

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
<b>I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ</b>	
<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
<b>II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ</b>	
<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
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ</b> .....	369
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	370

**М.В. Егорочкин**

*Алтайский государственный университет, г. Барнаул*

## **ПОГРЕБАЛЬНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА У ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ\***

Бытование героического эпоса в среде тюрков Южной Сибири имеет достаточно сложную организацию. Последняя включает в себя целый комплекс традиционных представлений, непосредственно связанных с фигурой сказителя и сказительством как таковым. Сюда относятся легенды о призвании *кайчи* духом-хозяином *кая*, представление о генеалогической преемственности сказительского дара, собственно исполнение героического эпоса, а также его обрядово-магические функции, реализуемые преимущественно в ситуациях охотничьего промысла и на похоронах.

Цель настоящей работы заключается в рассмотрении погребального исполнения героического эпоса.

Как отмечает Т.М. Садалова (2008, с. 30): «...в комплексе всех магических мероприятий исполнение сказок, сказаний считалось особенно важным накануне похорон, на седьмой день и сороковой». При этом исполнение эпоса в структуре обрядов погребального цикла полностью соответствовало всем тем нормам и сопутствующим запретам, которые были характерны для *самостоятельного* сказывания богатырского эпоса, т.е. ситуации, когда исполнение героического эпоса представляло собой самоценное действие ритуального порядка. Сказитель исполнял эпос горловым пением – *каем*, аккомпанируя его игрой на музыкальном инструменте. В частности, в среде алтайских тюрков сказывание героического эпоса сопровождалось игрой на единствольной двухструнной щипковой лютне – алт., теленг. *топшуур, топчур* ~ кум. *топшубар* ~ телеут. *топшугур*. Шорцы при исполнении сказаний использовали *комус* ~ *комыс* – единствольную коробчатую лютню с двумя струнами. В хакасской традиции был распространен кыз., саг. *чатхан* ~ кач. *ядыган* – продолговатая коробчатая цитра в 6–8

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая»).

струн, с подвижными костяными подставками. Нередко тюркскими народами Южной Сибири, в особенности тувинцами, использовалась смычковая лютя – алт. *икили* ~ тув. *игил* ~ хак. *ых*.

Вместе с тем музыкальные инструменты, будучи генетически связанными с ритуалом и ритуальными инструментами, по всей видимости, имели различное семантическое содержание и, как следствие, обрядовое и магическое назначение. Так, согласно алтайской поговорке, записанной от И.Т. Тошпокова: «...если *топшур* (*шор*) играет, то добрые духи гор слушают, а если *икили* (*комус*) играет, то духи “нижнего мира” слушают» (Шейкин Ю.И., 2002, с. 143). При этом в соответствии с этнографическими материалами В.Я. Бутанаева, женщинам запрещалось исполнять героические сказания *хаем* и сопровождать сказ игрой на музыкальном инструменте. В противном случае они могли потерять детей, семью, здоровье и рисковали прожить печальную жизнь. В свою очередь, по хакасскому сказительскому поверью, если умирал близкий сказителю человек, то *хайджи* в течение года не должен был прикасаться к *чатхану* (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 38). Приведенные материалы говорят не только о магической функции *кая* и музыкального инструмента (которые при неверном использовании способны к призыванию духов, навлеканию беды и проч.), но также о разности обрядовых функций.

Как и при самостоятельном исполнении богатырских сказаний, погребальное сказывание эпоса совершалось в период с позднего вечера до рассвета. Слушателями являлись преимущественно домочадцы и родственники умершего, которым запрещалось не только прерывать сказителя, но и демонстрировать какие-либо признаки усталости (ср.: Шинжин И.Б., 1994; 1998). В свою очередь, сами сказители свидетельствуют не только о необходимости исполнения эпоса на похоронах, но и невозможности отказать приглашению родственников умершего человека. Согласно материалам В.Е. Майногашевой, *хайджи* И.В. Сыргашев, после того как его пригласили к телу покойного, «объяснил, что от таких приглашений *хайджи* отказать не может, что, по обычаю предков, в доме с усопшим человеком по ночам необходимо петь *алыптыг нымах*» (Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е., 1972, с. 56). Данная традиция до недавнего времени сохранялась также у шорцев (Функ Д.А., 2005, с. 371).

