

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. Петросян</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-Ульгения 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. Ушницкий</i> Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в война).....	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

Н.А. Тадина

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск

ОБРЯДОВАЯ СИМВОЛИКА БУРХАНИСТОВ*

У алтайцев сложился определенный набор обрядовой символики, по соблюдению которой не принято говорить, кто бурханист, а кто шаманист. На сегодняшний день в этническом сознании алтайцев выработалось представление о том, что правильное следование обрядовой символики свидетельствует о принадлежности к истинным алтайцам, называемым «су алтай». Этот некий эталон «алтайского» основан на традиционном мировоззрении (Тадина Н.А., 2005, с. 38–44).

Соблюдение символики, наряду со знанием родного языка, выступает очередным этническим маркером алтайцев: тот, кто ее соблюдает, значит, не обрусел и относится к «настоящим» алтайцам. Первоначально к ним относится этническая группа алтай-кижи, живущая в местах распространения бурханизма: в Кан-Ябоганской и Чарышской долинах Усть-Канского р-на и Урсульской и Каракольской долин Онгудайского р-на. В этих районах в 1990-х гг., когда в Республике Алтай усилился период этнического возрождения, запрещенная в советский период бурханистская атрибутика приобрела новое звучание. В бывших местах поклонения бурханистов представители алтай-кижи стали устанавливать культовые объекты, а в селах стали появляться приверженцы бурханизма, прозванные еще в советское время *ак жан*^мду.

Вторичным после этнической идентификации выступает дефиниция: кто придерживается бурханизма, называемого *ак жан*^м, или шаманизма – *кара жан*^м. Обычно название шаманизма дословно переводят как «черная вера», а бурханизма – как «белая вера». Известно, что эти слова имеют несколько значений. Слово *жан*^м переводится не только как «вера», но и «власть, порядок», а *ак* – это не только «белый», но и «священный, чистый, верный, правильный». Слово *кара* означает не только «черный», а «единственный, крупный, начальный». При учете таких вариантов перевода в определенной степени опровергается распространенное мнение об антагонизме бурханизма как почитающего верхний небесный мир, и шаманизма как особо связанного с подземным миром, в чем якобы и отличает их цвет: бурханизм – «белая вера», шаманизм – «черная вера».

Освещение обрядовой символики позволяет подтвердить, что в начале прошлого века бурханизм сформировался на основе традиционного миро-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Алтайский бурханизм в начале XXI в. (исследование по антропологии нативистического движения)».

воззрения и был шагом вперед по сравнению с шаманизмом. В условиях обнищания скотоводов бурханисты «усовершенствовались» церемониал жертвоприношений, в котором вместо забоя скота перешли к кроплению молока. Не случайно бурханизм назывался еще как *сүт жан*, что означает «молочная вера», исходя из того, что «молоко» – это символ святости и чистоты. В один из полевых сезонов 2004 г. я общалась с Владимиром Яилгаковым (1952 г.р.). Он из сёока котон кыпчак и живет в с. Нижняя Талда Онгудайского р-на и его считают *ак жан*ду. Этот информатор сообщил, что первое название бурханизма как *Бырман жан* означает не слово «Будда», а произошло от оборота *быркырып жан*даар, что означает «разбрызгивать молоко при совершении ритуала».

Другим важным атрибутом бурханизма стал можжевельник, называемый у алтай-кижи «арчын», а у теленгитов – «артыш», используемый при ритуальном окуревании. Приветствуя, было принято обмениваться двумя веточками арчына, которые затем клали на кучку пепла, называемую *обо кұл*. При бурханизме через огонь очага посредством кропления молока и окуревания арчыном стал особо почитаться верхний небесный мир, дающий жизнь человеку и благополучие его семье. А так как бурханизм сплачивал народ на уровне духовности и этничности, то при соблюдении символики в повседневной жизни олицетворялось упорядочивание семейно-родственных отношений. До сих пор у алтайцев, относящихся к категории «су алтай», существует устоявшаяся формулировка их истинности в том, что им почитаемо «*сут, арчын ла очок*» (молоко, арчын и очаг как символ святости семьи).

