

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК I



**БАРНАУЛ
2007**

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

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

Редакционная коллегия
доктор культурологии Л.С. Марсадолов
доктор юридических наук В.В. Невинский
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский
доктор исторических наук С.А. Яценко
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик

М **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – 258 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности и эпоху средневековья. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN 978–5–93957–218–7

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, культуры и науки Монголии (проект №06-01-91809а/G, тема «Алтае-Саянская горная страна как экосистема кочевой цивилизации: история и современность»)

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

© Оформление Азбука, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. Архаичные религиозные верования и обряды народов Евразии	7
<i>Ю.Б. Сериков</i>	
Становление ритуально-культовой практики у палеолитического населения Урала	7
<i>П.К. Дашковский, Д.В. Культякова</i>	
Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху	24
<i>Ю.Б. Полидович</i>	
Скифский обряд очищения	44
<i>С.А. Яценко</i>	
О женщинах – «жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматок I в. до н.э. – II вв. н. э.)	58
<i>Э.Б. Вадецкая</i>	
Имитации мертвых для продления их жизни	66
<i>Г.Г. Король</i>	
«Хойцегорский портрет» рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии	81
II. Палеоастрономические аспекты изучения культовых памятников	100
<i>В.Е. Ларичев</i>	
Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии)	100
<i>В.Е. Ларичев, С.А. Паришков, С.А. Прокопьева</i>	
Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук)	121
<i>О.О. Полякова</i>	
Предполагаемая космогоническая концепция мирового порядка в тагарской культуре	135

<i>Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников</i> Палеоастрономические аспекты новых объектов святилища Ак-Баур	148
III. Современные этноконфессиональные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии	161
<i>Е.В. Нам</i> Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур)	161
<i>Н.А. Тадина</i> «Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях» (о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)	174
<i>В.А. Бурнаков</i> Традиционная похоронная обрядность у хакасов.....	183
<i>Ю.И. Ожередов</i> Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар	196
<i>М.М. Содномпилова</i> Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес	207
<i>Р.А. Кушнерик</i> О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.).....	221
<i>С.С. Дашидондоков</i> Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова!	226
<i>Л. А. Бургарт</i> Религиозная жизнь католиков и положение католической церкви в Казахстане в середине 50-х – начале 70-х гг. XX в. по «Воспоминаниям о Казахстане» священника Владислава Буковинского.....	232
Список сокращений	253
Сведения об авторах	254

III. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Е.В. Нам

Томского филиала Кузбасского института ФСИИ, г. Томск

Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур)

Применительно к традиционным обществам можно говорить о том, что жизнь человека протекает одновременно в двух реальностях: сакральной и «профанной», границы между которыми могут, как максимально уплотняться, так и полностью растворяться, исчезать. Выпадение из природного контекста сопровождается началом организации человеком культурного пространства, но происходит этот процесс согласно сценарию, заданному космогоническим мифом и мифами о происхождении того или иного явления. Любой процесс воспроизводства материальных благ строится по образцу акта первотворения, в котором человек ищет основания всей своей жизнедеятельности.

Шаман – это, прежде всего, тот, кто вступает в связь с потусторонним миром, тот, кто соединяет миф и реальность и постоянно выходит за рамки обыденности, в сферу духовного, сверхчеловеческого бытия. Категории подобного рода лиц были известны всему древнему миру. Античность, зная большое количество пророков, более или менее знаменитых и почитаемых, очень четко отграничивала их от простых смертных, наделяя целым рядом отличительных признаков и специальных атрибутов, которые являлись своеобразной печатью «мира божественного». В руках носителя сакрального знания мир вещей, окружающий человека, приобретал особую значимость, уводил в мифическую реальность сотворенного космоса.