При этом у тюркских сказителей Южной Сибири существовали особые эпические тексты, предназначенные для погребально-

го исполнения. Каждый конкретный сказитель, или даже сказительская *линия, школа*, по всей видимости, располагала своим корпусом погребально-отмеченных текстов. Очевидно, что тексты, входящие в данный корпус, обладали определенными характеристиками, которые соответствовали ситуации похорон (ср.: Трояков П.А., 1969, с. 32).

«Для сказывания во время похоронных обрядов, – отмечает С.М. Орус-оол в своем предисловии к изданию тувинских сказаний, – лишь некоторые произведения эпоса считались подходящими. Известный сказитель Баазанай Тюлюш рассказывал эпос “Ара-Малчын-хан с тремя ханшами” и “Чадан-Ноян-хан”, а сказитель Сурунчап Тюлюш – эпос “Владеющая тремя мирами Саган-Дарийги”» (Орус-оол С.М., 1997, с. 16). По свидетельству хакасского *хайджи* М.К. Доброва, для траурного исполнения подбирались наиболее печальные и трагические сказания, в которых, несмотря на сложность эпических коллизий (на что косвенно указывают уже сами заглавия тувинских текстов), герой тем не менее становится победителем (Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е., 1972, с. 58). Вместе с тем, согласно данным В.Я. Бутанаева, при погребальном исполнении героического эпоса применялись определенные стили *кая* (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 37). В подтверждение этого исследователь обращает внимание на кирг. *кайым* ‘состязательная песня-импровизация по покойнику (*один начинает, другой подхватывает и продолжает*)’. Любопытно, что кирг. *кайым* также ‘хула, заглазная хула’, а *кыямат-кайым* ‘воскресение из мертвых’, ‘судный день’ (Киргизско-русский словарь, 1985, I, с. 324); ср. каз. *қайым* ‘состязательная песня-импровизация двух партнеров’, но также и ‘воскресение из мертвых’, ‘судный день’, ‘страшный суд’ (Казахско-русский словарь, 2001, с. 447).

При этом корпус погребальных фольклорных текстов, по всей вероятности, усваивался в период становления сказителя. Механизм преемственности в данном случае был подобен первичному усвоению эпического искусства и сказительских практик. В частности, согласно данным И.Б. Шинжина (1987, с. 8): «Обычно в детском возрасте будущие сказители старались чаще общаться с опытными певцами. Вместе с ними или близкими родственниками они совершали поездки в соседние поселения, в тайгу, на охоту, на целебные источники – *аржан-суу*. В этих поездках они не только осваивали репертуар старших, манеру их исполнения, но и знако-

мились с традиционными обрядами и ритуалами: жертвоприношениями на вершинах и перевалах гор, у целебных источников, осваивали охотничьи обряды, учились благопожеланиям, молитвам и т.д.» По сообщению Н.Ф. Катанова (2000, с. 453), в репертуаре хакасских сказителей, помимо «сказок и кроме слов, *передаваемых из рода в род*, есть стихи, есть и песни» (курсив. – М.Е.). С другой стороны, не менее возможно, что тексты погребального корпуса могли вырабатываться и самим *кайчи*, в ходе собственной сказительской практики.

Что касается причин погребального исполнения героического эпоса, то здесь существует ряд точек зрения. Сами носители традиции зачастую утверждают, что сказание помогает родственникам усопшего перенести горе утраты, а присутствующим оставаться бодрыми (*компенсаторная функция*). Тем более, что после возвращения с кладбища, войдя в юрту «...народ пьет вино и ест пищу. Одни уходят по домам, другие остаются здесь. Оставшись, сидят три ночи подряд до рассвета, не спавши» (Катанов Н.Ф., 2000, с. 488). Исполнение эпоса нередко также связывается с потребностями самой души умершего, которая еще не осознает своей смерти. Сказки и сказания в таком случае помогают покойному приблизиться к миру живых (*коммуникативная функция*). Зачастую погребальное исполнение эпоса связывается с необходимостью оберегать семью умершего от воздействия присутствующих злых духов (*защитная функция*). Однако согласно В.Е. Майногашевой, данные интерпретации являются недостаточными и не соответствуют действительному назначению исполнения героического эпоса на похоронах (Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е., 1972, с. 58).

