прорицателя-шамана характерны для многих тюркских народов Центральной Азии, в том числе кыргызов. По этому поводу В.Н. Топоров (1986, с. 147) пишет: «Сама деятельность жреца, шамана, поэта... осознается как освоение мира словом: через имянаречение элементы мира вызываются из небытия к бытию, из Хаоса в Космос и усваива-

ются коллективом». Сказители и шаманы как хранители и создатели, творцы мира в слове в часы сказания или божественного прозрения через свое поэтическое мастерство, силу воображения и слова всякий раз заново, на глазах у сородичей творили картину мира, создавали ощущение живого присутствия вызываемых к жизни объектов, людей и событий. Поэтому в традиционном обществе поэтическое слово приравнивалось по силе своего воздействия к природным стихиям. Так, например, М. Ауэзов (1961, с. 18) приводит легенду о знаменитом кыргызском манасчи первой половины XIX в. Кельдибеке, в которой отчетливо выступает представление о магической силе песни, слова, приравнивающегося по силе своего воздействия к землетрясению, урагану: «Говорят, что когда Кельдибек пел, дрожала юрта, в которой он сидел; силой своего пения он потрясал стихии, на аул неожиданно налетал ураган, и среди бушующей стихии наезжали неведомые всадники (Манас и его дружинники), от топота их коней содрогалась земля». Данная легенда также дает основание утверждать о пересечении, иногда и полном слиянии функции лекаря-бакшы и сказителя-манасчи, который посредством магического воздействия слова в процессе своего исполнения эпоса мог излечить болезни людей и скота, облегчить роды женщины.

Феномен сказительного творчества манасчи, равно как и деятельность шамана, тесно взаимосвязаны с древними архетипическими пластами коллективной памяти и берут свое начало из мифоритуальной практики. На основе концепции о коллективных бессознательных архетипах выдающегося швейцарского ученого К.Г. Юнга можно попытаться объяснить феномен сказительного творчества манасчи как активного бессознательного процесса в художественном творчестве. Архетипы, согласно К.Г. Юнгу (1987, с. 229), находясь в глубинах коллективного бессознательного, составляя своеобразный коллективный осадок исторического прошлого, рассматриваются им как своего рода глубинные, изначальные образы, в которых «кристаллизовалась частица человеческой психики и человеческой судьбы, частица страдания и наслаждения – переживаний, несчетно повторяющихся у бесконечного ряда предков». По его мнению, активизация того или иного архетипа в виде персонифицированного или вещественного образа, производящего коренные изменения в психике коллектива и отдельного человека происходит тогда, когда возникает ситуация, соответствующая данному архетипу. В этом смысле К.Г. Юнг отмечает побудительную, динамическую («нуминозную», т.е. божественную, зачаровывающую) силу архетипа, которая заключается в том, что,

суммируя накопленный ранее опыт, он, в свою очередь, настолько захватывает всю человеческую личность в целом, что его психика и сознание полностью находятся под его влиянием. Человек, находясь под его воздействием, тем самым легко внушаем, увлекаем и движем к творческому процессу. Здесь Юнг выдвинул идею о роли архетипа в процессе художественного творчества. В связи с этим он пишет: «...момент возникновения мифологической ситуации всегда характеризуется особенной эмоциональной интенсивностью: словно в нас затронуты никогда ранее не звеневшие струны, о существовании которых мы совершенно не подозревали. В такие моменты мы уже не индивидуальные существа, мы – род, голос всего человечества просыпается в нас... Говорящий прообразами говорит как бы тысячью голосов, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» (Юнг К.Г., 1987, с. 229). Если перенести данную трактовку Юнга на феномен сказительного творчества манасчи, то можно предположить, что творец эпической поэзии, в моменты своего творчества, выступая в подвижных образах живого слова, является голосом предков, выразителем «народного духа», его чаяний и надежд, олицетворяя древние архетипические пласты коллективной и этнической памяти.