Традиционное сознание не создает изысканных эстетических форм выражения своей духовной сущности, поскольку любой предмет быта несет в себе сакральный смысл, открывая человеку возможность непосредственного контакта со «священным». Вещь как символ принадлежит сфере мифа, в то время как ее утилитарный смысл раскрывается в сфере логического мышления. Потенциальное наличие двух смыслов в одной вещи - утилитарного и символического - залог того, что «профанная», обыденная жизнь человеческого коллектива посред-

ством множества материальных предметов связана с той сакральной областью, где господствует миф.

Большинство шаманских атрибутов наделено высоким семиотическим статусом, в то время как их утилитарная ценность близка к нулевой. Можно говорить о том, что это вещи с максимально выраженной «знаковостью» (Байбурин А.К., 1989, с. 72–74). Многозначность и разнообразие атрибутов позволяют предположить глубокую древность шаманской практики, восходящую к периоду, когда вещи, имеющие большое практическое значение, обладали высоким семиотическим статусом. В качестве варианта дальнейшего культурного развития можно предположить значительную поляризацию вещного мира, окружающего человека. С одной стороны, десакрализация предметов материальной культуры, имеющих практическое значение; с другой стороны, выделение вещей-символов, постепенно теряющих свою практическую значимость, но приобретающих большую магическую силу в сфере сакрального знания.

Шаманские атрибуты - посох, лук, музыкальный инструмент и самые простые предметы домашней утвари являются в ритуале различными вариациями на тему Мирового дерева, в образе которого, как в некоем нерасторжимом единстве, было сцементировано все многообразие проявлений видимого и невидимого миров.

В трудных путешествиях шамана от реальности к мифу, от «мирского» к «священному» его сопровождают неперенные спутники, медиаторы космических сфер и в то же время орудия творения. Одним из них и, пожалуй, наиболее значимым, является посох. Трость или посох - это тот предмет, без которого не мыслили своих священнодействий ни колдуны и пророки античности, ни шаманы из далекой Сибири. И не случайно, ведь посох во многих космогониях являлся одним из главных орудий, с помощью которого происходит упорядочивание изначального хаоса. А.М. Сагалаев отмечает, что «посох - первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урало-алтайских народов Западной Сибири, первый атрибут божества, используемый им в процессе достройки мира» (Сагалаев А.М., 1991, с. 38). В космогоническом мифе монголов, записанном Г.Н. Потаниным, мировой океан, олицетворяющий изначальный хаос, упорядочивается с помощью железной палки. Творец мешал океан железной палкой, отчего в середине океана сгустился шар земли, отвердевший в дальнейшем в виде четырехугольника (Потанин Г.Н., 1883., с. 166).

Посох фигурирует и в космогонических мифах Древней Греции. Так, в орфических теогониях царский скипетр - атрибут Ночи. Его она получает от Фанеса - первого порождения туманной бездны и эфира. С

Ночи-первопророчицы, обладательницы волшебного жезла, начинается родословие богов. (Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 51).

Посох - это не только орудие демиурга, но и неперменный атрибут обитателей потустороннего мира, обладающий особой магической силой. Он может передаваться отдельным избранным людям - шаманам, колдунам и пророкам - для непосредственного контакта с инобытием. Наиболее почитаемые духи в мифологии сибирских народов обязательно наделялись посохом. В алтайских сказаниях дух Белой Тайги Белая старуха опирается на золотой посох.

Обладателями замечательных посохов являются небожители бурятского пантеона. Эсэгэ Малан, Властелин Пятидесяти пяти небесных долин, Сидящий на верхушке девяти высоких небес, Творящий историю девяти глубоких земель, опирается на девяностосажженный посох (Гэсэр. Бурятский героический эпос, 1988, с. 20). А его бабушка Манзан-Гурмэ, «следящая за всеми звездами в небесах», «опирающаяся на множество горных вершин», «держущая вселенную всю в уме», имеет восьмидесятишаговый посох (Гэсэр, 1988, с. 103). Тувинский шаман, обращаясь к хозяевам высоких гор, пел: «Вы, духи, ходите с палками семисоставными» (Кенин-Лопсан М., 1995, с. 47).

