

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 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

Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. №1. С. 16–32.

Тэло Тулку Ринпоче. Об итогах поездки в Бурятию, Монголию и Туву [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2007/07/11/telo_tulku_about_buryatia_mongolia_and_tuva.html

Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>

Шаглахаев В.А. (лама Даши). Миссия ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева в условиях глобализации [Электронный ресурс]. URL: <http://mayidar.ru/conference>

В.В. Ушницкий

Сектор археологии и этнографии ИГиИПМНС СО РАН, г. Якутск

ВОИНСКИЕ РИТУАЛЫ И ОБРЯДЫ ЯКУТОВ: ИЛБИС ТҮҢЭРИИ (ОБРЯД ВСЕЛЕНИЯ ДУХА КРОВОЖАДНОСТИ В ВОИНА)

Воинские обряды древних якутов еще не стали объектом научного изучения. Только в монографии Ф.Ф. Васильева (1994), посвященной военному делу якутов, рассматриваются воинские ритуалы и обряды. Также Д.В. Цыбикдоржиев (2003), прослеживая происхождение древнемонгольских воинских культов, довольно подробное внимание уделяет описанию древних воинских обрядов якутов. Между тем они довольно интересны, так как могли бы помочь пониманию многих неизученных аспектов воинской практики алтайских народов, доминировавших в средние века в степях Евразийского континента.

Якутский обряд вселения духа кровожадности на воина назывался «илбис **түгэрии**» (напускание илбис). Он проводился следующим образом. В пересказе М.П. Овчинниковым якутского предания, во время междоусобиц, предводитель одного рода Кюннэй перед нападением на юрты людей Орюкана совершил древний военный обычай призывания духа Илбис (духа девы кровопролития). На западной стороне аласа Ботчуотай (местожительство Орюкана) Кюннэем совершался обряд окропления кровью оружия – стрел, пик, батыя и прочего оружия. При совершении обряда воины становились в ряд, образовав кольцо, в центре стоял столб, к которому был привязан конь. После заклинания шамана, по его знаку воины с оружием в руках бросались к коню со всех сторон и вонзали это оружие в животное по самую рукоятку. Только после этого, Кюнней разделил своих воинов на девять отрядов и приказал одновременно напасть на все девять юрт Орюкана. Его воины, тихо подкравшись, истребили всех до единого, кто был в этих юртах (Овчинников М.П., 1912, с. 363–372).

Якутский воинский обычай вселения одержимости в воина сопоставим со скандинавской традицией берсеркерства. На древнем севере слово

«берсеркер» имело значение «воин одет в медвежью кожу». Позже так стали звать тех, которые дрались без панцирей и одежды с безумной бесшабашностью и слово «берсеркер» приобрело свое современное значение – «безумный боец». Еще Страбон сообщал, что все кельты и германцы воевали в состоянии одержимости (Форум Вальхалла // valhalla.ulver.com/f63/t3188.html).

По старинным преданиям, когда обучаемому старыми воинами «кыргызс уорэгэ» (учение к войне) ребенку исполнялось 18 лет, приносили доспехи и приводили богатырей и одного шамана. Шаман вселял в парня духа кровожадности – илбиса. От этого парень бился и становился на дыбы, как дикая лошадь. Воины схватывали его и, придавивши, надевали на него панцирь. Как только ему вручали доспехи, он вскакивал во двор, на ходу пронизывал сердце человека, нарочно поставленного у дверей, и, подняв его на пику, выбрасывал во двор. Это называлось «окрасить оружие». Затем резали скотину и совершали обрядное угощение. С этого дня он мог носить звание «боотур» (Эргис Г.У., 1960, с. 121; Константинов И.В., 1971, с. 110).

Таким образом, считалось, что богатырь или преступник, который с оружием в руках намеревается сразиться или просто убить кого-нибудь, не может воздержаться, если в нем вселился «илбис» (страсть к действию оружием) и он теряет рассудок, желая лишь крови (Кулаковский А.Е., 1923). Как видно из вышеописанного сюжета, обряд «илбис **түгэри**», или «илбис тарды», всегда сопровождался ритуальным кровопролитием, убийством. «В старину... перед выступлением в поход воины копьем или стрелами пронизывали какого-нибудь мальчика или старика и окрашивали оружие его кровью, вселяя в себя дух кровопролития. Затем устраивали камлание шамана, который низводил с верхнего мира Илбис кыһа, которую угощали сердцем и печенью убитых» (Эргис Г.У., 1960).