В качестве персонифицированного архетипа выступает образ самого Манаса, который, являясь воплощением мифического первообраза, символизирующего архетип Героя, покровительствует и приходит во сне сказителю, который отмечен его духом. В связи с этим швейцарский ученый пишет: «Психическое явление духа, безусловно, указывает на то, что он имеет архетипическую природу, т.е. феномен, который называют духом, основывается на существовании автономного прообраза, досознательно всесторонне присутствующего в структуре человеческой психики» (Юнг К.Г., 1995, с. 338). При этом следует еще раз отметить, что явление духа Манаса во сне признают многие сказители, тем самым называя себя «избранниками духа», обладающими священным, сакральным знанием. Как правило, согласно законам архаического мироощущения, сказительство, так же как и шаманство, не считалось просто профессией или ремеслом, которому можно было обучиться, а являлось особым сакральным знанием, получаемым в результате избранничества. Сновидение, приносящее чудесный дар сказителю и шаману в результате избранничества, сопровождалось своеобразным испытанием или так называемой *болезнью*, которую ученые называют «шаманской». Вот что пишет современный ис-

следователь шаманизма В.Н. Басилов (1984, с. 53) по поводу «шаманской болезни»: «Проявления ее были самыми разными, но всегда человек выглядел, потерявшим рассудок. Он совершал непонятные поступки, мог долгими часами сидеть в оцепенении, а иногда убегал из дому и скитался где-то... Кроме того, в течение ряда дней человек лежал без сил, ощущая ужасные боли. Ему чудилось, что духи преследуют и терзают его. Эта мучительная болезнь, предшествовавшая началу шаманской деятельности, нередко объяснялась упрямством избранника: ведь он сопротивляется призыванию, и духам ничего не остается, как наслать на него болезнь. Но это позднее объяснение, появившееся тогда, когда истинная причина шаманских страданий начала забываться. Что же это за причина? Почему духи подвергают избранника изощренным пыткам? А без мучений просто нельзя обойтись – духи должны убить, разрезать на кусочки, сварить и съесть будущего шамана, чтобы переделать, «пересотворить» его и воскресить уже новым человеком, стоящим выше простых смертных». Здесь ярко описано не просто нервно-психическое расстройство будущего шамана, а особый период в обретении нового статуса, т.е. бремя избранничества, когда избранник подвергался тяжелым «телесным истязаниям» (расчленение тела и заново его собирание) смысл которых состоял в перерождении и перевоплощении в новом статусе через смерть и новое рождение.

Таким образом, согласно мифоритуальной практике, «избранники духов» как люди, отмеченные печатью «инаковости», в данном случае шаман и сказитель, подвергаются одинаковым испытаниям в виде шаманской болезни. Иначе говоря, «между миром людей и миром духов происходит обмен: сказитель отдает свою жизнь, но получает взамен волшебный дар, которым “живет”. Рассказывают, что духи “принуждали” сказителя петь, и отказывающийся от призвания, как и шаман, испытывал физические мучения» (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990, с. 94). Однако следует отметить, что по тем рассказам и «легендам», которые известны от кыргызских сказителей, мы не обнаруживаем полного комплекса тех испытаний, который проходит шаман. Между тем отдельные отголоски в виде угроз со стороны сподвижников Манаса наказать (разрубить, прикончить) непослушного, строптивного «избранника» за отказ исполнять эпос и следовать делу отцов встречаются довольно часто. Данной проблеме посвящена статья В.М. Жирмунского «Легенда о призвании певца», в которой он на основе анализа широкого круга этнографических материалов архаических культур более убедительно раскрывает веру в чудесную

силу песни, тесным образом связанную с магическим обрядом. В связи с этим он пишет: «Вера эта связана с обычным на ранних ступенях общественного развития совмещением профессии певца и прорицателя-шамана, предшествующим окончательному выделению эпической поэзии из связи с обрядовой. Там, где эта связь еще существует, возникает и получает широкое распространение представление о поэтическом вдохновении как чудесном пророческом даре, порождаемом наитием – вдохновением свыше» (Жирмунский В.М., 1979, с. 400–401). Здесь, как мы видим, В.М. Жирмунский отмечает широкое типологическое распространение во многих культурах веры в чудесную силу слова, которая в архаических культурах тесным образом была связана с магическим обрядом. Отсюда и слитность функции шамана-прорицателя и сказителя. Вывод, сделанный ученым, подтверждается учеными-фольклористами и этнографами.