Такую фразу я услышала в начале 1990-х гг. при сборе полевого материала в с. Шыргайты от одной из родственниц мужа. Из ее уст это прозвучало как выражение приверженности бурханизму, зарожденному в Онгудайском и Усть-Канском районах. А ее село стоит в долине р. Песчаной, называемой *Беш-ичи* и считавшейся со времен бурханизма, что на ней проживают последователи шаманизма. Их так и прозвали *кара жан*ду (черной веры). Об этом в 1989 г. мне сообщила одна из информаторов Яла Кармановна Бадакина (1914 г.р.) из сёока кёгёл майман, жившая в с. Коркобы Онгудайского р-на. Она рассказывала, как в годы юности (в начале 1930-х гг.) ездила на свадьбу в с. Шыргайты и убедилась, что там, в долине р. Беш-ичи, живут не бурханисты, а люди *кара жан*ду, и с тех пор старалась не участвовать в свадьбах в тех краях.

Дело в том, что, приехавшая со стороны невесты, Бадакина невольно оказалась участницей ритуальной игры свадьбы, от которой она, как последователь бурханизма, «испытала стыд». Эта ритуальная игра, существовавшая в те годы в долине Беш-ичи, заключалась в следующем. Родственницам жениха и невесты, участвовавшим в обряде заплетения волос невесты, подавали деревянное блюдо (*тепиши*) с жирным бульоном и творожистым сыром (*быштак*). Обмакивая его в жир, каждая должна пома-

зять каркас аила (*сыран*), ствола березок, к которым прикреплен занавес новобрачных (*көжөгө*), в огонь очага лить жир. Действия с жиром совершались в знак пожелания благополучной жизни новой семье.

Впереди шла, помазав, родственница жениха, следом – родственница невесты. Дядя жениха по матери, называемый «таай», обычно исполнял роль жеребца (*айгыр*). Он особенно нападал на родственницу невесты, выступавшую в роли кобылицы (*бее*), подражая при этом поведению жеребца в брачный период. От нападения женщина могла защититься ударами ног, как это делают лошади. Жених и невеста, а также другие участники обряда присутствовали при этом. По окончании ритуальной игры, называемой в народе *айгыр ла бее* (жеребец и кобылица) или *сөйкөниш* (обозначение эротических телодвижений мужчины; здесь в сопровождении «лошадиного ржанья»), с большим почтением угощали участницу игры со стороны невесты, кем оказалась Бадакина.

В этой ритуальной игре налицо эротические моменты, которые отражают древнее происхождение игры. Здесь имеет место представление о тотемистической инкарнации, выраженной в неразрывной связи человека и животных, когда плодovitость последних и их животворящая сила могут магическим путем передаться новобрачным. Необходимо отметить, что эта карпогоническая магия проявляется именно в образе лошадей, относящихся к числу благородного скота, называемого *эргене мал* с «горячим дыханием» (*изү тумчукту мал*).

Под влиянием бурханизма в ритуальной игре «сөйкөниш» стали исчезать эротические моменты. Так, в долине р. Урсул, где проживала моя информатор, эта ритуальная игра проводилась следующим образом. В центральном почетном месте, называемом *төр*, нового свадебного аила ставили наполненный сундук (*кайырчак*), привезенный в составе приданого невесты. Как будущие хозяева аила, слева от *төр*, на женской половине садилась невеста, а справа, на мужской – жених. Игра заключалась в первенстве открытия сундука новобрачными. Если попадет в руки женский предмет (платок, игольник и пр.), то первым ребенком будет девочка, а если мужской (пороховница, ножны и пр.) – значит мальчик (Тадина Н.А., 1995, с. 67–68).

Этот упрощенный вариант ритуальной игры отражает одну из последних стадий развития эротического игрища к составному элементу более позднего свадебного обряда. У тех, кто принял идеи бурханизма, к каким относилась Бадакина, эта игра исчезла еще в начале прошлого века как патриархальный ритуал свадебного обряда. А у людей, сохранивших традиционные устои шаманизма, ритуальная игра «сөйкөниш» еще существовала до середины прошлого века (Тадина Н.А., 1992, с. 227–242).