Окропление свежей кровью боевого оружия – **сэби хааннааһын**, также проводилось перед каждым сражением. По представлению, окровавленное оружие должно было само находить живое. Жертвой иногда мог быть неумелый воин. «У одного воина в ночевке сгорел лук. Решив, что такого воина опасно держать у себя, застрелили его из лука. Кровью же его все воины намазали свое оружие (илбистэрин хааннаабыттар)» (Ксенофонов Г.В., 1992, с. 499). Японские самураи имели обычай пробы нового меча, называемый тамэсигири (букв. «убийство на перекрестке дорог»). Новый меч обязательно надо было испытать на человеке. Здесь мы видим аналогичный религиозный мотив (Васильев Ф.Ф., 1994, с. 168).

По утверждению автора статьи о слове Илбис в Толковом словаре якутского языка, согласно древнему обряду, после убийства соплеменника, «копье каждого воина обильно смачивалось кровью убитого, наделяя хозяина копья воина духом кровожадности. После этого камлал шаман, взывая к богине войны **Илбис кыһа о** ниспослании мужества воинам и

победе над врагами. Сердце и печень принесенного в жертву соплеменника жарили. Перед самой битвой, подняв копьё вверх и подпрыгивая попеременно на обеих ногах, воины танцевали танец счастья и благополучия, стуча копьями по растущему дереву. Духом кровожадности наделяли только взрослого мужчину, обладающего достаточной силой, ловкостью, способного противоборствовать врагу» (ТСЯЯ, 2006, с. 609).

Считается, что бог войны и кровопролития древним якутам был известен как Илбис-Хаан. Ранее существовала целая система обрядов и мистерий, посвященных ему персонально. Отправители культа и воины поклонялись также духам войны и кровопролития Илбис кыһа (дочь Илбиса) и Охол уола (сын Увечий), которые являлись родными детьми Илбис-Хаана. Сам Илбис-Хаан представляется как один из семи братьев божеств, называемых **Күрү Дыгітэй** Айыы, т.е. относится к светлым божествам. Его родные дети Илбис кыһа (дочь Илбиса) и Охол уола (сын Увечий) представляли в образе ворон, реже в виде черных стерхов. В героическом эпосе олонхо Илбис кыһа предстает в образе трехгорбого железного ворона. Певцы-импровизаторы характеризуют ее образ многочисленными эпитетами (Васильев Ф.Ф., 1995, с. 162).

Илбис кыһа (дочь Илбиса) и Охол уола (сын Увечий), предугадывая приближение брани, они вселяли в сражающихся раздор, разжигали страсти и пыл, чем устраняли возможность примирения. Они помогали побеждающей стороне скорее завершить победу: помогали, вселяясь в виде огней в острия орудий войны, придавая им большую разительность и интенсивность. В олонхо эти боги бывают всегда на стороне богатыря айыы. Последний убивал противника, вынимал его сердце, печень и легкие, вдевал их на конец копья и, высоко подняв их к небу, пел и призывал богов Илбис кыһа и Охол уола на кровавый пир. Боги слетались в виде двух воронов и радостно приступали к пиршеству. Считалось, что богатырь или преступник, который с оружием в руках намеревается сразиться или просто убить кого-нибудь, не может воздержаться, если в нем вселилось «Илбис» (страсть к действию оружием) и он теряет рассудок, желая лишь крови («Илбиһирэр»). Обычно в старину, готовясь к войне или сражению, просили шамана, чтобы он вселил в оружия «Илбис», для чего шаман обращался с призыванием и мольбой к богу Илбис и его дочери Илбис кыһа. Христианство содействовало метаморфозе превращения этих божеств из светлых в злых, так как, по ее канонам, убийство считается грехом. Свойство богов брани, всегда желающих крови, резко отличает их от светлых божеств, делая более похожим на абаасы. Более популярной и древней была Илбис кыһа, которая была божеством брани (Кулаковский А.Е., 1923, с. 21).