«Пользуясь всем богатством устного народного творчества, – пишет В.Н. Басилов (1984, с. 121), – шаман вырабатывал и свой собственный стиль, умело вводил в речь новые эпитеты и сравнения. Он знал, что его речь должна радовать слух не только людей, но и духов... Сочетая в себе поэтический дар со знанием мифов и преданий, шаман был, по существу, и народным сказителем». Что же касается кыргызских сказителей, то они вряд ли догадывались о том, что их призвание и поэтический дар находятся в тесной генетической взаимосвязи с представлениями шаманского характера. Однако ряд свидетельств, приведенных этнографами, показывает, что иногда манасчи приглашали и в качестве лекаря (бакшы) во время стихийных бедствий, массового падежа скота, тяжелых родах, усматривая в них способность, общаться с духами и магически влиять на них посредством слова. Таким образом, в идее избранничества манасчи (явление духа Манаса и его сподвижников во сне), прохождение через испытание («шаманская болезнь»), получение чудесного дара во сне (наитие) все это в совокупности дает основание утверждать о связи сказительного творчества манасчи с комплексом шаманизма. Отсюда и мистический характер творческого процесса сказителя, который берет свое начало в мифоритуальной практике и связан архетипическими пластами коллективной памяти человечества. Поэтому феномен сказительного творчества тесно связан с идеей о божественном наитии и не случайно «певец сам считает себя «боговдохновенным», и таким же считают его окружающие». Здесь мы отчетливо видим следы влияния архаической веры в одержимость, видения, трансы, которые в психологи-

ческой антропологии определяются как измененные состояния сознания. При этих состояниях изменяются ощущения, восприятия, эмоции и они изменяют отношение индивида к самому себе, своему телу, чувство тождественности собственного «Я» и восприятия времени, пространства и других людей. В данном контексте следует упомянуть концепцию Платона о природе творческого процесса поэта, согласно которой источником и причиной творчества является одержимость или исступление как особый вид вдохновения, сообщаемого поэту божественными силами, в результате чего он становится божественным прорицателем. Поэтому Платон считает, что прекрасные произведения поэтов принадлежат не им, а богам, которые ими владеют. В момент творчества поэт не отдает себе отчета в том, как он творит. Акт творчества демонстрирует умение поэта выйти за пределы себя (*ex-stasis*), когда его душа проникает в мир запредельных сущностей. Конечно, экстаз – это в некотором смысле безумие, изменение нормального состояния души, но это, по словам Платона, божественное безумие, божественная одержимость. Души становятся вместилищем самого божественного, вдохновляются его силой, и «тогда говорят они с великой действенностью многое и великое, сами не зная того, что говорят».

Таким образом, краткий анализ данного феномена показывает, что в часы сказания деятельность манасчи представляет собой постоянное балансирование между человеческим и природным, сознательным и бессознательным. Раздваиваясь между двумя мирами, он ни одному из них не принадлежит, он находится как бы на «ничейной земле», на зыбкой пространственно-временной границе, где сливаются два мира, тем самым осуществляя связь времен, связь между миром предков и миром живых людей. В этом смысле сказители как медиумы, посредники между мирами, описывая вероятностный мир, предстают создателями, творцами мира в слове.

Также следует отметить, что действенная, магическая сила слова для человека традиционного общества проявляется в том, что посредством его воспроизведения можно или «оживить», или «убить» человека или его имя. Поэтому, восхваляя, славя умершего человека, можно оживить его имя, а проклиная и браня живого человека, убить его как личность. Не случайно у кыргызов говорят:

Сөз сөөктөн өтөт Слово кость пронизывает

Таяк эттен өтөт Палка тело пронизывает

(Киргизско-русские пословицы..., 1979, с. 266)

Другая пословица гласит:

<i>Бир ооз сөз жүрөк жаралайт</i>	Одним словом можно рану сердца залечить
<i>Бир ооз сөз абийир каралайт</i>	Одним словом можно обесчестить (опозорить)
<i>Билинбей туруп адамга</i>	Незаметно для человека
<i>Бир ооз сөз оору дарылайт</i>	Одним словом можно вылечить болезнь (Кыргыз макал-лакаптары, 1970, с. 135)