Подобные ритуальные игры свадьбы, имевшие эротические элементы, были характерны другим народам. Так, у кыргызов Иссык-Куля и Тянь-Шаня она называлась *төд чечмей* (обвязывание верблюда) и заключалась в

нападении мужчины, выполнявшего роль жеребца, на женщину, играющую кобылицу, при обвязывании ею верблюда (Симаков Г.Н., 1984, с. 120). У тувинцев ритуальная игра свадьбы называется *тухтеп* и означает соединение кос молодых или обряд с бараньей губой (Потапов Л.П., 1969, с. 236; Новик Е.С., 1984, с. 188), у бурят *хашарагай улдэлгей* – гоньба телки (Галданова Г.Р., 1986, с. 153). У кумандинцев известен ритуал плодородия *Коча-Кан*, имевший эротические элементы (Сатлаев Н.А., 1971, с. 130–141).

В мировоззрении любого этноса есть своя концепция человеческого бытия и выстроена мировоззренческая картина, определяющая типы отношений человека к природе, другим людям, самому себе. У алтайцев освоенное пространство земного мира как микромир олицетворяет дом, где культура, творимая людьми, осмысливается как «вторая природа». Издавна местом поселения являлся лог (*өзөк*), где поселялись три-четыре близкородственные семьи. Жилище, в котором проживала семья, и прилегающие к ней хозяйственные постройки обозначались словом *юрт* (отсюда слово «юрта»), а само жилище, срубное или войлочное, называлось *айыл*. В XIX в. стали повсеместно появляться поселки русских переселенцев, в которые переселялись обнищавшие скотоводы после перевода алтайцев на оседлость. Обычно алтайская семья поселялась в избе, построенной по русскому образцу, а айыл устанавливался рядом как временное летнее жилище. Семантическое значение его внутренней планировки сохранялось. В наши дни айыл (далее – юрта) во дворе дома алтайцев является одним из этнических маркеров (Тадина Н.А., 2006, с. 122–126).

Юрта у алтайцев строго ориентирована по сторонам света, причем вход с восточной стороны, что является древней традицией тюркских народов (ср.: у монгольских народов – на южную (Содномпилова М.М., 2005, с. 85)). Восток, где встает солнце, ассоциируется с жизнью и считается благоприятной стороной света. Обычно налево от входа, с мужской стороны жилища, стоит коновязь (чакы) как символ гостеприимства хозяев. Внутри юрты, напротив дверей, находится почетное место (*төр*), снаружи эта сторона направлена на запад. Относительно человека, находящегося в юрте и обращенного к дверям, внутреннее пространство делится на правую (*он-јаны*) и левую стороны (*сол јаны*) как бы по оси «восток-запад»: от входа через центр к противоположной части юрты правая – это южная сторона, а левая – северная.

Жилище объединяет членов семьи, а его внутреннее пространство разделяет ее. Принцип деления по полу выступает в горизонтальном отношении оппозицией «правый-левый». Традиционно правую половину юрты занимали мужчины, отсюда она называется «мужской» (*эр јаны*), следовательно, левая – женская сторона (*эши јаны*). В обыденной жизни правая (мужская) сторона оценивалась как наиболее почетная, нежели левая (женская). Деление внутреннего пространства по полу определяло

функционирование пар таких категорий, как «сакральная-мирская», «гостевая-хозяйственная».

Женская половина выполняет хозяйственную функцию, здесь происходит формирование и символическое завершение «нового». Это видно по расположению предметов. Обычно около почетного места «төр», на женской половине, в соответствии с представлениями алтайцев об определяющем значении матери в продолжение рода, находилась кровать, женский вещевой набор. В хозяйственной женской части жилища размещались продукты, утварь, полки, а к выходу – инвентарь, дрова и пр.

В правой мужской половине располагались культовый набор, скотоводческий и охотничий инвентарь, вещи хозяина, постель для детей и гостей. Здесь приобретает актуальность вертикальная структура, чем ближе к почетному месту «төр», тем считается символически выше: мужские вещи ставились ближе к почетной части жилища, т.е. выше, а женские ближе к двери, т.е. ниже. Это ритуальное противопоставление можно объяснить патрилокальностью брака, а также биосоциальной и культурной неравносостью мужчины и женщины. Этот половозрастной принцип общежития был возведен в закон с введением бурханизма – каждой половине юрты соответствовал определенный набор вещей и их правильное расположение, которое нельзя изменить, иначе это приведет к нарушению порядка в микромире.