Непосредственно перед сражением воин обращался к Илбис кыһа с просьбой о ниспослании ему боевой страсти (имэн). По словам Ф.Ф. Васильева (1995, с. 162), «поэтика этих обрядовых песнопений труд-

но поддается переводу, хотя по форме они не очень отличаются друг от друга». Враждующие отряды останавливались на виду друг у друга в заранее условленном месте. В это время исполнялся алгыс (заклинание, моление), сопровождающийся человеческим жертвоприношением – убивали наиболее слабого, «скверного» человека из своего окружения. Затем изготовлялся «хааннаах дапсы» – «кровавое дапсы», т.е. вынимали сердце убитого человека, вырезали кусок и насаживали на стрелу с бронебойным наконечником и оперением из крыла коршуна (элиэ чупчурган ох). Лучшему воину доверялось выстрелить в небо, запевая алгыс, поддерживаемый 7 или 9 воинами. Пущенная вверх в небо стрела в случае грядущей победы должна была без насаженного куса сердца прямо воткнуться в землю. В противном случае, стрела с жертвенным куском падала плашмя за **тигүлгэ** (место, отведенное для проведения обряда) (Васильев Ф.Ф., 1995, с. 162–163).

Илбис переводится как «коварный... лукавство, коварство,... дух кровожадности (кровопролития), дух войны». Ф.Ф. Васильев (1995, с. 164) имя якутского божества Илбис считал метатезой арабского Иблис (черт, сатана, бес, дьявол, коварный, злонравный). В Толковом словаре якутского языка слово «Илбис» определяется как «неистовство, исступленная жестокость, зверство, кровожадность; страсть к убийству, войне» (ТСЯЯ, 2006, с. 608).

Имеется несколько видов *илбисов*. Например, *домноох илбис* – илбис словом дом. Определяется как «вещие слова, отводящие беду от кого-либо своей таинственной силой, особой силой внушения» (ТСЯЯ, 2006, с. 608). **Хомугун илбис, дьалыгын илбис** – «дух кровопролития, увлекающий силой своего магического действия». **Идэмэрдээх илбис** – «алчный, прожорливый дух кровопролития». **Иирэр илбис** – «бесноватый, неистовый дух войны, кровопролития» (ТСЯЯ, 2006, с. 609).

Кудай илбис – «ненасытный, алчный дух кровопролития». **Кирсэр илбис** – «враждующий с кем-либо дух кровопролития». **Кытыан илбис** – «самый кровожадный дух войны; дух кровопролития с неутолимой жаждой крови». **Мэнэгэй илбис** – «прожорливый, кровожадный дух войны» (ТСЯЯ, 2006, с. 610)

Еще различаются следующие виды *илбис*. **СоллоI илбис** – «чрезвычайно жадный, ненасытный дух кровопролития». **Сулугун илбис** – «ядовитый, отравляющий ядом дух кровопролития». **ТоIсук илбис** – «дух кровопролития, жаждущий вновь и вновь свежей крови». **Ханнаах илбис** – «дух кровопролития, кровавый дух войны». **ХодьoI илбис** – «страстный, беспокойный дух; дух, вселяющий в кого-либо страстное, чувственное влечение». **Хомугун илбис** – «дух, обладающий магической, чудодейственной силой слова» (ТСЯЯ, 2006, с. 611).

Образ якутской «кровавой девы» Илбис, олицетворяющей дух кровопролития, Д.В. Цыбикдоржиев считает промежуточной формой между монгольскими *алма*, *аламан*, *гилбан* и *альба*, с одной стороны, и тюркскими *албас*, *алмас* – с другой. Облик якутского термина, по его мнению, свидетельствует о его более раннем заимствовании от монголов предками саха, нежели другими тюрками. В пользу этого говорят и основные функции *илбис*, еще не утратившей своей воинской специализации. Переход в сторону демонизации он считает эволюционным процессом, связанным с разрушением матриархальных пережитков (Цыбикдоржиев Д.В., 2003, с. 47).

Д.В. Цыбикдоржиев задает вопрос: почему воины-мужчины вселяли в себя духа женского пола? Он считает, что быстрая Алма превратилась у якутов в бога-мужчину Илбис, но когда нужно было вызвать чудовищной силы боевой транс, воины обращались к одной из семи дочерей Илбиса, к одноименной «кровавой девке» к *Ырыа Биэбэйдээн Илбис* или *Иирэ Чынгыйа Илбис* (Цыбикдоржиев Д.В., 2003, с. 70).