Обратимся к рассмотрению ряда этнографических и фольклорных материалов с тем, чтобы уточнить представленные положения.

Так, согласно шорскому поверью, записанному Н.П. Дыренковой (здесь приводится перевод, выполненный Д.А. Функом): «Когда взрослый человек умрет, его *сүрүне* (одно из воплощений нематериального двойника человека) в течение нескольких дней вокруг своего дома ходит, не в силах отделиться (от него). После того, как человек умрет, в том доме в течение семи дней ночью огонь горит. Иногда старые люди, собравшись, заставляют *кайчы* кайларить. Когда родственники умершего днем и ночью, сожалея (о нем), ведут разговоры – *сүрүне* те разговоры все слышит. Иногда



ночью, когда в доме горит огонь, в окно заглядывая, дверной крючок шевелит. Одежду (шубу-обувь), которую носил, трясет (качает)» (Шорский фольклор, 1940, с. 335, №99; Функ Д.А., 2005, с. 371).

В хакасской поминальной практике приглашенный *хайджи* всю ночь исполнял героический эпос под аккомпанемент *чатхана*. Причем *сүне* (*сүрнү* ~ *сүрүн*) – душа покойного, которая еще полностью не отошла в мир мертвых, слушая эпос, садится на инструмент и подыгрывает сказителю, притягивая тем самым его *хай*. Если это происходит, то *хайджи* в процессе исполнения начинает терять голос. С целью оградить себя от негативного воздействия *сүне* сказитель наносит углем крестики у себя под горлом и на *чатхане*. В свою очередь, в качестве подарка сказителю на сороковой, последний день поминок отдавали что-нибудь из одежды покойного (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 177).

В представленных свидетельствах, к сожалению, констатируется лишь факт погребального исполнения героического эпоса, но не его обрядовые функции. Более подробные наблюдения в отношении последних мы находим в телеутских материалах А.В. Анохина (1928, с. 262): «В первые семь дней после смерти родственники покойного не гасят в доме огонь, а старые не спят, проводя время в разговорах, а также слушают сказки, приглашая для этого специального сказочника (*кайчы*). Все это делается для того, чтобы отогнать *үзүт'а*, который иногда с могилы приходит в дом». При этом *үзүт* может захватить с собой *жула* (т.е. душу-кут в момент ее выхода из тела, по существу двойника человека) кого-нибудь из них. Со временем же «*үзүт* – дух покойника постепенно забывается, как забывается и сам человек. С этим исчезает и его вредное влияние» (Анохин А.В., 1928, с. 265).

В материалах по алтайскому шаманизму А.В. Анохин (1924, с. 20) сообщает, что в *үзүт* обращается душа-*сүне* после того, как она отделится от тела. В соответствии с этнографическими наблюдениями Л.П. Потапова (1991, с. 55–56), *сүне* – это не душа в собственном смысле слова, но скорее двойник (нередко просто синоним *жула*), способный покидать тело живого или уже покойного человека. В свою очередь, попадая в *загробный мир* *үзүт* становится *көрмөс'ом*. «Участь *көрмөс'ов* – душ умерших в загробной жизни – бывает различная в зависимости от добрых и худых дел человек. Так, душа хорошего человека после смерти живет на земле – *пу järдä тужат*, пользуясь всеми благами земными. Земля, таким обра-

зом, делается ее раем, и пребывание на ней по смерти считается самым лучшим положением для души.

Душа порочного человека, наоборот, за свои дела наказывается тем, что лишается возможности оставаться на земле и идет в нижний мир к Эрлику – *отко парын-јат* (идет в огонь). Такая душа, с момента своего перехода в загробную жизнь, делается слугой Эрлика – *älči* (алт. *элчи* также ‘посланник’, т.е. душа становится посланником Эрлика. – М.Е.), приносит людям вред и болезни и старается увлечь кого-нибудь из родственников в его царство» (Анохин А.В., 1924, с. 21).