В древнегреческой мифологии обитатели потустороннего мира также являются владельцами волшебных посохов. Афина прикосновением своей трости превратила Одиссея в дряхлого старца, чтобы он смог не узнанным проникнуть в свой собственный дом, где хозяйничали женихи (Гомер, 1993б, с. 170). Волшебница Цирцея обращала в свиней прибывавших к ней путников ударом своего жезла (Гомер, 1993б, с. 127).

Как правило, получение посоха связано с моментом посвящения и призвания богами. Так, в древнегреческой мифологии обладателем золотого жезла является Гермес. Аполлон передал его Гермесу в обмен на лиру, утвердив его в функции посредника между мирами и проводника человеческих душ. Поэту посох передавался вместе с пророческим даром.

Этимологическая связь посоха с даром прорицания зафиксирована у народов Нижнего Амура. В ульчском языке слово *туде* означает «священный столб». А у нанайцев и орочей есть особые сакральные лица - *тудины*, которые являются знахарями, волшебниками и предсказателями (Смоляк А.В., 1991, с. 46).

Гесиод получил свой дар божественных песен вместе с посохом из «пышно-зеленого лавра» (Гесиод, 1990. с. 194). Одиссей описывает свое схождение в Аид следующими словами: «Вскоре предстал предо

мной и Тиресия Фивского образ, был он с жезлом золотым» (Гомер, 1993б, с. 137). Даже в преисподней великий прорицатель не расстался со своим «орудием». Из мифов известно, что боги после смерти оставили Тиресию его дар провидения. И это, естественно, предполагало, что вместе с самим прорицателем в Аид должен был перекочевать и знак его искусства. Кассандра у Эсхила представлена с венком и жезлом, которые она называет «знаками вещуньи» (Эсхил, 1978, с. 230). Жрец Аполлона Хрис в «Илиаде» держит в руках на жезле золотом аполлонов красный венец.

Лавр - священное дерево Аполлона, от которого тот получил силу своих пророчеств. Гесиод прямо говорит, что его посох был изготовлен Музами из лавра. Таким образом, посох был тесно связан со священным деревом, являясь его заместителем, символом, вбирающим в себя всю его вещую силу.

У древних греков существовало представление о том, что часть могла обладать полным набором свойств целого, из которого она была вычленена. Так, волшебная сила дуба в Додоне, где через деревья вещал сам Зевс, была такова, что и отдельные куски дерева сохраняли свою вещую силу. Шест, вырубленный Афиной в роще Додона, давал в пути на судне аргонатов предостережения и советы (Штернберг Л.Я., 1936, с. 117). Лавр и дуб являлись ипостасями все того же Мирового дерева, объединителя природных стихий и космических сфер, дававшего шаманам их необыкновенные способности. Посох или жезл, представляя собой дальнейшее дробление образа Мирового дерева, сохранял при этом всю полноту его свойств.

Шаманские трости у бурят вырезались из живой березы. Причем старались сделать это так, чтобы само дерево не погибло, поскольку его засыхание считалось дурным предзнаменованием для будущего шамана. Сама же береза выбиралась в той роще, где хоронили шаманов (Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н., 1883, с. 117). По словам селькупов, три тупых конца на шаманском жезле изображают три священных дерева - березу, кедр и лиственницу (Прокофьева Е.Д., 1949, с. 373). В виде трезубца был жезл и у тюрко-монгольских шаманов.

Характерно, что жезл, полученный Гермесом от Аполлона, представлял собой все тот же трезубец. Сам же Гермес в образе божества являлся исполнителем одной из основных шаманских функций - функции посредника между верхним, нижним и средним миром.