Специфика «воинского брака» в традиции индоевропейских народов заключается в том, что тонкая женская сущность, с которой этот брак осуществляется, наделена особыми воинственными, гневными, яростными характеристиками. Эта яростная женщина называлась в зороастризме «фраваша» (и являлась одновременно душой ария), в германской мифологии – «валькирией», а в шиваизме – «дакиней». В греческом язычестве она называлась «Палладой». Герой, добившийся любви валькирии, слившийся с ней в «воинском браке», растворяется с миром Одина, с миром священной ненависти. Валькирии уносят павших воинов в Валгаллу, а фраваша ведут человеческую душу через узкий мост Чинват, соединяющий с миром богов (Форум Вальхалла).

Таким образом, в якутской традиции также присутствует элемент «воинского брака» с богиней Илбис кыһа (Дева войны). Это, видимо, связано с особым почитанием женщины, свойственным для эпохи матриархата. Возможно, миф об амазонках, женившихся на скифских юношах, восходит к индоевропейской традиции «воинского брака» с «девами брани». По скандинавской мифологии, в Вальхалле Одину и его героям прислуживают валькирии – девы, определяющие судьбу воинов на поле битвы, выбирающие героев для битвы. С ними можно сравнить мифологическое представление об Илбис кыһа – девы кровопролития. По отрывочным данным, сохранившимся в легендах, девы войны внушают воинам неистовую храбрость и определяют победу (Архив ЯНЦ СО РАН, Материалы А.А. Саввина, Ф. 4. Оп. 1. Д.24).

При обряде посвящения в боотуры (воин) присутствовали элементы обрядов «илбис туһэрии» и «сэби хааннаһын». Обряд проводил шаман в присутствии большого стечения народа, при участии старых, бывалых воинов. Действие было связано с обязательным человеческим жертвоприно-

шением. В жертву приносили людей низшего сословия. Шаман проводил ритуал, целью которого было вселение духа кровопролития в посвящаемого. Вследствие сильного психологического воздействия человек буквально приходил в неистовство. В это время подводили жертву, стоявшие сзади воины разрезывали бечеву, в руки иницируемого вкладывали меч или копье и разбегались, так как находившийся в трансе человек, убив жертву, мог броситься и на других. Только после этого новоиспеченному боотуру вручали личное боевое оружие, он получал право одеть защитные доспехи и иметь свое «взрослое» имя (Васильев Ф.Ф., 1995, с. 137–138).

«Заказывали сделать ему вооружение (меч-пальму, стрелы, лук, панцирь). Когда все было готово, – перед тем, как надеть на него доспехи, приводили больших богатырей и одного шамана. Этот шаман, камлая, вселяет в парня дух кровожадности – илбис. От этого парень бьется и становится на дыбы, как дикая лошадь. Воины схватывают его и, придавивши, надевают на него панцирь. Как только вручат ему доспехи, он, выскакивая во двор, на ходу пронизывает сердце человека, нарочно поставленного для этого около камелька, и, поднявши на пику, выбрасывает во двор. Это называется «поднять илбис» или «окрасить кровью оружие». С этого самого дня он носит звание “боотур”» (Эргис Г.У., 1960, с. 122).

Якутский обряд жертвоприношения Илбису можно сравнить с обычаем киданей, когда тысячи воинов перед отправкой в поход проезжали вокруг приготовленного в жертву человека (обычно преступника) и осыпали его тучами стрел. Этот обряд Д.В. Цыбикдоржиев считает трансформированным обрядом вверения войском своего сульдэ предку, в дальнейшем – богу войны. Стрела служит символом сульдэ и выстрелить в жертву должен каждый воин. Несчастливая жертва, утыканная тысячами стрел, отправлялась в ведомства божества, покровительствующего воинам, тем самым относя с собой сульдэ всего войска (Цыбикдоржиев Д.В., 2003, с. 263).