Вера кочевников в магическую действенность слова предопределила развитие таких сфер ритуально-языкового поведения традиционной культуры, как выражение благопожелания – *бата* и противоположного по значению – *каргыш* (произнесение проклятий). Добрые пожелания, благословения обычно произносились старейшинами рода, уважаемыми людьми, почетными гостями, слова которых, считалось, имеют благое воздействие на людей, и чем больше произносилось слов-благопожеланий, тем больше была вероятность, что они воплотятся в жизнь. Поскольку одна из ярких черт благопожелания заключается в наличии мощного семантического поля положительных качеств, занимающегося в нем центральное место: долголетие, цветение, богатство, потомство. Считалось, что достаточно произнести благопожелание для того, чтобы оно исполнилось, поскольку для человека традиционного общества была характерна установка на неотделимость слова от действия (своего рода перформативность). Отсюда естественным представляется в благопожеланиях изображение желаемого как уже реализованного. Поэтому не зря в народе говорят: «*Жамгыр менен жер көгөрөт, бата менен эл көбөйт*» («От дождя земля зеленеет, от благословения (от добрых пожеланий) народ множится») (Юдахин К.К., 1961, с. 116).

В ритуально-языковой традиции кочевников проклятие (*каргыш*) играло огромную роль, ибо с ним были связаны опять-таки представления о магическом воздействии слова на человека. Кочевники боялись проклятий, поскольку считалось, что произнесенное проклятие обязательно исполнится и навлечет на человека болезнь, несчастье или даже смерть. Так, в эпосе «Кожожаш» Сур эчки (Горная коза) проклинает одноименного героя за то, что он истребил весь ее род и, несмотря на ее мольбы, убил Алабаша (вожака), и ее проклятие сбылось:

<i>Анда, бу эчки зарлады, Бу мергенди каргады,</i>	Тогда эта коза запричитала, Этого охотника проклинала:
--	---

– *Алабаш кунун төлөрмүн,
Сенин, адабиң колго берермин.
Алда жардам кылбасын,
Алганың Зулай туубасын!
Биледи кудай урарын,
Аска ташта турарын.
Ажалым жетип өлөрмүн,
Ажалым жетип өлбөсөм,
Адабың колго берермин!»*

– Отплачу (тебе) за смерть Алабаша,
Накажу тебя за твою неучтивость.
Пусть силы тебе не помогут,
Взятое тобою (жена) Зулайка не родит!
Знаю, что покарает бог,
Будешь стоять среди скалистых камней.
Если смерть меня настигнет, то умру,
А если не настигнет,
То накажу тебя за твою неучтивость.
(Кожожаш, 1996, с. 60–61)

Для традиционного общества слово как символ социально. Если имя есть символ индивида, то слово есть символ общения, коммуникации, поскольку посредством слова человек выходит из узких рамок своей индивидуальности и вступает в общение с другими людьми, выражая тем самым свое ценностное отношение к ним. В этом смысле слово выполняет не только социальную, но и духовную функцию. Но наиболее полно и последовательно духовная функция выражается в художественном слове, которое через многозначность, метафоричность и в то же время целостность и образность передает всю глубину переживаний, эмоций человека, соединяя в одно целое рациональное и иррациональное, реальное и фантастическое. Именно художественное слово оказало огромное влияние на формирование мировоззрения и миропонимания кочевников и создало особую художественно-поэтическую, мифоэпическую картину мира, воплощенную в устном народном творчестве и эпическом искусстве, являющихся вершиной и духовным богатством традиционной культуры кыргызов.

N.I. Osmonova

THE WORD AS THE SYMBOL IN TRADITIONAL CULTURE OF KYRGYZ

On the basis of the analysis of a wide range philosophical, folkloristic and ethnographic sources the symbolical function and social role of the word as symbol in traditional culture of Kyrgyz are revealed. The word as a symbol is considered not only as the main means of retention and transfer of sacral information, but also it is analyzed as the integral way of knowledge and development of the world by means of which the person of traditional society used to model the reality. Specifics of mythological thinking as the not dismembered syncretic unity of part and whole, the general and particular, things and words, the subject and the object which generated mythological isomorphism and "verbal magic" (belief in magic effectiveness of the word) are revealed. The phenomenon of the storytelling creativity of a manaschy through a prism of the theory of archetypes of K.G. Jung is subjected to the

analysis, and also the problem about the mythic and ritual interrelation of activity of the shaman and creativity of the storyteller-manaschy appearing as founders, creators of the world in the word is considered.