С другой стороны, согласно исследованию Н.А. Баскакова (1973, с. 111), *үзүт* «представляется алтайцами в виде вихря, порыва ветра, в котором материализуется душа злого человека, *djatan körmös*. *Üzüt* находятся в подземном царстве Эрлика и становятся его слугами».

В хакасской традиции образ *үзүт*, в связи с его негативной семантикой и воздействием на родственников умершего, зачастую сливается с образом *айна* – злыми духами, которые населяют *нижний* и *средний мир* (Бурнаков В.А., 2006, с. 73). Ср. с шорским поверьем: «Душа умершего (*сүрүне*) человека вместе с *айна*, съевшим ее, ходит» (Шорский фольклор, 1940, с. 331, №95). Однако, в отличие от алтайских представлений, под *үзүт* здесь понимается душа человека, которая, будучи проведенной шаманом в царство мертвых – *үзүт чир*, полностью отделилась от человека спустя год после смерти. Во время же самой смерти *хут* человека обращается в посмертную, черную душу – *харан (харазы)*. Последняя представляет собой своего рода черную часть души, *темный остаток*, являющийся причиной болезней (ср. *харан* ‘тиф’, ‘оспа’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 809), в отличие от *сүне (сүрнү ~ сүрүн)* – собственно покойной души, двойника умершего. По одним данным, именно *харан* оказавшись в царстве мертвых, и становится *үзүт’ом* (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 135), по другим, в *үзүт* после окончательного перехода в мир мертвых обращается *сүрнү ~ сүрүн* (Бурнаков В.А., 2006, с. 107–108). Подобные представления характерны для многих народов Сибири (см.: Мифология смерти, 2007).

Таким образом, *үзүт* в хакасской традиции соотносится в известной мере с *көрмös* алтайских верований, тогда как образ *үзүт* по представлению алтайцев, отчасти близок хакасскому образу

черной души-харан или же сүне (сүрнү ~ сүрүн). Здесь хак. *үзүт* ‘дух, душа умершего человека’, ‘злой дух’, ‘болячка на губах (выступающая от простуды, которая появляется от поцелуя духа умершего)’ (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 749); алт. *үзүт* ‘душа, дух умершего человека в виде ветра, воздуха, пара’, ‘материальное вещество души-сүне, видимо человеком и животным’, ‘привидение’ (Ойротско-русский словарь, 2005, с. 171). Данная многозначность *үзүт* зафиксирована также в словаре тюркских наречий В.В. Радлова (I/2, ст. 1898–1899), где *үзүт* ‘душа умершего, которая после смерти является в дом, где он жил; она производит шум в доме и может входить в тело, живущее в доме, и причинять боль’, ‘злой дух, дьявол’.

Семантическое тождество души умершего до и после ее перехода в мир мертвых нашло свое отражение в представлениях северных алтайцев. Так, согласно этнографическим данным Л.П. Потапова (1991, с. 31), северные телеуты и кумандинцы «различали *үзүтов* (т.е. покойников) до переселения их (после погребения) в землю *үзүтов* (*үзүт жәр*) и после переселения в *үзүт жәр*».

Ср. др.-тюрк. *özüt* ‘сущность, душа’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 395), в словаре С.Е. Малова (1951, с. 441) *üzüt* ‘душа’; при этом др.-тюрк. *öz* ‘сущность’, ‘жизнь’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 394); *özlüg* ‘живой’, возможно также ‘родственник’, ‘свойственник’ (Малов С.Е., 1951, с. 408). В свою очередь *özüt aşı* ‘духовная пища’ – название одного из религиозных праздников манихейцев, вид ритуальной трапезы (Древнетюркский словарь, 1969, с. 675), где *aş* ‘еда, пища’, ‘пир, угощение, званый обед’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 61). Однако, комментируя употребление *özüt* в уйгурском переводе манихейского текста «Хуастванифт», В.В. Радлов отмечает: «*özüt* ‘оторванное’ (das Abgerisene), так на Алтае и Абакане зовется душа, отделившаяся после смерти от тела и продолжающая существовать самостоятельно, которую шаман должен проводить в царство мертвых, так как в противном случае она захватит с собой еще и других членов семьи» (Chuastuanit, 1909, s. 24). При этом *özüt* ~ *üzüt* восходит к общетюркской основе *uz-* / *üz-* ‘рвать’, ‘разрывать’, ‘обрывать’, ‘отрывать’, *перен.* ‘говорить отрывисто’, ‘отнимать от груди’; ‘сдирать’; ‘угнетать’, ‘стеснять’; ‘ломать’, ‘уничтожать’, ‘терять’ (Баскаков Н.А., 1973, с. 111; Севортян Э.В., 1974, с. 621–622). Э.В. Севортян, ссылаясь на С.Е. Малова (1951, с. 441), указывает на *üz buz*