Вселение духа кровожадности в воина проводила обычно шаманка: «При этом Тиэтэйбит Боотур, ставши одержимым, заготовав, без всякого вооружения, с голыми руками побежал по дороге нахарцев. Бетюнцы пустились вдогонку, настигли на конях. Поймали, накинув аркан, и прикрутили его к одной лиственнице... И вот много людей, крепко удерживая его стоймя, надели на него панцирь, дали в руки копье и пальму и отпустили, освободив от веревок. Освобожденный Тиэтэйбит Боотур побежал... и застиг спящих на ночевке нахарцев и начал всех с края убивать и резать... Шаманка Тыасааны, втянув в себя духа кровожадности из Тиэтэйбит Боотура, сделала его таким же человеком, каким он был прежде» (Эргис Г.У., 1960, с. 202).

У вошедшего в боевой транс воина по какой-то причине нет оружия. В легенде это объясняется тем, что в состоянии транса боец потерял контроль над собой, но известные аналогии из восточных боевых искусств, по мнению Д.В. Цыбикдоржиева, говорят о том, что психологическое состоя-

ние воина в момент транса вовсе не подразумевает слепое бешенство. В трансе могла произойти мобилизация скрытых резервов организма, но это не то же самое, что и припадок нервнобольного (Цыбикдоржиев Д.В., 2003. с. 59).

С якутским обрядом воинского иступления вполне сопоставима индонезийская воинская традиция вызвать в себе боевой экстаз. Он обозначается словом «амок», обозначающим сумасшествие (вроде «буйное помешательство»). Боец добавляет к имеющимся у него навыкам разрушительную силу безумия. Фундамент амока – бешеная ярость. В состоянии амока воин уже не обращал внимания даже на смертельные раны: многократно простреленный, он мог ворваться в ряды европейской пехоты и повалить многих, прежде чем упадет сам. Жители Бали во время боевого танца и в настоящем бою тоже впадали в транс. Балийский неаффецированный боевой транс обратим и контролируем. Высшая степень такого транса, проявляющегося уже в военных условиях, называлась пупутан. Пупутан, как и «танцевальные» виды транса, требовал для вхождения в него длительной подготовки. Поддерживался он уже автоматически: ритм шагов боевого строя, ритмические выкрики воинов, ритмический рокот барабанов музыкального сопровождения создают как бы «звуковой наркоз» (История боевых искусств, 1996, с. 317–320).

Странный эпизод с павшей лошадей автор исследования считает выходом духа кровопролития. Спутники Тёреня сочли Илбис покинувшей тело воина, когда тот ранит старейшину, но в тот момент происходит лишь насыщение духа. Божество напивается кровью, но еще не покидает воина, либо выходит из тела, чтобы перейти в тело лошади (Цыбикдоржиев Д.В., 2003, с. 60).

Из «одержимого» воина Тиэтэйбит Боотура духа «втягивает» в себя шаманка (Эргис Г.У., 1960. с. 203). Если шаманки нет, то Илбис покидает тело воина сама, но вместо шаманки использует лошадь, «выходя» с хлынувшей кровью. Лошадь хоронят на прекрасной лиственнице, т.е. на таком же дереве, откуда приходит дух войны (Цыбикдоржиев Д.В., 2003, с. 60).

Якутский военный ритуал – одновременное вонзание воинами своих клинков в тело жертвенной лошади (Ксенофонов, 1977, с. 145), сравним с описанием клятвы предводителей монгольских племен, избравших Джамуху в гурханы, «уговорившись возвести джанджиратского Джамуху в ханы, они приняли присягу, рассекая при этом с разбега жеребца и кобылу» (Козин С.А., 1941, с. 141).

Божество Илбис по своей функции сходен с культом Одина (Вотана) древних скандинавов и германцев. Одна из возможных этимологий «Вотана» производная от *wit*, что значит «бешенство», «гнев». Слово же «Один» этимологически родственно *Odio* (ненависть). Главное название ясени именно «Конь Гневного» прямо указывает на выделенность гнева как основного священного компонента духовной структуры божества. Та-

ким образом, само божество есть «животное, оседланное гневом», т.е. влекомое, управляемое гневом, служащее гневу (Форум Вальхалла // valhalla.ulver.com/f63/t3188.html).

В бессистемных рукопашных столкновениях конца бронзового возраста неистовые воины достигали больших успехов, однако оказались неэффективными в битвах против дисциплинированных войск, прежде всего тех, которые имели в своих рядах лучников. Манера боя берсеркеров сохранилась дольше всего в практике небольших боевых групп и воинов-одиночек, что описано в скандинавских источниках (М. Шпейдель).