В юрте бурханиста внутреннее пространство сохраняло традиционное расположение и имело нововведения. Определенные знаки-символы, выступающие как обереги-хранители, превращали жилище в сакральное пространство. Так, идею противопоставления пространства жилища внешнему миру выражает очаг – семейный центр и наиболее почитаемый объект в юрте. На противоположной от входе стороне очага сооружали кучку пепла (*обо кўл*) для бурханистских обрядов. У бурханистов следовало строго придерживаться этикетных предписаний: не проходить между очагом и сидящим возле него человеком. Запрет наступать на почетное место *төр*, где находился семейный алтарь *жайык*, и проходить между ним и очагом был зафиксирован еще в начале XIX в. (Спасский Г., 1823, с. 28–29). Огонь очага – это символ культурного мира, от которого зависит благополучие семьи, поэтому следовало придерживаться следующих запретов. В очаг нельзя лить молоко или воду, бросать мусор, плевать, мешать в нем золу, касаться огня ножом, гасить огонь в очаге, переступать его. Нарушение их могло предвещать падеж скота, распад семьи, вымирание рода и пр.

Очаг как семантический центр юрты организует ее внутреннее пространство по принципу «почетный – менее почетный» согласно антропоморфизации огня очага. Об этом А.В. Анохин, собиратель алтайской этнографии начала XX в., писал: «В представлении алтайца огонь олицетворен. Он имеет голову, ноги и прочие атрибуты человека как вещественные, так и духовные. Огонь – антропоморфное существо. На этом основании в юрте

огонь в сторону торя имеет голову (*оттын* – *бажы*), а в сторону двери – ноги (*оттын* – *эдеги*). Зола (*күл*) его постель, а пламя (*жалкын*) его уши (*кулак*)... Там, где голова огня, нельзя ходить женщине и посторонним людям. Можно пройти только около его ног. Место между сиденьем хозяина и самим очагом – самое высокое и почетное место во всей юрте, потому что тут находится голова огня» (Архив МАЭ. Л. 4–5). В отличие от горизонтального деления жилого пространства на мужскую и женскую стороны, его вертикальное деление определяется по степени почетности: от наиболее почетного места *төр* к порогу согласно возрастному принципу.

На почетном месте «төр» юрты находился традиционный объект поклонения *жайык*, который стал исчезать под влиянием христианства и советской антирелигиозной борьбы. В середине XIX в. он был описан как представляющий собой деревянный обруч с деревянной фигуркой человека, заячьей шкуркой и разноцветными лентами (Радлов В.В., 1898, с. 141). Под влиянием бурханизма этот объект поклонения изменился, как и внутреннее пространство жилища алтай-кижи (Сагалаев А.М., 1984, с. 97). Сообщения информаторов позволяют описать устройство и назначение появившихся объектов поклонения.

Главным из них являлся *Ак жайык* (белый, священный, главный), который находился в центре мужской половины, поэтому его еще называли *төрдын* – *жайыгы*. Другой, *Сары жайык* (желтый), устанавливали у дверей на женской стороне, поэтому иногда называли *эжиктин* – *жайыгы* (*жайык дверей*). Устройство их едино: между двумя срезанными березками, считавшимися священными, была натянута белая веревка из шерсти овцы, признающейся благородным животным с «горячим дыханием». На веревку были переброшены отрезки тканей, называемые *илү* (от слова *илтен* – повесить). Эти объекты поклонения также имели по одному *мааны* (дословно «знамя»), представлявшему собой большой лоскут материи, кроме того, ленты, вышитые золотистыми нитками. При бурханизме жертвенные ленты стали называть *кыйра*, вместо прежнего – *жалама*, являющимся традиционным шаманским названием.