Гермес, осуществляя связь мира людей с подземным царством, провожал туда души умерших. Так, в «Одиссее» он уводит с собой души женихов, которые были убиты Одиссеем (Гомер, 1993б, с. 288). Эсхил называет его «Вожатым» (Эсхил, 1978, с. 298). У бурят шаман-

ские трости в виде наконечника имели вырезанную конскую голову. Они представляли коня, на котором шаман «носится по земле, поднимается на небо и спускается в подземную темницу Эрлен-Хана» (Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н., 1883, 119). Точно также, исполняя свои обязанности, путешествовал с жезлом в руках по всем уровням мироздания и Гермес.

Магическая сила жезла Гермеса выражалась в его способности совершать разного рода превращения, что возможно только в сверхъестественной реальности, где господствует миф. Так, ударом жезла Гермес превратил в камень Батта, выдавшего тайну Гермеса о коровах Аполлона. А также прикосновением жезла он превратил в птиц обезумевших дочерей царя Миния, которые ушли из отцовского дома и начали справлять вакханалии, питаясь плющом, тирсом и лавром (Антонин Liberalis, 1890, С. 11, 18).

И, наконец, Гермес в его древней фетишистской ипостаси - это груда камней или каменный столб, которыми отмечались места погребений. Гермы были также путеводными знаками, фетишами - охранителями дорог и границ (Мифологический словарь, 1994, С. 292). В сопоставлении с сибирским материалом просматривается ряд интересных аналогий. У тюркских народов намогильный столб отождествляется с центром вселенной, с мировой коновязью. У качинцев название Малой Медведицы переводится как «созвездие белой и сивой лошадей, привязанных к медному намогильному столбу, находящемуся на земной оси» (Львова Э.Л., Усманова М.С., 1979, с. 180). Мировое дерево скандинавской мифологии Иггдрасиль переводится как «лошадь Игга», то есть Одина (Рабинович Е.Г., 1974, с. 72). В ветвях этого дерева пасутся лошади Одина. В якутском фольклоре коновязь - сэргэ - выступает в роли мифологического Мирового дерева, связывающего все три мира вселенной (Яковлев В.Ф., 1988, с. 162).

И тогда в логике мифологического мышления становится понятной трансформация Гермеса от фетишистской ипостаси намогильного столба до антропоморфного божества, посредника, связывающего различные космические сферы и формы бытия. Намогильный столб, как аналог Мировой оси, становится в руках бога магическим орудием, дарующим способность прозревать то, что скрыто от взоров простых смертных. Интересно, что у якутов существовали представления о ясновидящей коновязи. Такие коновязи имели в верхней части углубление для духа, который следил за ворами и извещал о них шамана или ясновидца (Яковлев В.Ф., 1988, с. 162).

Таким образом, символика такого шаманского атрибута, как посох или жезл, оказывается сходной в рассматриваемых нами культурных

традициях. Более того, можно сказать, что она повторяет одни и те же вехи в движении сознания от осмысления священной истории древних космогоний до низведения ее в жизнь человеческого коллектива, который в свою очередь посредством различных магических действий, ритуалов и культов совершает обратное, циклическое движение, возвращаясь к временам первотворения и, тем самым, возвышаясь от мирского к священному.

Принимая во внимание медиативную функцию вещей, сопровождающих жизненный путь человека и являющихся, с одной стороны, знаками мифической (сакральной) реальности, а с другой стороны, использующихся в повседневности, можно объяснить ту роль, которую самые обычные предметы хозяйственной утвари играют в процессе космогенеза. Это, прежде всего, ковш, лопатка (мешалка) и ложка, играющие значительную роль в шаманском ритуале в качестве орудий гадания, а также шаманского атрибута, заменяющего бубен. Они - ведущие орудия в упорядочении изначального хаоса. В зачине шорского сказания упоминается период первотворения и те космоупорядочивающие действия, которые были тогда произведены:

Настоящего раньше,

Прежнего позже,

В то время, как ковшом делилась вода,

В то время, как лопаткой делилась гора... (по: Дыренкова Н.П., 1940. с. 378).