Key words: *word as symbol, magic of the word, mythological thinking, traditional culture of Kyrgyz, storytelling creativity of a manaschy, shaman, archetype, blessing (bata), damnation (kargysh).*

Библиографический список

- Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 15–84.
- Афанасьев А.Н. Сказка и миф // Афанасьев А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986. С. 142–196.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов // Афанасьев А.Н. Соч.: в 3 т. М., 1865–1869б. Т. 1. 640 с.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. 121 с.
- Веселовский А.Н. Миф и символ // Русский фольклор: Вопросы теории фольклора. Л., 1979. Т. 19. С. 186–199.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983. 174 с.
- Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 85–196.
- Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 397–407.
- Киргизско-русские пословицы, поговорки и изречения. Фрунзе, 1979. 339 с.
- Кожожаш: эпос. Бишкек, 1996. 110 б. (на кыргыз. яз.).
- Кыргыз макал-лакаптары. Фрунзе, 1970. 175 б. (на кыргыз. яз.)
- Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. 416 с.
- Манас: киргизский героический эпос: в 4 кн. М., 1995. Кн. 4. 598 с.
- Манас: эпос (Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча): 4-китеп. Фрунзе, 1972–1982. 3-китеп. 365 б. (на кыргыз. яз.).
- Парахонский Б.А. Язык культуры и генезис знания. Киев, 1988. 210 с.
- Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. 622 с.
- Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1970. 614 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 209 с.
- Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание: Проблема диалектологии. Категория посессивности. М., 1986. С. 140–158.
- Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909. 295 с.
- Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. Кн. 1. 504 с.

Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтическому художественному творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 214–231.

Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX в.: антология. М., 1995. С. 331–378.

Ю.В. Тишков

*Омская государственная областная
научная библиотека им. А.С. Пушкина, Омск*

СВЯТИЛИЩЕ «СЕМЬ МЕНКВОВ»

В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДА МАНСИ

В Омском государственном историко-краеведческом музее хранится экспонат – святилище народа манси под названием «сат менкв» («семь менквов»). Он был найден сотрудником музея А.Ф. Палашенковым в ходе его командировки по северным районам Омской области в 1939 г. Статья посвящена изучению символики данного святилища. Ее методологической основой является традиционалистский подход. Для реконструкции образа святилища изложено подробное описание его атрибутов в их взаимосвязи: материал изготовления, наклонность фигур, их порядок, ориентация по сторонам света, форма головы идолов, одяние. При интерпретации символики святилища используется обширный материал: мифы и сказки финно-угров, этнографические исследования традиционного мировоззрения древних народов. В ходе изучения специфики святилища была обнаружена взаимосвязь между семью деревянными идолами и созвездием Большой Медведицы, что отражает идеологическое сходство мировоззрений древних народов. Причем выявленные аналогии с астральными представлениями не являются примером древних знаний по астрономии. Представлены символические параллели атрибутов мансийского святилища со священными атрибутами алтайцев и орочей.

Ключевые слова: мифы финно-угров, астральные мифы, урало-алтайская мифология, мифология манси, этнография манси, святилище манси, менквы, «семь менквов», «сат менкв», обские угры, вогулы, шаманизм, Пор и Мось, Большая Медведица, Полярная звезда.

*Посвящается моему Учителю
Юрию Васильевичу Балакину*

В 2013 г. вышла в свет «Антология омского краеведения», первый том которой посвящен трудам подвижника омского краеведения А.Ф. Палашенкова (1886–1971). Предлагаемая статья является исследованием мифологических представлений, связанных с «сат менкв» (святилище «семь менквов») – одной из находок А.Ф. Палашенкова, описанной в «Антологии...» (2013, с. 421–425).