

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
канд. ист. наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук *Л.Н. Ермоленко*; докт. культурологии *Л.С. Марсадолов*;
канд. ист. наук *Ю.И. Ожередов*; докт. ист. наук *Т.Д. Скрынникова*;
докт. филос. наук *О.М. Хомушко*; докт. ист. наук *Л.И. Шерстова*;
докт. ист. наук *С.А. Яценко*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

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

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

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

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная градация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнева Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТСб. 1977. М., 1981.

Насиридинова А.М. Сакральная архитектура кочевого мира. Бишкек, 2007.

Омуралиев Д.Д. Краткая история архитектуры Кыргызстана. Бишкек, 2003.

К.Ю. Рахно

Филиал Полтавского государственного педагогического института, г. Опозное

ТЕМПОРАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ В УКРАИНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТАХ О ГОНЧАРАХ (ОСОБЕННОСТИ АРХАИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ ПРАЗДНИЧНОГО ВРЕМЕНИ)

Время, как и другие элементы традиционной модели мира в представлениях украинцев XIX – начала XX в., было неоднородным по своей структуре и качественным признакам. Оно наделялось положительной и отрицательной оценкой, включалось в ритуальную и магическую практику, получало символическую интерпретацию и благодаря этому служило важнейшим культурным инструментом упорядочивания мира и регламентации человеческой жизни. Течение его профанной обыденности прерывалось сакральными промежутками праздников, которые предопределяли и контролировали сакральность годового цикла в целом, согласовывая бытие социума с ритмами Космоса. Их периодичность и аксиологическую ценность определял календарь. Праздник осознавался в традиционной культуре как особая, наделенная определенными характеристиками временная реальность, выпадающая из нормального времени и тесно связанная со временем мифическим, демиургическим.

В данной статье исследуются особенности архаического восприятия праздничного времени на материале украинских мифологических легенд о гончарах. Подобно представителям других архаических профессий – кузнецу, пастуху, – гончар наделялся в народном сознании особой способностью к общению со сверхъестественным. При рассмотрении темпоральных структур в легендах о гончарах сразу заметна их сконцентрированность вокруг опреде-

ленных сакральных временных точек, акцентирование установления сакральной даты. И в этом вся их уникальность. Главным моментом становится прорыв профанного времени, разворачивание календарного цикла, санкционированное высшими силами, происходящее на осенний Юрьев день (26 ноября).

В украинском фольклоре святой Юрий, считавшийся патронном гончаров, также является покровителем воинов, путешественников, охотников и диких зверей, прежде всего волков, которым он назначает добычу. Поэтому ни в коем случае нельзя было отбирать у зверя добычу, попавшую ему в зубы. Существовало немало повествований о том, как святой Юрий защищает интересы волков и волкодлаков. Каждый год в определенный праздничный день все волки собираются в лесу на большой поляне, где святой Юрий устраивает им суд, рассказывает каждому, в каких угожьях присутствующие должны жить и где добывать пищу. Разглашение волчьих тайн и подсматривание за ними каралось смертью. На Черниговщине были записаны три былички о людях, подслушавших, сидя на деревьях, распоряжения святого (только одна из них – для гончара – имела счастливый конец, а два других подслушателя по приказу святого были съедены волками). Вот что произошло с тем гончаром:

«Їхав один гончар з Ріпок, приїхав у долину, остановився, коли біжить сила вовків. Він бачить, що біда, і зліз на дуба. Потім того прийшов чоловік (а то був Єгорій святий).

– А злізь, – каже, – як тобі смерть, то й на дубі буде смерть. Злазь, нічого тобі не буде, лягай!

Той чоловік зліз і ліг. Він (св.Юрій) став їх розправлять: тому туди, тому туди, а дванадцять чоловіка [sic!] у двір до знахаря, кажучи:

– Коли він знахарь, то я луччий за його знахарь.

А в того знахаря та була саросня (сорок) коней. Так вони їх усіх до світа й виложили. А той чоловік устав уранці й поїхав» (Гринценко Б.Д., 1961, с. 9).

