

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

Бернштам А.Н. Наскальные изображения Саймалы Таш // СЭ. 1952. №2.

Кляшторный С.Г. Представления древних тюрков о пространстве. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1975.

Рынди́н М.В. Киргизский национальный узор. Л.; 1948.

Сказание об охотнике Коджоджаше. Киргизский эпос. Фрунзе, 1958.

Таджиева Г. В гармонии с природой/ Вопросы экологии, охраны природы в устном народном творчестве // Вестник времени. 1990. №2.

Тишков В.А. Восприятие времени // Этнографическое обозрение. 2002. №3.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

А.А. Конунов

*ГНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»,
г. Горно-Алтайск*

ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА ГОР В АЛТАЙСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Культ гор – весьма древнее и распространенное явление, например, культ горы Олимпа в Греции, Синая – у палестинских евреев, Гималаев – в Индии. Поклонение священным горам было известно с давних времен и у народов восточной части Центральной Азии, например, у древних тюрков гора Бодын-инли, упоминаемая в «Сокровенном сказании» монголов знаменитая гора Бурханхалдун, которая спасла от врагов самого Чингисхана.

К культу гор также следует отнести сохранившийся до наших дней древнейший обычай, распространенный в Монголии, Тибете и на Алтае, сооружать на вершинах гор, на горных перевалах и переходах каменные насыпи в честь горы или ее «хозяйина», т.е. горного духа, путем бросания камня каждым прохожим. Такие каменные насыпи известны под названием «обоо». У алтайцев каждый проходящий или проезжавший мимо «обоо» обязательно бросал камень в общую кучу или, если при себе нет ритуальной ленточки «талама», вырывал из гривы лошади пучок волос и привязывал его к кустику, деревцу или хворостине, находящейся около «обоо», в

честь горного духа. Этот обычай сохранился на Алтае до сих пор. Чтобы не растревожить «Хозяина» горы на горных перевалах запрещается кричать, даже громко разговаривать, петь песни и т.д. Обряд повязывания жертвенных ленточек на перевалах проводится большей частью алтайцев, придерживающихся традиций. Ленточки (чаще всего это просто полоски ткани светлых тонов шириной 2–3 см и длиной от 50 см до 1 м) или волоски из лошадиной гривы необходимо привязывать к стройным, развесистым деревьям. Практически на каждом перевале, возле переправ через реки, возле целебных ручьев имеются такие деревья или каменные насыпи (обоо), у которых останавливаются путники.

Раньше культовые действия, связанные с почитанием горы, сосредоточивались в основном в руках шамана. Если обычный народ, в основном мужчины-охотники, простейшие обряды совершали сами, то более сложные моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя рода (*сθθж*). В верованиях многих тюркоязычных народов почитаемая гора является почетным членом рода и отождествляется с его покровителем, защитником, предводителем. Для определенной родовой горы специально совершали моление при обряде поклонения почитаемому духу – Хозяину. Родовые горы, выступающие в образе «хозяев» гор, рисуется алтайцами довольно точно и подробно. Об этом говорят многочисленные охотничьи легенды у алтайцев. Здесь хозяева гор выступают в образе людей – мужчин и женщин, старых и молодых. В алтайском героическом эпосе вся природа также одушевлена. Горы, реки, озера, деревья имеют свою душу, вернее, в них обитает особый дух – божество, говорящее на человеческом языке.

Кульг гор является неизменным устойчивым элементом эпических произведений многих южно-сибирских народов, к которым также относятся и алтайцы. В алтайских героических эпосах «в плане символической насыщенности в особенности надо отметить гору. Так, многие богатыри произошли от духа горы или отец у них – гора, а мать – озеро» (Ойношев В.П., 2006, с. 144) или река (*талай*). Например:

Кара тайканы атам теген	Черную тайгу отцом называя,
Кату фарды энем теген	Отвесный яр [реки] матерью называя...