Различие *Ак жайык* и *Сары жайык* зависело от их предназначения. Это выражалось в местонахождении и строгой цветовой характеристике. *Ак жайык* не случайно находился на мужской стороне юрты и олицетворял божественную силу Большого Алтая (*Жаан Алтай*). Он имел основной цвет – белый и дополнительно синий (*көк*) и голубой (*чан* – *кыр*). *Сары жайык* как олицетворение божественной силы Малого Алтая (*Кичинек Алтай*), охраняющего данный аил и семью, имел те же дополнительные цвета, но основным был желтый.

Наиболее устойчива и многогранна семантическая пара «белый–черный» (Кононов А.Н., 1978, с. 159–179). Земной мир людей, освещаемый солнцем и луной, обычно называется «*ак айас*», что означает «белая ясность». Белому цвету, как цвету жизни, отведена сакральная роль. Он

олицетворяет собой счастье, удачу, благополучие, достаток. У бурханистов все, что связано с ритуалом в честь «мира живых», должно быть белого цвета: молоко и молочные напитки, жертвенные ленты, шерстяные нити и войлок, а также серебряная утварь и обереги, мазь посвященных животных, которых принято не закалывать, а повязывать на них белые ленты. Согласно гостевому этикету, в качестве первого угощения следует преподносить *анагаши*, в смысле, беленькое, т.е. молочный напиток. Угощение «черной едой» – чаем, не заправленным молоком, постным мясом и бульоном выражает недоброе отношение. Вообще «черное» выступает символом противоположного – из «того мира». Следует отметить, что в какой-то степени это символ несчастья, нищеты, смерти.

В традиционном сознании алтайцев мир представляется строго упорядоченным и иерархичным. Обычно модель мира принято представлять в виде горизонтального деления на «мир природы» и «мир людей» и вертикального – на три мира по принципу «верхний – нижний»: земной, в котором живут люди, противопоставлен как нижний верхнему – небесному, и как верхний нижнему – подземному. Изучение семантики миров позволило прийти к выводу о том, что при всей троичности модели мира все три «слоя» одновременно не «работают», а в ритуальной практике у алтайцев действует лишь определенная пара миров.

При бурханизме особо почитаем верхний, небесный, мир и этим можно объяснить, что в мировоззрении алтайцев выражена одна из сторон – антропоцентричность картины мира. Она состоит в том, что в центре всей целостной картины мира стоит человек (*кижи*). Прижизненно важную роль для него играет противопоставление «этого мира» – «тому миру». Двоичная структура алтайской модели мира, ее земной и потусторонний мир, передается посредством чет-нечета. У бурханистов в символике числа понятие о «четных» и «нечетных» числах очень важно. Четное число (*эштү*) считается «своим», «реальным», «земным». Соответственно, потусторонний мир обозначает нечетное число (*сын-ар*), определяющееся как «чужое», «потустороннее», «мифологическое». Вся земная жизнь – это пара, несколько пар, одним словом, парное количество – в этом символ ее правильности, определенности, завершенности. Правилу парности, четности принято следовать в количестве ритуальных действий, подношений, участников церемониала и пр., творимых только для «мира живых» (Тадина Н.А., 2004, с. 84–88).

Для человека традиционной культуры весь окружающий мир подразделяется на две части: «мир вещей» и «мир знаков». В ритуалах бурханистов, связанных с благопожеланием живущим, активизируются символы двух миров – земного и небесного. Например, береза как создание верхнего божества «участвует» в обрядах жизненного цикла; она как бы сопровождает человека всю его жизнь – от младенчества до старости. Без нее не совершаются обрядовые праздники, такие как «праздник в честь колыбе-

ли» («кабайдын» байрамы»), изготовленной новорожденному из березы; «праздник в честь жилища новобрачных» («айыл тудуштын» байрамы»), у входа которого устанавливается береза, называемая «кыйралу чакы», что дословно означает «столб с ритуальными лентами», а в дымоходе ветви березы как символ создания семьи; «праздник невесты» («той»), занавес которой состоит из березок.

Жизнь (*jürüm*) человека – это краткий срок, ограниченный временем и пространством, испытание для перехода в иную жизнь. Вся жизнь его регламентирована по луне (*ай*) и солнцу (*күн*). В этих небесных светилах заключена тесная взаимосвязь двух категорий картины мира – пространства и времени: если положение на небе солнца было основным пространственным ориентиром, то изменение фаз луны использовалось для членения времени. В мифологическом представлении время воспринималось как повторяющиеся циклы, связанные с неизменным чередованием дня и ночи, лета и зимы (Гуревич А.Я., 1984, с. 47). Их упорядоченность представляет собой важнейшую характеристику земного мира, дуалистическое понимание которого у бурханистов выражается формулой: «Весь мир – это пара».

