

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
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**

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

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

Ответственный редактор:
кандидат 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 исторических наук *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. 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

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв.	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников)	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе»	112
<i>К. Петросянс</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам)	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад?	125

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгенья и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая..... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

<i>В.В. Уиницкий</i>	
Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Тргэри (обряд вселения духа кровожадности в воина).....	252
<i>Н.И. Шутова</i>	
Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i>	
Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы	272
III. Религия и политика в государствах Центральной Азии	
<i>А.С. Жанбосинова</i>	
Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в.	279
<i>Р.В. Новожеев</i>	
Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i>	
Конфессиональная политика Казахстана	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i>	
Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i>	
Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.)	312
<i>М.Ш. Шарифов</i>	
Восточная идеократическая государственность.....	317
Список сокращений	324
Сведения об авторах	325

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974. 199 с.

Славнин В.Д. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории / В.Д. Славнин, Л.И. Шерстова // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 5–124.

Д.А. Николаева

*ФГОУ ВПО Восточно-Сибирская государственная академия
культуры и искусств, г. Улан-Удэ*

АРХЕТИПЫ ЖЕНСКОГО КУЛЬТА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЬЯ

Выявляя следы функционирования женского культа у бурят Предбайкалья (западные буряты), мы предлагаем обратить внимание не только на следы древнего архетипа женского культа, но и на типологическое различие, которое проявляется в традиционной культуре в качестве реликтов. Речь идет о божестве *Умай*, богини женского земного начала и плодородия, получившей самое широкое распространение у тюрко- и монголоязычных народов. Трудность выявления структуры и функций данного культа у бурят определяется их сложным этно- и культурогенезом, а также несистемностью и отрывочностью имеющихся материалов. Поэтому задача данной публикации – выявление структуры женского культа с выделением локальной субэтнической специфики.

По мнению Т.Д. Скрынниковой, в традиционной культуре бурят имеет место два разных божества с одинаковым именем, что было обусловлено наличием двух типов культур: южно-западноазиатского, где отмечается *триада божеств* (индоиранское единство *Небо, Земля и Солнце*) и восточноазиатского, где верховными божествами являются *Небо и Земля*. Наличие двух типов является не случайным фактором, а определяется, как уже говорилось, сложным этно- и культурогенезом, связанным с типологически разными группами Евразии: прежде всего с монголоидами на востоке и европеоидами на западе. Сложный этнический состав обуславливается тем, что формирование народов алтайской языковой семьи происходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой китайской стены до Балкан), где на протяжении не только веков, но и тысячелетий, наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии (Скрынникова Т.Д., 1998, с. 27).

Рассматривая первый тип божества, мы согласно гипотезе Т.Д. Скрынниковой, отмечаем, что аборигенное, более древнее население Центральной и Восточной Азии на раннем этапе знало только культ Земли (*Этуген-эхе*). В западнобурятской культуре сохранился обряд почитания богини земли *Этуген*. Г.Р. Галданова, описывая его, выделяет тему перерождения через омоложение участников обряда, призванного усилить

плодотворящие силы и распространить их на людей и природу: «Моление совершалось только женщинами, даже мальчики не имели права проходить на территорию, где отправлялся обряд. Моление богине Итуге (Этуген) сопровождалось ритуалом украшения женщин цветами черемухи, женщины обнажали груди и просили Небо – Хүхэ тэнгри «омолодить их, дать полноту и молочность грудям». Считалось, что богиня Итуге заботилась не только о людях, но и о деревьях, животных и птицах. Верили, что она дает «белой кобылице белоснежного жеребенка, черной вороне – крикливого вороненка, зеленой черемухе – сладкую черемушину... Следует отметить, что в качестве плодородящего женского чрева данный культ выступал в образе великого непersonифицированного божества» (Галданова Г.Р., 1987, с. 36).