(Памятники фольклора..., 1997, с. 86)

В сказании «Кан-Алтын» Т.А. Чачиякова, С. Савдина происхождение богатыря также навеяно мифологическими представлениями:

Петкен-чыккан алтайы –	Его алтаем, где он появился-родился.
Алтын талалу	Была с шестью сторонами
Ак Сөмер-тайка адалу эмтир.	Ак Сюмер-гора – его отец,
Алты коолду	С шестью заливами
Ак Сет-көп энеле эмтир.	Ак Сют-озеро – его мать.

(Памятники фольклора..., 1997, с. 300)

В сказании А.Г. Калкина «Маадай-Кара» герой создан духом горы, а его сын Когутей-Мерген зачат от духа горы.

Ай алтына арта тешкен	Под луной дугой протянувшуюся
Ала тайга адам деген,	Пегую гору отцом называет,
Кен алдына томро тешкен	Под солнцем [вдоль долины] стоящую
Курев тайга энем деген.	Бурую гору матерью называет.

(Маадай-Кара, 1973, с. 68)

То, что происхождение многих героев в эпосе связывается с горой-прародительницей, видимо, есть результат эпической трансформации культа гор. Испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами, гротами, алтайские сказители, как и творцы алтайского фольклора в целом, естественно, не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы.

В алтайских героических сказаниях у богатыря-каана имеется своя родовая гора, где он охотится, за границей которой чужая земля. В героическом сказании Кан-Кюлер богатырь выезжает на охоту к своей родовой горе Дьес Межелик-тайга: «Ближе подъехав к горе, / Шапку снял, / Поклонился своей горе, / Дважды объехал гору, / Ничего не нашел. // Хребты и ложбины перевалил, / Ничего, чтоб взять, не нашел. // Теперь только увидел, / Что какой-то другой каан, / Всех птиц и зверей перестреляв, уехал» («Тайгазына фууктап келип / Бөрөгизин чечип ийди / Тайгазына бажыр ийди // Анау ары тайгазыны / Эдегизин эки эбирди / Эш-немее тапады // Аргаа-кобызын ажып ийди / Алар немее тапады // Эмди көрөп турар болзо / Кандый да каан / Тайгазыны авы кужын кырала / Өөрө бертир») (Баскаков Н.А., 1965, с. 156). После этого между двумя каанами начинается военный конфликт из-за нарушения границ территории. Все это является эпической обработкой культа горы, широко распространенного среди алтайцев. Следовательно, культ родовых гор у алтайцев явился фантастическим отражением реально существовавшей общинно-родовой собственности на территорию. Родовая собственность на охотничью территорию являлась

основой экономической связи членов рода, которая настолько сильно пропитывала сознание членов рода, что род свое существование неразрывно связывал с определенными родовыми горами, отождествляя их с мифическими предками.

В сказании «Кан-Алтын» С. Савдина интересен эпизод игры Кан-Алтына на *шоорах* (дудка из борщевика) во время пребывания на родовой горе: богатырь сначала поднимается на вершину невысокой горы и там играет на серебряном *шооре*, звуки *шоора* раздаются во владениях шести каанов и в Нижнем мире. Богатырь оглядывает свой алтай, убеждается, что народ его благоденствует, скот его мирно пасется. Затем богатырь поднимается на вершину высокой горы, играет на золотом *шооре*, звуки *шоора* раздаются в семи сторонах Алтая, на землях семидесяти каанов и в нижнем мире. Богатырь оглядывает свой алтай – народ его благоденствует, скот его мирно пасется. «В этом сказании все содержание сосредоточено на основном конфликте: борьба за обладание чудесными музыкальными инструментами – серебряным и золотым шоорами. Здесь шоор выполняет охранительную функцию по отношению к Кан-Алтыну. Также шоор имеет сверхъестественные свойства – воскресить давно умершего человека, оживить погибших зверей и птиц. Кроме того, эти шооры могут уничтожить тех, от кого исходит зло» (Казагачева З.С., 2002, с. 110–111). Здесь мы видим тесную связь чудесных музыкальных инструментов с родовой горой. Кан-Алтын играет на шоорах только на родовых горах и сверхъестественные свойства шооров проявляются только там.