Традиционно у алтайцев основным временным определителем выступает луна. Периодические изменения фаз луны используются для ритуального членения времени. Одни ее фазы считаются благоприятными для жизни человека, а другие, наоборот, опасными. Человек должен планировать свои жизненно важные дела на время «роста» месяца – от новолуния (*айдын» јан»ызы*) до полнолуния (*айдын» толуны*). В этот период совершаются жизненно важные обряды и ритуалы, такие как поклонение боже-ству-Алтаю, проведение родовых праздников, свадьба, наречение ребенка, сватовская поездка, основание дома и прочие массовые мероприятия. В неблагоприятное время, каковым считается ущербный период от полнолуния до старой луны (*айдын» эскизи*), наблюдается обратное действие: обрядовая жизнь останавливается и соблюдаются поведенческие запреты – не отправляться в дальний путь, не устраивать праздники, не выходить в ночное время из дома и т.п.

Вторым по значимости небесным светилом выступает солнце, которое является не только временным мериллом, но и пространственным ориентиром. В суточном цикле выделяются восход (*тан»*) и закат (*кызыл эн»ир*). Все жизнеутверждающее связано со стороной, где рождается солнце, поэтому ритуально значимой считается ориентация на восток (*күн чыгыш*). К примеру, традиция установления жилища дверями на восток прослеживается с древнетюркских времен (Кляшторный С.Г., 1981, с. 181; Потапов Л.П., 1978, с. 50–65). Само движение солнца с востока на запад приобрело характер «правильного» и направленного в будущее. Вследствие с этим, ритуальные действия посолонь (*күн айынча*) предназначены для «мира живых», например, подношение во время свадебного пира. Во время поми-

нок, связанных с «миром умерших», подносят против хода солнца (*күн тескери*), начиная с западной стороны (*күн бадыш*).

Повседневное поведение бурханистов определяется с учетом лунных фаз, времени суток и сторон света в окружающем мире. Период молодого месяца и восход, как и время нарождения солнца-дня, считаются максимально «благоприятным» временем для добрых начинаний. На этот период времени откладывается совершение важных событий для «мира живых», например, положение в колыбель новорожденного, приобщение к очагу новобрачных, сватовские визиты и другие мероприятия семейной обрядности, а также дальние поездки. Все ритуальные действия в честь здравствующих совершаются обязательно посолонь и четное количество раз. Напротив, ритуальные запреты соблюдаются в неблагоприятное время, вечером, особенно когда лунный месяц на исходе. В это время не шумят, не кричат и не смеются, не колот дрова, не выносят огонь из очага, молоко и молочные продукты, а также мусор из жилья, не берут из источника воду. Так в поведенческих действиях бурханистов кодируется установка на счастье-несчастье, удачу-неудачу, жизнь-смерть.

Собранные полевые материалы позволяют утверждать, что в алтайском обществе под влиянием бурханизма сложилась высокоавторитетная нравственная идея, принцип принципов всех норм общения, одним словом – высшая этическая цель, ради которой следуют нормам поведения, не считаясь с препятствиями. Это обычай «соблюдения бай», этическая категория «*байлаш*», запрет на произношение слов, совершение запретных действий, связанных с конкретной местностью – «*байлу јер*», конкретной горой – «*байлу туу*», конкретным видом зверя – «*байлу ан*». Человека, прожившего жизнь и не нарушившего запретов по отношению к людям (старшим, родственникам, женщинам, детям) и окружающей природе (растениям, животным, горам, рекам), определяют высшим словом «*байланчак*». Эта нравственная идея, утвержденная бурханизмом, соблюдалась в семейно-родственной среде на протяжении всего прошлого века, а в период этнического возрождения (1990-х гг.) приобрела силу.