Словом «ковш» переводится Н.П. Дыренковой шорское *gamys*. Ковш, ложка переводятся на тюркские языки Сибири терминами *камыс*, *камыч*, *хамыас*, *хомуос*. В древнетюркском словаре слово «черпак», «ковш» обозначается как *сотуртис*, глагольная основа *сот* - окуна́ться, ны́рять, *сотур* - погружаться (в воду), а слово *сотақ* переводится как «палка», «посох», «жезл» (Древнетюркский словарь, 1969, с. 153). Таким образом, ковш, разделяющий воды хаоса, или же посох, смешивающий их, соответствуют птице-демиургу из хорошо известного космогонического мифа, ныряющей в воды мирового океана и достающей со дна землю. От глагольной основы *bol* - «делить, разделять» в древнетюркском произошло существительное *bolmaq* - «становление, бытие, существование» (Древнетюркский словарь, 1969, с. 112, 117).

Перед нами - три варианта космоустроительной деятельности: разделение, смешение и погружение. Именно поэтому все эти действия в ритуальной практике имеют ярко выраженную магическую силу. Древнетюркский глагол *joуur* означает одновременно «месить, мешать» и «заговаривать, заклинать» (Древнетюркский словарь, 1969,

с. 270). Можно даже предположить, что любые магические действия так или иначе обращены ко временам первотворения, к великой творческой энергии созидания космического порядка.

Тюркские термины типа «камыс», «хомус» обращают нас к необходимости рассмотрения музыкальной культуры тюркских народов, тесно связанной с ритуалом. В. Трощанский, обобщая материал по музыкальным инструментам тюркских племен, писал: «Такой инструмент (имеется ввиду музыкальный инструмент типа варгана) у иркутских бурят называется *хур* и употребляется только шаманами; у урянхайцев он также называется *хур* и также употребляется шаманами, у сойотов он называется *комуз*, а у якутов *хомус* (= хамыс), но у последних шаманами не употребляется; у алтайцев *комус* - балалайка, употребляемая шаманами; у аладагцев *койлајан кобус* - шаманский бубен... У кумандинцев описанный выше инструмент (*хур*) называется *кобыс-тюнгур*; у манчжуров была трехструнная балалайка - *тэнгэри*, а у монголов бубен называется *хэнгрик* или *хэнгрикэ*» (Трощанский В., 1902, с. 130).

Скорее всего, все разнообразие названий восходит к общетюркскому *хомус*, *кобыз* в значении «музыкальный инструмент» (Алексеев Е.А., 1984, с. 72).

Большинство тюркских музыкальных инструментов (струнных), например, игил, топшур, кобуз имеют форму, напоминающую форму ковши, сковороды или ложки. В. Радлов, описывая музыкальный инструмент абаканских татар, указывал на то, что кобыз похож по форме на глубокую сковороду (Радлов В., 1989, с. 226). В Туве корпус таких музыкальных инструментов как дошпулуур и игил выдалбливался в форме заостренного книзу овального ковши (Сузукей В., 1989, с. 38). Музыкальные инструменты, имеющие выраженную форму бытовых предметов, связаны с ними не только на языковом, но, соответственно, на семантическом и функциональном уровне.

Тесная связь музыкального инструмента с сакральной сферой является в самой технике его изготовления, которая должна была строго соответствовать заданному образцу. Прежде всего, сама его форма моделировалась по принципу подобия тому орудью, которое участвовало в гармонизации хаоса, в установлении космических ритмов, что должно было положить конец временной и пространственной неопределенности мира. Различные части инструмента изготавливались из строго определенных пород деревьев, а волос для струн брали от хвоста самого быстрого скакуна – жеребца (Сузукей В., 1989, с. 23). Сохранились сведения об особой технологии изготовления чадагана, одного из древнейших тюркских музыкальных инструментов, имеющего

форму перевернутого корыта. Натянув струны на корпус, его выставляли снаружи юрты для сушки. Когда струны начинают потихоньку звучать при небольших дуновениях ветра, считается, что инструмент готов, поскольку небесные божества вдохнули в него душу и теперь с ним можно общаться, так как он приобрел «голос» (Сузукей В., 1989, с. 42). Как известно, шаманские атрибуты должны были пройти обряд «оживления». Таким же образом должен был «ожить» и музыкальный инструмент.