Осенний Юрьев день в народе считался волчьим праздником, его отмечали, чтобы волки не нападали на скот. Этот праздник, аналогичный осетинским волчьим празднествам Стыр Тутыр, отмечали в старину на Полесье и Гуцульщине. Крестьяне с вечера крепко закрывали конюшни, не ходили в лес и остерегались отправляться в дорогу, считая, что в этот день опасно встречаться со

зверями (Скуратовский В., 1994, с. 206; Токарев С.А., 1958, с. 46). На Ровенщине записана легенда, пов'язана з осенньою р'євським святом волків і гончаром, який хотів продати свої вироби:

«Якось один гончар вїз на ярмарок продавати свої вироби. Дорогою серед лїсу його застала нїч. З усіх боків чулося погрозливе виття вовків, котрі відзначали своє свято. Щоб урятувати себе і коня, він взяв глечик і погукав у нього різними голосами.

Але тут-як-тут з'явилося кілька вовків.

– Чого ти нас кликав? – запитав найстарший звір.

– Я вас не кликав, – відповів гончар, – я лишень звірів одганяв...

– Але ж ти не людським, а вовчим голосом кричав, – оскаржився вовк. – Пішли з нами!

Подорожньому нічого не лишилося, як підкоритися наказові.

Невдовзі він опинився серед лїсу на великій галявині, де горіло багаття і грїлися вовки. Серед них був і чоловік з довгою бородою.

Подорожнього також запросили до товариства.

– А тепер розкажуй, – звернувся до нього старець, – навіщо ти кликав моїх братів?

Чоловік розповів йому усе, як було. Тоді бородань мовив:

– Оскільки ти порушив наш спокій, то мусиш почастуватися вовчею їжею, щоб стати членом нашого товариства, – і, наклавши у миску конячого м'яса, подав гончарові.

Гончар почав відмовлятися, посилаючись на те, що він не їсть конини. Старець знову нагадав:

– Але ж ти порушив наш спокій, за що мусиш спокутувати. Коли ти відмовляєшся від нашого звичаю, то вовки з'їдять твого коня або тебе.

Чоловік бачачи безвихідь, почав слїзно проситися, що він бідний, має велику родину і малих дітей. Вовки порадилися і вирішили відпустити мандрівника, але коняку таки загризли. При цьому наказали горопасі, щоб він оповістив усіх людей, аби ті на Георгія ніколи не турбували вовків, бо то їхнє свято» (Скуратовский В., 1994, с. 206–207).

Старець – глава волчьего братства – это святой Юрий, который в украинских легендах выступает то воином на белом коне, еще молодым мужчиной, то седым дедом. Такую же двойственность исследователи отмечают и у его предшественника – языческого громовержца Перуна (Клейн Л.С., 1985, с. 121). Примечая-

тельно, что собрания волков происходят под дубом – священным деревом Перуна.

Причиной основания праздника является потребность в стабилизации и коррекции мироздания, преодоление дисгармонии в отношениях между миром людей и сверхъестественным, иным миром. Сделать это можно только во время, когда эти миры взаимопроницаемы, как в начале всего сущего, поэтому в сакральную эпоху первотворений закладываются соответствующие механизмы для будущего. Показан и прием воссоздания сакрального момента времени – жертвоприношение.

Как известно, жертва – это чаще всего животное, плоть которого действительно съедобна (Рене Ж., 2000, с. 322). Трапеза как священнодействие и еда как сакральный объект принадлежат к парадигматике традиционной украинской культуры, которая особенно четко проявляется в обрядности семейного и календарного циклов. Кушанье, которым святой Юрий угощает гончара, очень характерно. Древнеарийский культ коня привел к почти полному изъятию лошадиного мяса из пищевого рациона кельтов, германцев и славян до утверждения христианства и его иудейских табу. Сравните презрительное: *І турецький коноїд-паша, нехрещена душа...* («Иван Богун») (Думы, 1982, с. 107).

Вместе с тем конина не считалась нечистой, и на периоды жестокого голода пищевой запрет снимался. Об этом свидетельствуют летописные известия о великом князе Святославе Игоревиче и его воинах в Белобережье в 971 г. Опираясь на археологические данные, можно с уверенностью утверждать, что конина наряду со свиной и мясом крупного рогатого скота употреблялась в пищу носителями зарубинецкой культуры (III в. до н.э.), причисляющейся частью исследователей к раннеславянским (Артюх Л.Ф., 1977, с. 76). Есть конину запрещает Устав великого князя Ярослава (Н. Гальковский). Очевидно, это как-то связано с существовавшими у славян языческими ритуалами торжественного жертвоприношения коня, по поводу уничтожения которых «Житие Константина Муромского» XVI в. спрашивает: *«Где коня закалаюци?..»* (Мансикка В.Й., 2005, с. 218).