‘разрушение’, ‘порча’, ‘препоны’, ‘преграды’. В свою очередь от указанной основы образуются следующие филиации хак. *үзiк* ‘часть’, ‘кусок’, ‘отрывок’ (разг. *үзiк-чарых* ‘старье’, ‘тряпье’, ‘обтрепанный’) (Хакасско-русский словарь, 2006, с. 747); каз. *үзiк* ‘обрывок’ (Казахско-русский словарь, 2001, с. 906); алт. *үзүк* ‘обрывок’, *үзүм* ‘кусочек’ (Ойротско-русский словарь, 2005, с. 171); кирг. *үзүм* ‘кусочек’ (Киргизско-русский словарь, 1985, II, с. 318).

Так или иначе, приведенные материалы свидетельствуют в пользу того, что исполнение героического эпоса в среде тюрков Южной Сибири входило в цикл погребальных обрядов, обращенных к душе умершего человека, которая еще не перешла окончательно в *нижний мир*, но при этом окончательно потеряла связь с покойным. По этой причине, все еще памятуя о своей жизни, покойник навещает родственников и тем самым причиняет им вред.

Существовал ряд погребальных запретов, непосредственно связанных с воздействием души умершего. Так, например, возвращаясь с кладбища, телеуты никогда не оборачивались назад. При этом, возвращаясь, каждый трижды бросал наотмашь любой из попавшихся на глаза предметов (Анохин А.В., 1928, с. 262). Сам помин, как уже отчасти упоминалось в этнографических свидетельствах, требовал от родственников и участников нарочитой жизненной активности и непрерывного бодрствования (Садалова Т.М., 2008, с. 29). Согласно наблюдениям Н.Ф. Катанова (2000, с. 488): «Если кто заснет, то будят его, чтобы не пришла душа умершего и не стала ходить по спящему». Более того, в хакасской традиции, домочадцы того дома, где случилась смерть, в течение сорока дней не должны были заходить в другие дома. По истечении же сорока дней запрещалось ходить на кладбище, дабы не подкладывать *новой тропинки* к мертвым (Бурнаков В.А., 2006, с. 74; 2007). Таким образом, мы видим, что не только ближайшие родственники умершего, но и социальная группа в целом старалась оградить себя от негативного воздействия покойника.

Возвращаясь к реконструкциям семантики погребального исполнения героического эпоса, необходимо отметить, что среди фольклористов существуют различные точки зрения. Так, в частности В.Е. Майногашева приходит к выводу, что исполнение героического эпоса адресуется самой душе умершего с тем, чтобы ее задобрить. В свою очередь душа «со временем уходит в потусторонний мир удовлетворенной, после, становясь *үзүтом*, частью демо-

нического мира, не мстит живым людям» (Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е., 1972, с. 60; см также: Бурнаков В.А., 2007, с. 190–191). Любопытно, что в современной сказительской традиции Хакасии погребальное исполнение героического эпоса связывается с необходимостью утешения души покойного (см.: Van Deusen К., 1999; Функ Д.А., 2005, с. 372). При этом в соответствии с позицией Т.М. Садаловой (2008, с. 29–30), исполнение сказок и сказаний на похоронах, в первую очередь, связано с необходимостью оградить родственников умершего от воздействия нечистой силы, что как раз и указывает на магическую функцию исполнения.