Относительно использования шаманами струнных музыкальных инструментов сохранилось мало сведений. Так, например, В. Троцанский упоминал об использовании алтайскими шаманами балалайки - кобус. Есть сведения об употреблении в прошлом якутскими шаманами бубна с натянутыми на него струнами (Роменская Т.А., 1986, с. 174).

Непосредственным образом с музыкальным инструментом связан и посох - это универсальное орудие творения. На Васюгане в не столь далеком прошлом существовало культовое место под названием «Сыгынху-юнх-Сур» - место посоха шайтана, где в виде приклада лежал нарыс-юг - 5-ти струнный музыкальный инструмент (Островских П., 1931, с. 118). Можно ли это назвать совпадением или же, действительно, нарыс-юг отождествлялся с посохом «шайтана»? Ответ на этот вопрос можно получить, обратившись к другим культурным традициям. Так, финское *arpa* - жребий или жезл (прут) для узнавания тайн - возвращает нас к шаманскому атрибуту *орба* - «колотушка», являющейся своеобразным музыкальным инструментом, родом погремушки (Львова Э.Л., 1984, с. 90).

Исследование древнейших описаний лютен в шумерских и аккадских текстах, а также их изображений на аккадских печатях привело ученых инструменталистов к предположению о возможности происхождения лютни из смычка-палки, «чувствительной трости». «Чувствительная трость» могла получить свое название от свойств дерева тиса с высоко ценящейся древесиной и эластично гибкими ветвями. Благодаря вечнозеленому наряду и долголетию оно считалось деревом неиссякаемой жизненной силы, священным «деревом жизни». В древних текстах к слову, обозначающему палкообразный предмет, отзывающийся на щипок, неизменно добавлялось «гиш», означавшее «дерево» (Цицикян А., 1987, с. 20). Как известно, трость является аналогом Мирового дерева и в этой своей ипостаси выполняет свои сакральные функции. Возможно, что зарождение струнных музыкальных инструментов также связано с символикой Мирового дерева, уподобляясь которому музыкальный инструмент получал свою магическую силу.

Не случайно, в названиях хантыйских музыкальных инструментов, как и в названии лютни в древних шумерских и аккадских текстах, неизменно присутствует слово *юх* - «дерево» (панан-юх, тор-сапль-юх, нин-юх и т.д.).

С древнейшими музыкальными инструментами, также как и с шаманскими тростями, непосредственным образом был связан еще один шаманский атрибут - лук со стрелами. Связь его с символикой Мирового дерева - древа жизни - этимологически зафиксирована в языке древних греков, где слово *βίος* означает одновременно «жизнь» и «лук». Лук со стрелами, как атрибут Аполлона, выполнял ту же смысловую нагрузку, что и лира, являясь звучащей моделью мира. Гомер упоминает о том, что серебряный лук Аполлона издавал «пронзительный звон», и крылатые стрелы его звучали, «биясь за плечами» «гневного бога» (Гомер. Илиада, 1993, с. 16).

По всей видимости, лук являлся древнейшим музыкальным инструментом (вспомним «чувствительную трость», для извлечения звука из которой использовался щипок) и древнейшим магическим оружием колдунов и прорицателей, который затем занял центральное место в шаманской практике. Так, конструкция лука являлась основой почти всех музыкальных инструментов африканских бушменов, которые использовались прежде всего в магических целях. Игрой на таком «музыкальном луке» заклинатели дождя отводили молнию, а несвоевременная игра могла повлечь за собой самые непредсказуемые последствия (Элленберг В., 1956, с. 213).