Есть и другие попытки объяснения «ярости берсерка». Состояние опьянения, приступы бешенства, галлюцинации и последующая усталость могли быть вызваны химическими субстанциями, а именно мускарином, ядом мухомора. Предполагают, что берсеркеры знали это, и только несколько предводителей «подбадривали себя допингом» из мухомора. Берсеркеры могли знать действие, оказываемое на человека мухомором (форум Империял).

Из средневековых племен Евразийских степей подобный обычай воинской одержимости бытовал среди печенегов. Печенеги сбрасывали с себя латы, одежду и в боевой ярости, голые, бросались в бой, кусая щиты. Печенеги отождествляются с канглами, сопоставляемыми с кангаласцами в составе саха. Канглы считаются потомками древних кангюйцев. Поскольку их предки кангюйцы – ираноязычные обитатели Казахстана, то они выступают как наследники индоевропейской традиции. Возможно, саха также выступают как наследники индоевропейской традиции. Так, А.И. Гоголев считает, что саха имеют индоевропейский субстрат в языке, в духовной и в материальной культуре, восходящий к скифо-сибирскому этапу Южной Сибири.

Библиографический список

- Архив ЯНЦ СО РАН. Материалы А.А. Савина. Ф. 4. Оп. 1. Д. 24.
Берсеркеры. Информационный ресурс Форум империял. [Электронный ресурс]. URL: <http://imperiall.1bb.ru/index.php?showtopic=1075>
12.02.2007 – 07:08 Kors
Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. Якутск, 1995. 220 с.
История боевых искусств. Неизвестный Восток / Под ред. Г.К. Панченко. М., 1996. 464 с.
Константинов И.В. Материальная культура якутов XVIII в. Якутск, 1971.
Ксенофонов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск, 1977. 245 с.
Кулаковский А.Е. Материалы для изучения верований якутов // Записки Якутского краевого географического общества. Якутск, 1923.

Овчинников М.П. Кюнней и Юрюкян (якутское предание) // Сибирский архив. 1912. №5. С. 363–372.

Толковый словарь якутского языка. Новосибирск, 2006.

Форума Вальхалла. Портал «Valhalla.ulver.com». Тематические форумы Valhalla. Философия Язычество. [Электронный ресурс]. URL: <http://valhalla.ulver.com/f63/t3188.html>

Цыбикдоржиев Д.В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). Улан-Удэ, 2003. 292 с.

Эргис Г.У. Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960. Ч. I. 322 с.

Michael P. Speidel // journal of World History, Fall 2002, Vol. 13, Issue 2. Пер. Андрея Поцилуйка. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.coldg.ru/history/bersek.htm>

Н.И. Шутова

Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, г. Ижевск

ТИПЫ И РАЗНОВИДНОСТИ ДЕРЕВЕНСКИХ СВЯТЫНЬ КАМСКО-ВЯТСКОГО РЕГИОНА В XVII–XX ВВ.

Камско-Вятский регион, расположенный в западном Предуралье, охватывает территории четырех субъектов РФ – Удмуртской Республики, Кировской и Пермской областей, частично Республики Татарстан. С давних времен Камско-Вятский регион являлся зоной этнокультурного взаимодействия финно-угорских (современные удмурты, марийцы, бесермяне, коми), тюркоязычных (современные татары, башкиры, чуваша) и славянского (русские) этносов. Особенности духовной среды формировались под воздействием традиционных верований, христианской православной и мусульманской религий. Эти процессы отразились на характере и особенностях функционирования деревенских святынь в регионе.

В настоящее время автором статьи собраны сведения о более 150 священных местах рассматриваемого периода. Трудно предложить универсальную классификацию для всех выявленных священных мест региона, ибо каждому из них присущ набор признаков, состоящих из общих, универсальных и частных, неповторимых, черт. При этом каждый памятник обладает особой комбинацией аналогичных признаков. К примеру, удмуртские священные места подразделяются на четыре главных типа по степени общественной значимости и их предназначения определенным божествам: семейно-родовые святилища; моления в лесах и рощах в честь хозяев Дикой Природы; общественные капища для почитания племенных и территориальных покровителей; культовые объекты, на которых проводились погребально-поминальные обряды. По степени сакральности существовали святилища высшего и низшего рангов. Памятники первой кате-