По существу, ни одна из представленных точек зрения не противоречит остальным. Так, в частности, согласно мысли А. ван Геннепа: «В период траура живые и умершие составляют собой особое сообщество, которое находится между миром живых, с одной стороны, и миром мертвых – с другой». Несколько выше автор замечает: «В некоторых случаях этот промежуточный период для живых повторяет смысл промежуточного периода для мертвых, прекращение первого совпадает иногда с прекращением второго, т.е. с включением умершего в мир мертвых» (Геннеп А., 2002, с. 135). Представляется, что данные положения применимы также к содержанию погребального цикла у тюрков Южной Сибири.

Таким образом, можно предположить, что исполнение героического эпоса органично связано с погребальной ситуацией в целом. С одной стороны, сказание адресовано душе умершего, оно помогает ей справиться с состоянием *между*, вернее, с переходом из *мира живых* в *мир мертвых*. С другой стороны, социальная группа, в частности родственники покойного, также находясь в положении *между* (букв. *на границе между мирами*), а потому соприкасаясь с *иным миром*, вынуждены оберегать, ограждать себя от его воздействия. Именно на это направлены не только все сопутствующие похоронному циклу запреты, но также и погребальное исполнение героического эпоса. Последний зачастую не просто повествует о *смерти* и *воскресении* героя (а с ним, по сути, и социальной группы в целом), но и о его победе над существами *нижнего мира*.

### Библиографический список

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг., по поручению Русского

Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сб. МАЭ. 1924. Т. IV, вып. 2.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сб. МАЭ, 1929. Т. VIII.

Баскаков Н.А. Душа в верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. №5.

Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.

Бурнаков В.А. Традиционная похоронная обрядность у хакасов // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. I.

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.

Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.

Древнетюркский словарь. Л., 1969.

Казахско-русский словарь / под. ред. Р.Г. Сыздыковой, К.Ш. Хусаин. Алматы, 2002.

Катанов Н.Ф. Избранные научные труды: тексты хакасского фольклора и этнографии. Абакан, 2000.

Киргизско-русский словарь / сост. К.К. Юдахин. Фрунзе, 1985. Т. I–II.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951.

Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007.

Ойротско-русский словарь / сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова. Горно-Алтайск, 2005.

Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания / сказители Ч.-Х.Ч. Ооржак, М.Н. Ооржак. Новосибирск, 1997.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893–1911. Т. I–IV.

Садалова Т.М. Ритуально-магические функции алтайской сказки в обрядовой системе сибирских тюрков // Вестник ТГУ. 2008. №313.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.

Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // СЭ. 1969. №2.

Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.

Хакасско-русский словарь / под ред. О.В. Субраковой. Новосибирск, 2006.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002.

Шинжин И.Б. Сказитель А.Г. Калкин. Горно-Алтайск, 1987.

Шинжин И.Б. Элементы нарушения запрета и табу в героическом эпосе алтайцев // Археология и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994.

Шинжин И.Б. Общее и особенное в исполнительском искусстве тюркоязычных сказителей // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. II.

Шорский фольклор / зап. Н.П. Дыренкова. М.; Л., 1940.

Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer / Hrsg. und übers. von W. Radloff. St.Petersburg, 1909.

Van Deusen K. Epic Singing in Khakassia // В.С. Folklore. 1999. №2.

**А.Ш. Кожобекова**

*Кыргызско-Российский (Славянский) университет  
им. Б.Н. Ельцина, г. Бишкек*

**СПЕЦИФИКА ПРОСТРАНСТВЕННО-  
ВРЕМЕННОГО МИФОЭПИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА  
ПУТИ У КИРГИЗСКИХ НОМАДОВ  
(на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)**

Жизнь кочевника реализуется через прохождение и постижение пространственного мира, т.е. определение своего места и предназначения в нем как в духовной обители, что находит отражение в мифоэпических произведениях. Эпический период помещается между космогонической эпохой и историческим временем, в силу чего мифоэпическая реальность является своеобразным мостом между двумя пространствами. Для мифоэпического сознания, наряду с пространственно-временной реальностью, существует пространственно-временная реальность сакрального, заключенная в рамки повествовательного жанра (эпоса).

В частности, в малом кыргызском эпосе «Кожожаш» сакральное пространство, в котором обитает Сур-эчки и куда направляется главный герой Кожожаш, граница с профанным пространством.