Среди островных кельтов конь – предмет многочисленных традиционных запретов, однако кандидат на королевский трон уподоблялся ими белоснежному коню, мясо которого он должен был съесть, чтобы вобрать в себе все его достоинства (Кардини Фр.,

1987, с. 77). Поедание конского мяса у кельтов было таинством (Маккалох Дж., 2004, с. 184). Нормандско-валлийский священник Гиральд Камбрийский в «Топографии Ирландии» (около 1185 г.) приводит данные, которые свидетельствуют о том, что этот обычай существовал в одном из северных королевств Ирландии до XII в. Речь идет о коронации ирландского короля в Тирконнеле (Ульстер), которой предшествовал обряд его символического рождения от белой кобылы. Поедание конины было существенным элементом ритуалов вхождения в должность индоевропейских священных правителей. Кроме того, конина была священным кушаньем на жертвенных пиршествах индоевропейских мужских союзов. Осенью мужские союзы отмечали праздник своего покровителя, на котором юношей посвящали в воины-волки. Так, у осетинов инициация (посвящения) молодых воинов связывалась с праздником Уастырджи – патрона воинов и волков – в ноябре, во время которого проводились разные военные игры и состязания (Чочиев А.Р., 1985, с. 67–73, 146–147). В древнеперсидском календаре (эламская и аккадская версия Бехістунская летопись) месяц, приходившийся на октябрь–ноябрь, звался Urkazana, т.е. месяц людей-волков (в эламской передаче *mar-ga-ša-na-iš*) (Иванов В.В., 1974, с. 407; Иванчик И.А., 1988, с. 43). В Авесте (Ясна XLIV, 8) заклание коня не случайно признается самым главным жертвоприношением (Кузьмина Е.Е., 1997, с. 99). Свидетели пиршеств прошлого – огромные скифско-сакские жертвенники и котлы – хранятся ныне в Эрмитаже, музеях Алма-Аты, Ташкента. В дни весеннего и осеннего праздника воинов в них варили мясо принесенного в жертву коня и съедали его, что должно было гарантировать всеобщее благополучие (Кузьмина Е.Е., 1977, с. 109).

В октябре, на осеннее равноденствие, приносили коня (*Equus October*) в жертву и римляне (Иванов В.В., 1969, с. 52; 1974, с. 107). У средневековых скандинавов, которые почитали коня не меньше, чем кельты, конина была культовым кушаньем на священных пиршествах бондов и конунга, которые устраивали «осенью, близко к зиме в Хладире» (Сага о Хаконе Добром, XVII–XVIII), а также на праздник Йоль (Коляду). Жертвоприношение коня стало ритуалом, который помогал поддерживать не только благоденствие государства, но также космический порядок, обновляя его. Когда конунг Хакон обратился в христианство, вожди заставили его поесть конского мяса и таким образом вернули его в веру предков. Когда

Олав Трюггвассон крестился, то, по легенде, Бог Один попробовал и с ним поступить так же. *«Рассказывают, что, когда Олав конунг гостил в Эгвальдснесе, однажды вечером туда пришел какой-то человек, старый и очень красноречивый. У него была шляпа с широкими полями и только один глаз. Он умел рассказывать обо всех странах. Он завел разговор с конунгом. Конунгу очень понравились его речи. Конунг спрашивал его о многих вещах, и гость всегда умел ответить на его вопросы, так что конунг засиделся с ним до позднего вечера [...].*

Так как была уже поздняя ночь, епископ напомнил конунгу, что пора ложиться спать. Конунг так и сделал. Но когда он разделся и лег в постель, гость сел на ступеньку у его ложа и еще долго разговаривал с конунгом. Конунгу все хотелось услышать еще что-нибудь. Тогда епископ сказал конунгу, что уже пора спать. И конунг заснул, а гость ушел.