Таким образом, в традиционном мировоззрении алтайцев, измененном под влиянием бурханизма, особое значение имеет обрядовая символика – коды земного и потустороннего миров, как-то: «верх–низ», «новая луна – старая луна», «по кругу солнца – против хода солнца», «чет–нечет», «восток–запад» и прочие бинарные оппозиции. Изначально у бурханистов считалось, что от правильного соблюдения обрядовой символики зависит само существование мира, иначе нарушится мировой порядок. Эта трактовка претерпела трансформацию в прошлом веке в результате подверженности алтайцев процессам ассимиляции в русскоязычной среде. В наши дни считают так: тот, кто соблюдает обрядовую символику, утвержденную еще бурханистами, является этнически состоятельным и принадлежит к числу «истинных» алтайцев, называемых «су алтай». Среди

них находятся «правильные» люди, но их единицы и не в каждом селе они встречаются. Речь идет о приверженцах бурханизма, называемых в народе *ак жан-ду*, которые соблюдают все этические детали бурханистской жизни, когда в наше непростое время нравственная позиция жизни без алкоголя и морального упадка становится ценностью.

Библиографический список

- Архив МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. №113. Л. 4–5.
- Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 151–154.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. 350 с.
- Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 177–183.
- Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978. С. 159–179.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. 304 с.
- Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–65.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. 401 с.
- Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. 749 с.
- Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев (центральноазиатские влияния). Новосибирск, 1984. 121 с.
- Сатлаев Ф.А. Коча-Кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 130–141.
- Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Л., 1984. 230 с.
- Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск, 2005. 218 с.
- Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам // Сибирский вестник. СПб., 1823. С. 28–29.
- Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX–XX вв.). Горно-Алтайск, 1995. 214 с.
- Тадина Н.А. Ритуальные игры в традиционном свадебном обряде алтайцев // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992. С. 227–242.
- Тадина Н.А. Семантика внутреннего пространства традиционного жилища и этикетные предписания у алтайцев // Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты): Вестник ТГУ. Томск, 2006. №60. С. 122–126.

Тадина Н.А. Человек в модели мира как основы культуры общения алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2004. Ч. 2. С. 84–88.

Тадина Н.А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // ЭО. 2005. №4. С. 38–44.

И.Н. Трошкина

*Хакасский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории, г. Абакан*

**ТРАНСФОРМАЦИЯ СЕМЬИ В ХАКАСИИ
(аксиологический аспект)**

Особенностью трансформации семьи в Хакасии является изменение их базовых ценностей и незначительная перецентрировка этосных ценностей у коренного этноса. Этосные ценности хакасского этносообщества зиждятся на фундаменте шаманизма. Прежде чем более подробно остановиться на характеристиках трансформации ценностных основ хакасской семьи, мы обратимся к дефиниции «ценность».

«Ценность» мы рассматриваем в русле исторического платонизма, для которого характерно, что идеальные ценности имеют абсолютную значимость по отношению к вещным, психическим, социокультурным ценностям, но эта значимость ограничена, так как каждая культура обладает своими ценностями, имеющими абсолютную значимость в своих локальных рамках. В формулировании категории «ценность» мы придерживаемся выработанного рабочего понятия Н.С. Розова (1998, с. 52): «Ценность – предельное нормативное основание актов сознания и поведения людей». Важнейшей ее характеристикой является «базовость», неотрицаемый характер, которые признаются объективными в каком-либо сообществе независимо от других причин. Исходя из определения, им выделяются кардинальные (витальные и гражданские) и субкардинальные (политические и экологические) ценности, которые являются общезначимыми, т.е. принятыми индивидами для стабильности их отношений и образа жизни. Они являются ценностями «минимальными», составляющими необходимую общую платформу для вынужденного взаимодействия субъектов с разнокультурными ценностными системами. Под разнокультурными, или этосными, ценностями мы понимаем совокупность особенностей образа жизни и мышления отдельного сообщества. Верования, традиции, обычаи разных народов, святыни, символы, заповеди разных религий и конфессий являются этосными ценностями, имеющими собственную иерархию.

Трансформационный переход от одного состояния социокультурной системы к другому отразился как на смене иерархии «минимальных» базовых ценностей, так и на этосных ценностях (хакасского сообщества, хакасской семьи).