В ряде героических сказаний алтайцев в родовой горе хранится наследство богатырей: доспехи, оружие и конское снаряжение, ждущие своего часа внутри горы. Новое поколение богатырей может найти вход хранилища в горе только по достижении физической и социальной зрелости. В сказании Кан-Тутай Н. Улагашева, юноша, «...когда Сюмер-Улан гору трижды объехал, / На основании скалы увидел место наподобие двери, // Когда, ногами пиная, открыл, / Внутри скалы оказывается, как внутри юрты. / Все блестит-сверкает, // Всякая мужская одежда, [доспехи], / Любого вида пики-мечи, [оружие]. / Все в целом есть оказывается». («Сюмер-Улан тайганы эч айландыра фортуп келзе / Кайа таштыв тэзінде эжик айаанду неме билдирет // Оны тееп туруп ачып ийзе / Оны ичи айыл ошкуш эмтир // Мызылдап турат бастыра // Эр кижинив не ле кийими / Кандый ла елди-фыда, аттыв фепсели / Ончо бэткел

бар эмтир») (Маадай-Кара, 1973, с. 5). По словам И.Л. Кызласова (1982а, с. 90), «изменение представления о благосостоянии, в которых идея обеспеченности пищей перестает главенствовать безраздельно, вероятно, приводит к восприятию священной горы и как средоточия всего принадлежащего роду имущества. Таким образом, родовая гора предстает средоточием и биологических, и экономических потенций коллектива».

Интересен и другой сюжет, получивший самостоятельное развитие – на родовой горе в пещере прячутся от опасности и вырастают богатырские дети. В героическом сказании Н. Улагашева «Бойдов-Көкшин» Ак-Каан в пещере прячет своего сына и дочь от прожорливого Дьелбегена.

Эки балазын кучактады,
Ак-тайганы ары фанында
Кара куйга алып келди.
«Амыр болзо мында фадып,
Эмеш фаанайла чыгыгар».

Двоих своих детей на руки взял,
На ту сторону Ак-тайги
В черную пещеру унес.
«Если все будет спокойно, здесь живя,
Немного подросши, выходите».

(Баскаков Н.А., 1965, с. 105)

Здесь связь пещеры (родовой горы) с идеей сохранения рода очевидна. Также в ряде сказаний в скале прячут погибшего богатыря, пока не найдут оживляющее снадобье. Например, в сказании «Алтай-Буучай» А. Калкина интересна сцена оживления сына богатыря небесной девой «Алтын-Дьюстук»: Алтын-Дьюстук поднимается на родовую гору, подходит к скале, принявшей мальчика, и произносит традиционное в алтайских сказаниях заклинание. «Открывающаяся моя скала, откройся. / Единственного сына возьму! // Раздвигающаяся моя скала, раздвинься. / Душу его спасу!» («Дарт кайам, фарыл бер / җавыс балам алайын! // Кыпту кайам, кыпталып бер / Кызыл тынын алайын!») (Суразаков С.С., 1985, с. 129). Скала раздвигается, и мальчик скатывается к Алтын-Дьюстук. Она оживляет его.

Распространенной темой алтайского эпоса является изображение «пещерной жизни» героя в родовой горе. В сказании Н. Улагашева «Ак-Тайчы» подземный владыка Эрлик выступает выкрывателем душ детей богатыря Ак-Беке, отчего у богатыря постоянно умирали дети. Когда родился последний сын, он поехал на охоту. На него нападает Белый Волк (Ак Бөрө) и принуждает согласиться отдать ему младенца. Белый Волк уносит младенца в пе-

щеру на родовой горе и воспитывает. «Такие сюжеты, повествующие о роли пещеры в сохранении погибающего рода, тесно связаны с идеей о горе-покровительнице рода. Данная здесь связь не только с пещерой на родовой горе, но и с волком не случайна. Насколько известно, сюжет спасения детей волчицей обычно объясняется как пережиток тотемических взглядов той или иной группы народов, в которых волк играл роль первопредка» (Кызласов И.Л., 1982б, с. 91). В данном сказании ярко проявляется тесная связь одного из персонажей алтайского героического эпоса, символизирующего хозяина родовой горы и покровителя богатырского рода, с образом волка.