Некоторое время спустя конунг проснулся и спросил, где гость, и велел позвать его. Но гостя нигде не нашли. На следующее утро конунг велит позвать повара и того, кто готовил питье, и спрашивает их, не приходил ли к ним какой-нибудь незнакомец. Те говорят, что, когда они собирались стряпать, подошел к ним какой-то человек и сказал, что больно плохое мясо варят они к конунгову столу. Затем он дал им два больших и жирных куска, и они сварили их вместе с другим мясом. Тогда конунг велел все это варево выбросить.

– Наверно, это был не человек, – сказал он, – это был, наверно, Один, в которого язычники долго верили. Но Одину не удастся перехитрить меня» (Сага об Олаве сыне Трюггви, LXIV) (Стурлусон С., 1980, с. 74–76).

Значит, достаточно съесть кусочек конского мяса, чтобы вернуться к язычеству. Характерно, что у германцев, как и у кельтов, латинян и славян, постоянно действовал запрет на употребление в пищу конины, который сохранился до XX в., например, в Британии, в виде чрезвычайно сильного к ней отвращения. Но этот запрет отменялся на ежегодном осеннем пиршестве (Грейвс Р., 1999, с. 445–446). В традиционных цивилизациях это обычный обряд. Первоначально все «нечистое» было священным (Стурлусон С., 1980, с. 523–524; Дуглас М., 2000, с. 29–33).

Принимая во внимание эти буйные пиры, продолжавшиеся до трех дней, христианская церковь запрещала крещеным сканди-

навам употреблять конину. Однако Ари Торгильсон сообщает в «Книге об исландцах» (VII), написанной во второй половине XI – первой половине XII в., что когда альтинг постановил принять христианство, то всем исландцам было позволено, как и раньше, есть конину на праздники и придерживаться других старинных обычаев (Гуревич А.Я., 1972, с. 172).

Свидетелем подобного ритуального пира на осеннем празднике, призванного утвердить последний как особую временную реальность, и становится гончар, случайно нарушивший покой волков. Ему предлагают причаститься жертвенного мяса и стать членом волчьего товарищества. Ритуально умирая через жертвоприношение и возрождаясь к жизни на качественно новом уровне, он должен был приобрести физические и мистические силы жертвы и преисполниться ими. Таким образом, гончару оказывают чрезвычайно большую честь, поскольку такие ритуалы в традиционных обществах были привилегией высших сословий. Ввиду этого присутствие гончара на ночном ритуальном пиршестве волков и предложение ему поучаствовать в обряде, исходящее от святого Юрия, особенно интересны. Исследователи считают, что гончары были причастны к комплексу Юрьевской обрядности, которая уходит корнями в языческие времена, возможно, в роли жрецов (Пошивайло О., 1993, с. 101–102).

Юрий явно благосклонен к гончарам, что вызвано демиургической природой гончарного ремесла, которое в древности у многих народов считалось священным. Даже когда гончар отказывается от предложенного ему конского мяса, то волки раздирают всего лишь его лошадь, а не его самого. В украинских мифологических легендах просматривается идея эквивалентности коня и человека как жертвенных существ, характерная для архаичной обрядности индоевропейцев: растерзание волками лошади гончара является альтернативой смерти ее хозяина. Аналогичное уподобление и замена характерны также для индоевропейского ритуала жертвоприношения коня, заменившего более древнее жертвоприношение человека (Токарев С.А., 1958, с. 98–99, 108–110; Кузьмина Е.Е., 1977, с. 38; Жирар Р., 2000, с. 42). Гончар становится свидетелем продемонстрированной силы сверхъестественного существа, опасной для его повседневного существования, однако развязка благополучная, ведь он является избранным, через которого чело-

вечеству дают понять, что хищники пребывают под особой опекой высших сил.