Можно предположить, что лук был древнейшим атрибутом Аполлона, выполняя одновременно функцию оружия поражения и музыкального инструмента. Уже позднее с развитием музыкального инструментария лук трансформировался в лиру, которая в свою очередь так же, как и лук, представляла модель вселенной, легко сопоставимую с Мировым деревом. Подтверждением этой мысли служит то, что происхождение арфы, древнейшего струнного инструмента, а вслед за ней и других инструментов типа лиры и кифары, возводится учеными к обычному луку с натянутой тетивой. Спуск стрелы рождал звук. Туго натянутая тетива звенела высоко, ослабленная низко (Садоков Р.Л., 1971, с. 71). У тувинцев наряду с развитым музыкальным инструментарием до недавнего времени бытовал древнейший способ музицирования на луке - ча. Играли на нем охотники в тайге. При этом один конец лука упирали в землю, а другой в плечо. К тетиве прикладывали открытый рот. Слегка надавливая или отпуская натяжение тетивы, музыкант извлекал щипком пальца звуки разной высоты (Сузукей В.Ю., 1989, с. 76).

Музыкальный инструмент абаканских татар кобыз, описанный В.В. Радловым, был похож на глубокую сковороду с длинной ручкой. Резонатором служила туго натянутая над углубленным дном звериная шкура. Натягивались две струны: дискантная, состоящая из трех конских волос, и басовая - из шести. Но, что самое интересное, играли на этом инструменте смычком, напоминающим по форме маленький лук (Радлов В.В., 1989, с. 226).

Можно предположить, что генезис струнных музыкальных инструментов, относящихся к аполлоническому кругу древнегреческой культуры, был напрямую связан с символикой Центра мира - Мирового дерева - и проходил в несколько этапов: посох («чувствительная» трость) - музыкальный лук - струнный музыкальный инструмент, что доказывается сходными функциями и единым сакральным значением этих атрибутов в ритуальной практике различных народов.

Мифологема такого орудия, как лук, уходит своими корнями вглубь шаманской традиции. Как модель вселенной он олицетворяет все сотворенное мироздание. Общетюркское слово *jaja* - лук - родственно алтайским словам *jaja* - творить, *jajam* и *jaju* – творение (Радлов В.В., 1905, с. 72, 73, 75, 77). Бурятское слово «ухта» имеет несколько значений: «острие стрелы», «душа» и «шаманский корень». У алтайцев «шаманская сила» означает обладание стрелой. Сильный шаман носит название *uktu-kam*, то есть «шаман, имеющий *uk*». Термин *uk-ok* означает стрелу (Потапов Л.П., 1934, с. 74). Таким образом, такие эпитеты Аполлона, как Лучник и Стреловержец, могут указывать на обладание им большой шаманской силой, заключенной в его луке и стрелах.

Символика лука и стрел напрямую связана с обладанием жизненной энергией, шаманской или богатырской силой. Павсаний рассказывает о смерти победителя в Олимпийских играх Тиманфа: «Он испытывал свою силу, натягивая ежедневно большой лук. Во время одного путешествия он перестал и в этом упражняться, и когда, по возвращении домой, был не в состоянии натянуть лук, то зажег костер и бросился в пламя» (Павсаний, 1996, с. 79). Пенелопа, жена Одиссея, также устраивает своим женихам испытание, в ходе которого они должны натянуть лук ее мужа, продемонстрировав тем самым, какой силой они обладают. Ни один из них не справился с данной задачей, и впоследствии все они пали от стрел могучего героя. Сам Геракл, посетив Скифию, установил для своих сыновей Агафирса, Гелона и Скифа сакральное испытание - натянуть отцовский лук и подпоясаться его поясом.