Встречи с хозяевами горы могут быть и неприятны, но обычно заканчиваются благодеянием для главного героя. В любом случае герой приглашается в жилище внутри горы, всегда находит и получает там богатство или волшебные предметы, приносящие удачу и достаток. Иной раз находит там и суженую. Например, в сказании Н. Улагашева «Өскөс-Уул» сирота попадает в пещеру на высокой горе, где живут волки, уведшие его единственного коня. Они предлагают ему за коня богатые дары, но сирота, по совету чудесной помощницы-птички, просит подарить щенка. Дома щенок оборачивается красавицей и становится его женой. С ней приходит и богатство.

Таким образом, имеющиеся в героическом эпосе алтайцев данные позволяют сказать, что их древние предки имели развитые и очень сложные представления о родовой горе как источнике происхождения рода, центре, концентрирующем все его биологические и экономические потенциалы. Культ гор является и остается одним из центральных элементов в алтайском героическом эпосе.

Библиографический список

Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект черневых татар (туба киж): тексты и переводы. М., 1965.

Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»: аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, 2002.

Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. М., 1982. №2.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.

Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск, 2006.

Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Новосибирск, 1997. Т. 15.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985.

ФМ №129. Фольклорные материалы, архив НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (сказ. «Кан-Тутай»). Горно-Алтайск.

Н.С. Новрузова

Бакинский славянский университет

МИССИЯ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В ЭПИЧЕСКОМ ПАМЯТНИКЕ ОГУЗСКИХ ТЮРКОВ «ДЕДЕ КОРГУД»

Эпос «Деде Коргуд» входит в сокровищницу культурного наследия всех тюркских народов, что обусловило значимость его исследований как памятника языка, истории, обычаев, земли огузских тюрков: «Для азербайджанцев, туркменов и турков эпические повествования являются художественным описанием исторического прошлого этих народов» (Жирмундский В.Ш., 1974, с. 519). Так как эпос был создан на Кавказе, то отражает в себе духовные ценности, национально-этнические характеристики живущих здесь тюрков (Бартольд В.В., 1968, с. 475).

Основателями фундаментального коргудоведения являются такие известные тюркологи, как Ф. Керпюлю, М. Эрген, О. Шаиг, В. Бартольд, Э. Росси, А. Кононов, Х. Кероглу, А. Моргулан, А. Шмидт, Э. Эрджиласун, М. Кирзеоглу, С. Сакаоглу, О. Серткая, С. Ибраев, Т. Малули. В Азербайджане коргудоведение основали А. Абид, Б. Чобанзаде, М. Алекберли, их преемниками были Х. Араслы, А. Демирчизаде, А. Султанлы, М. Техмасиб. Эпос «Деде Коргуд» больше всего изучался с точки зрения текстологии, лингвистики, истории, и, таким образом, филологи и историки продолжали начатый предшественниками путь, развивая предложенные ими идеи.

В последующие годы знаковыми исследованиями языка эпоса как в азербайджанском языкознании, так и в тюркологии стали работы С. Ализаде (2001), Ф. Зейналова (1976, 1988), Х. Кероглу (1999), Т. Гаджиева (1999), К. Абдуллаева (1999, 2009). Эпос стал приоритетным полем научного исследования среднеазиатских коргудоведов А. Рахманова, С. Турала, Н. Эсенмурадова, Ш. Ибраева (Казахстан), Эр. Кажибекова (Казахстан), С. Гаибова (Кыргызстан), А. Ашырова (Туркменистан) и др. «Деде Коргуд» увековечивает