Как правило, для картины мира тюрко- и монголоязычных народов богиня *Умай* рассматривается как богиня Земли и одновременно материнская утроба. Н.Б. Дашиева, анализируя традиционную форму обращения к Земле и Воде, с которой начиналось призывание на *тайлгане* (моление) *Уг-дайдын*, полагает, что в прошлом, вероятно, это был *тайлган* Земли-Воды, выступавшей в образе всеобщего рождающего начала – Матери всего сущего. «Надо полагать, – пишет исследователь, – что культ Земли-Воды существовал у предков бурят с глубокой древности. Постепенно на эту архаичную основу напластовались более поздние верования как культ духов-хозяев отдельных местностей, родовых гор, духов-предков рода» (Дашиева Н.Б., 2001, с. 20).

Прямым следствием культового отношения к Земле-матери является поклонение пещерам (ввиду их ассоциаций с женским детородным органом), выполняющим функции вместилища душ детей. Пещеры тоже носили название *эхын умай* (материнское лоно). Об уровне их сакральности говорит тот факт, что буряты тщательно скрывали место нахождения данных объектов от посторонних глаз. Культ этих пещер является своего рода иллюстрацией существовавшего господства женщины, когда древние люди проводили ритуалы в честь матери-прародительницы. До нашего времени сохранилась функция испрашивания у пещеры *сульдэ* (жизненная субстанция, душа) ребенка. Современные бездетные женщины посещают культовое место *Алхана*, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами. Здесь они влезают в маленькую пещеру «*Умай*» и стремятся отщипить кусочек камня – душу или зародыш будущего ребенка.

С распространением ламаизма рассматриваемые пещеры стали считаться средоточием женской нечистой силы. Как пишет Г.Р. Галданова (1987, с. 38), ламы объявили, пещеру *шүдхэр эмын бэлэг* – «половым органом самки шүдхэр». Как видим, несмотря на идейное переосмысление культа, сущность и функции его остались прежними – порождающее начало.

В западнобурятской культуре сохранился и мотив петрогенеза, в котором задействован другой природный объект, выступающий также в значении женского детородного органа – *береговая расщелина*. В этногоническом мифе прародителями *Эхирита* (основатель одного из бурятских родов) были отец Пестрый налим и *мать Береговая расщелина*. Представление о происхождении предка из пещеры (в данном случае *береговой расщелины*) является вполне архетипичным явлением. «С образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства (иногда по дереву) через пещеру» (Топоров В.Н., 1982, с. 311).

Следующим следствием культа Земли, по мнению Г.Р. Галдановой, является почитание тайги/дерева, которое также выступает в качестве женского начала с функцией надления благодати. Так, божество тайги предстает в образе женщины-матери – «мать Манахан – хозяйка диких животных». Более того, почитание этого культа явилось причиной возникновения «женских» божеств тайги «*муу шубун*» (плохие птицы) (Галданова Г.Р., 1987, с. 38, 39), которые обладают всеми признаками духов: обитание в тайге или в лесу, оборотничество, борьба с охотником (в случае своего поражения, обогащение охотника), повышенная сексуальность и т.д. Актуальным был также культ дерева, которое было связано с *сульдэ* и судьбой человека.

Не менее известен факт почитания священных родовых гор с мужскими персоналиями: *Барагхаан*, *Бурэн хаан*, *Шалсана*, *Хан-Шаргай нойон*, *Буха-нойон* и др. Эти горы встречаются на территории Забайкалья и Предбайкалья. Существуют сакральные комплексы, где имеются и мужское и женское начала (*Алханай*). Однако актуальными остаются и священные горы с женскими божествами. Духи этих гор представлены в образе бабушек (*төөдэй*), которые встречаются только у бурят, проживающих на территории Иркутской области, в частности *Хэрмэн төөдэй* (Эхирит-Булагатский район), *Ара-байса төөдэй* (Баяндаевский район), *Удагтай төөдэй* (Осинский район). Данные образы являются реликтовым отголоском почитания женского культа, связанного с матерью-прародительницей и мифологическими идеями Рождения и Смерти. Им также приносят жертвы, проводят молебны с просьбой о благополучии и чадородии. Латентным свидетельством данного культа является наличие на территории Предбайкалья захоронений курганного типа, которые можно интерпретировать в значении уробороса.