Мечь святого Юрия знахарю находит соответствия в расправе Одина над колдуном Митодином, посягнувшим на его власть, и узурпатором Оллером, описанных в «Деяниях данов» Саксона Грамматика (XII в.) (Дюмезиль Ж., 1986, с. 149–151; Миллер О., 1901, с. 533). Ситуация мести Одина тщеславному земному конунгу типична для Эдды (например, «Речей Гримнира») (Беовульф, 1975, с. 209–215). Зарезанных волками сорок коней знахаря, возможно, тоже следует рассматривать как мультиплицированную для усиления сакральности ашвамедху. Сцены терзания в мифах, фольклоре и древнем искусстве индоевропейцев могут трактоваться как изображение циклического изменения явлений природы, космогонического акта творения и возрождения через уничтожение. Хищник, терзающий копытное животное, является символом смерти во имя жизни. В животном мире происходит постоянный процесс самоуничтожения (в образе поедания) и самовозрождения жизни. Динамика насилия, то взаимного и пагубного, то единодушного и благодетельного, становится динамикой всей вселенной. Таким образом достигается гармония мироздания. Апофеоз этой идеи может приходиться на определенный календарный момент, особенно осенний. Это своеобразный эквивалент принесения животного в жертву ради поддержания существующего мироздания, который может иметь и астрономический подтекст (Кузьмина Е.Е., 1976, с. 70; 1977, с. 106–107; Рене Ж, 2000, с. 120). Существует также соответствие между оформленным в ритуале жертвоприношения кризисом и временными циклами. Жертва выступает завершением динамики насилия в ее целостности, а ключевые этапы ритуала сопровождает символика освобождения и очищения (Дюмезиль Дж., 1986, с. 138).

Такое циклическое время всегда присутствует в мировоззрении архаических, сельских, предцивилизационных культур. Субъектами создания сакрального пространства и времени выступают сверхъестественные сущности, Боги из иного, запредельного мира. Именно из этого мира прибывает на коне святой Юрий, который соответствует славянскому громовержцу Перуну и германскому богу Одину. Праздник как сакральный промежуток времени характеризовался запретом, полным либо частичным, на утилитарную, повседневную деятельность, в том числе и на хозяйственный труд.

На первый план выходили ценности символического порядка и ритуальные формы поведения. Ситуация временно-пространственного порубежья, которая реактуализировалась во время праздника, проявлялась в том, что в мире людей активизируется присутствие представителей другого, потустороннего мира, появляется возможность проявлений сверхъестественного.

Для мифологического сознания характерны признание негомогенности пространства и времени, большая важность их качественного аспекта, нежели количественного. Это одна из важнейших примет мифологического мышления. Качественность этих параметров допускает и, в свою очередь, определяет иерархию ценностей. Жертва – эффективный способ борьбы с деградацией космоса. Благополучие восстанавливается благодаря успешным приключениям героя в ином мире. Таким героем в украинских легендах является путешествующий со своими изделиями гончар, обособленный от общества, познавший связь между ритуальной смертью и воскресением, между возрождением мира и космогонией, и, наконец, между своей профессией и ее покровителем – святым Юрием. Это его инициация как жреца и чародея. В легенде гончар доносит до людей известие о религиозном запрете, восстанавливая прерванную или нарушенную коммуникацию между мирами, между людьми и высшими силами.

Библиографический список

Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія: (Історико-етнографічне дослідження). Київ, 1977.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975.

Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. I.

Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. М., 1999.

Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972.

Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000.

Думи: Историко-героїчний цикл. Київ, 1982.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Жиран Рене. Насилие и священное. М., 2000.

Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам (Ученые зап-ки Тартуского гос. ун-та). Тарту, 1969. Вып. 236.

Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – «конь»: (жертвоприношение коня и дерево asvattha в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Иванчик И.А. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. М., 1988. №5.

Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.

Клейн Л.С. Перун на Кавказе // Советская этнография. М., 1985. №6.

Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977.

Кузьмина Е.Е. Древнеиранские и переднеазиатские элементы в искусстве ираноязычных народов первой половины тысячелетия до н.э. // Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен: тез. докл. М., 1979.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.

Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. 1976. №3.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье: (история и культура). М., 1977.

Кузьмина Е.Е. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.

Маккаллох Джон. Религия древних кельтов. М., 2004.

Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005.

Миллер О. Илья Муромец и богатырство киевское: Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. СПб., 1869.

Пошивайло Олесь. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. Київ, 1993.

Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989.

Сага о Сверрире. М., 1988.

Скуратівський Василь. Вінець. Київ, 1994.

Стурлусон Снорри. Круг Земной. М., 1980.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1958.

Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985.