Следует отметить тесную взаимосвязь *Умай* и *Кут* (душа). Последнее является свойственным не только людям, но и скоту, растениям. Многие сибирские народы просили Кут на детей, зверя и урожай у хозяев (*эжинов*) местности, родовых гор, тайги и т.д., представляемых, как правило, в женском облике (*эжы* – букв.: мать). Таким образом, локализация первого

образа божества *Умай* связывается с низом – *земля, гора, пещера, расщелина, тайга, дерево*.

Что касается второго типа божества *Умай*, то здесь речь идет о представлении о Солнце как матери-прародительнице – *Эхын алтан умай/эхын алтан тооно*. Н.Б. Дашиева, выявляя связь богини *Умай* с солнцем (ранний мировоззренческий пласт, когда солнце выступало в женской ипостаси), определила ряд сходных обозначений божества у народов Сибири: *Умай-энэ, Пай-она, Май-энэ, Майлган* («творящие Май» – три звезды Ориона, появление которых на предутреннем небе предвосхищало восход солнца). Она показала солнечную природу богини, маркируемую прежде всего копытным животным. Исследователь пишет, «маралухи, превратившиеся в созвездие Орион; палка с развилкой в качестве атрибута богини является универсальным знаком копытного, которое, в свою очередь, было символом солнца... Сама она (маралуха) может спускаться по радуге и выступает в роли матери-прародительницы» (Дашиева Н.Б., 2001, с. 179–186).

Мотив солнца/света является центральным в архетипе, связанном с южно-западноазиатской традицией. Т.Д. Скрынникова (2006, с. 71–73), выявляя связь испрашивания души с сакральной субстанцией солнечной природы, определяет свет и сияние в качестве основного внутреннего свойства субстанции, обозначенной как «харизма». По мифоритуальным представлениям основным показателем *сульдэ* является огонь, свет, сияние. Например, существует поверье о том, что «если при молении Дэрхи каменное божество предстанет темным и мрачным, детей не будет, а если он светится, как бы подернутый позолотой, – в скором времени у просителя появятся дети» (Галданова Г.Р., 1987, с. 37). Д.Б. Батоева, исследуя родильную обрядность бурят, конкретизирует данные представления: пещера – это утроба, а свет – созидательное начало. «Таким образом, можно сказать, что свет в пещере – это и есть та самая сакральная субстанция солнечной природы (*сульдэ*), которая переходит из одной утробы (пещеры) в другую (женскую), вместилищем ее в данном случае является камень, но при этом следует отметить, что пещера не содержит, а хранит этот свет, т.е. защищает его до тех пор, пока он не вестится в материнскую утробу» (Батоева Д.Б., 2002, с. 31).

Косвенным подтверждением того, что первоначально *Умай* означало Солнце, можно привести текст, где отмечается мотив космической иерогамии, который повторяется в западнобурятской свадьбе в следующем контексте: «Когда создавалась наша *земля*,/ То основой ее была красная глина;/ Когда создавалась свадьба,/ То основой ее служила *золотая материнская утроба*./ Когда создавалась наша *река*,/ То началом ее была роса;/ когда создавалась наша свадьба,/ То началом ее был *отцовский серебряный столб*» (Балдаев С.П., 1959, с. 147–148). Как видим, в данном тексте космогоническую функцию выполняют *золотая материнская утроба* и

отцовский серебряный столб, чьи цветовые коды являются, с одной стороны, символами Солнца и Луны, а с другой – указанные гендерные аспекты также соотносятся с солярными знаками.

На солнечную природу *Умай* указывает также ее связь со стрелой, которая в традиционной культуре является вместилищем огня и его символом. По мифопоэтическим представлениям огонь стрелы также связан с огнем солнца и луны. В бурятском героическом эпосе «Гэсэр» (1986, с. 81, 174) стрелы героев вспыхивают огнем синего и красного цветов. Можно сказать, что у кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии символом триады были лук (Небо-Земля) и стрела (Агни/Солнце), что соответствует триаде на древнетюркских памятниках: Tngri-Umai-Yer-Sub (Небо-Солнце-Земля-Вода).

Стрела являлась одним из важных шаманских символов: лук со стрелой использовались в качестве подвески на костюме шамана. Можно также напомнить, что колотушка бубна называлась стрелой. У ряда тюркских народов маленькие лук и стрелы, служившие в качестве оберега новорожденного, назывались *Умай*. Стрелками протыкалась маленькая колыбель, которую подвешивали на стене (Потапов Л.П., 1972, с. 265–286). Данный предмет, по нашему мнению, являлся изображением солнца, а стрелки – его лучами. Колыбель, как и шаманский бубен, конструировалась по аналогии с женской утробой. Таким образом, данный атрибут символизировал, с одной стороны, порождающее женское начало, а с другой – солнце, что не противоречит вышеуказанной семантике божества *Умай*.

Интерпретация значения представлений монгольских народов, что шаман должен обладать *утха*, в последнее время понимаемое и носителями традиции, и исследователями как «дар», позволяет говорить, что стрела как символ солнца связывается с шаманом. Т.Д. Скрынникова полагает, что монгольское *утха* является вариантом тюркского *укту* (имеющий стрелу/происхождение), поскольку в тюркских языках *ук/ок* означает одновременно и стрела, и род, происхождение, а *ту* – аффикс обладания, причем, заметим, стрела была знаком рода. Таким образом, можно предположить, что *утхатай бёб* – это шаман, *обладающий стрелой*, или *родовой шаман*, с солнечной природой. Здесь, на наш взгляд, можно выделить также архетип – *Умай-птица-солнце*. Именно *птица-солнце рождает шамана*. Прежде всего необходимо сказать, что при посвящении шамана совершали жертвоприношение козлом, которого живьем через анус подвешивали на шесте, и это называлось *жертва Солнцу-Луне*. В данной семантической цепи отражается, по-видимому, культ Солнца, и козел здесь выступает как символ солнца и плодородия. Согласно полевым записям Г.Р. Галдановой (1987, с. 69), сделанным в Баргузинском районе, «начинающий посвящаемый шаман проводил всю ночь на вершине «дерева-мать», а утром, спускаясь с дерева, он уже знал текст призываний, имена духов. Он уже овладел искусством камлания, т.е., как верили, он мог входить в связь

с духами и впадать в состояние одержимости, он становился уже действительно шаманом».

И, наконец, в традиционной культуре западных бурят существует круговой хороводный танец под названием «ёхор». По нашему мнению, данный вид хоровода также является отражением, с одной стороны, древнего индоиранского солярного культа Солнца-Хороса (перс.: *xorsed* – солнце), а с другой – его можно интерпретировать в качестве материнской утробы рода (Николаева Д.А., 2002. с. 158, 180).

Таким образом, устойчивость этнической культуры, ее жизнеспособность во многом обуславливается тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность. Одним из способов, содействующим достижению слитности разнородных сфер, являлся сохранившийся и имплицитно функционирующий культ женского божества, в основе которого мифопоэтическая память и картина мира.

Библиографический список

- Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959. 179 с.
- Батоева Д.Б. Обряд испрашивания сульдэ ребенка // Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002. С. 11–43.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. 154 с.
- Гэсэр. Бурятский героический эпос: Пер. А. Уланова. Улан-Удэ, 1986. Т. I. 288 с.
- Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ, 2001. 299 с.
- Николаева Д.А. Ёхор в бурятских обрядах // Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002. С. 157–204.
- Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973. С. 265–286.
- Скрынникова Т.Д. Божества и исполнители обрядов у монгольских народов // Сибирь: этносы и культуры. Улан-Удэ, 1998. С. 106–161.
- Скрынникова Т.Д. Представления о сакральности и витальности монгольских народов // В мире традиционной культуры бурят. Улан-Удэ, 2006. С. 64–112.
- Скрынникова Т.Д. Солнце и Земля в пантеоне народов Центральной и Восточной Азии // ALTAICA VI. М., 2002. С. 114–142.
- Топоров В.Н. Пещеры // МНМ. М., 1982. Т. 2. С. 311–312.