Лук был древнейшим атрибутом шамана и подобно бубну являл собой модель вселенной. У бурят небо на священных онгонах изображалось в виде дугообразной черты, на концах которой располагались солнце и луна. Гром же представлялся в виде ящика, который хранится на небе у хранителя грома и полон камнями в виде наконечников стрел (Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н., 1883, с. 218). Стрела, подобно Мировому дереву, имеет вертикальные и горизонтальные характеристики мироздания и связана с небом так же, как с недрами земли и частями света. Стрела Абариса, жреца Аполлона, являлась той самой стрелой, которой Аполлон убил подземных киклопов, затем спрятал ее на севере, в стране гепербореев, а затем даже поместил на небе в виде созвездия (Лосев А.Ф., 1957, с. 289). Стрела героя алтайского эпоса Алтай-Бучая была изготовлена двумя мастерами с восточно-западных сторон и добыта им в пещере на северном склоне горы.

По представлениям бурят-монголов, стрела обладала способностью возвращать душу умершего человека. Для этого необходимо было взять стрелу с пером черного орла (проводника душ умерших, согласно шаманской традиции) и, привязав к перу белый хадак, махать стрелой во все стороны, призывая душу умершего. Делать это должен был непременно человек, родившийся в счастливый год.

Лук и стрелы являлись залогом пророческого дара Аполлона. Среди коренного населения Сибири также было очень распространено гадание с помощью лука. Кам у алтайцев во время гадания «берет лучок пальцами за середину тетивы, устанавливает равновесие, потом слегка потрясет его и водит вдоль тетивы носом, как будто нюхает» (Потанин Г.Н., 1883, с. 135). У бурят гадание осуществлялось двумя способами: приближали лук к самому уху, прислушиваясь к характеру звука, издаваемого тетивой; или же глядели вдоль тетивы на огонь. Ханты по стрелам предсказывали будущее, болезни, солнечные затмения. Представители традиционных культур устойчиво связывали лук с возможностью предвидения, предугадывания хода мирового процесса.

У энцев одно из названий бубнов переводится как «небесный лук» (Прокофьева Е.Д., 1981, с. 54). По материалам А.В. Анохина, алтайские шаманы в некоторых случаях во время камлания заменяли бубен лучком *jolgo*. Сам же бубен отождествлялся с луком, а железный прут, располагавшийся поперек бубна во внутренней его части, назывался *kīrīsh*, что буквально означает – тетива (Анохин А.В., 1924, с. 53).

Лук, так же, как и посох, является атрибутом обитателей потустороннего мира. Хан-Шаргай-нойон, покровитель и защитник бурят, представлялся бурятским шаманам верхом на лошади с колчаном стрел за плечами и с натянутым луком в руках с наложенной стрелой

(Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н., 1883, с. 26). Главным духом-покровителем шорских шаманов считался кижитес (дух-человек). Его изображали в виде всадника, держащего в руках лук со стрелой (Алексеев Н.А., 1984, с. 88).

По сути дела, в рассмотренных нами атрибутах можно выделить три формы их бытования в культуре. Во-первых, - это сакральные символы, первообразы или архетипы мифологического сознания, участники космогонического процесса. Во-вторых, они - орудия, с помощью которых человек осваивает окружающее его пространство. В-третьих, они - участники ритуальной драмы, цель которой - устранить разрыв между 1-м и 2-м уровнями. Возможно, что выделение третьей формы бытования как самостоятельной является вторичным процессом, который был результатом того, что практическая, производственная сфера все более высвобождалась из своей ритуальной оболочки, приобретая прагматический смысл. Это вызвало к жизни ритуал как самостоятельное культурное явление - периодически повторяющийся акт проверки на соответствие космическим образцам.

В основании всей жизнедеятельности человека традиционного и архаического общества лежала единая идея, идея жизни как особой субстанции - основы природного универсума и космического порядка. Эта идея не постигалась умозрительно, она переживалась как непосредственная данность, как священное откровение. Различные атрибуты в шаманской обрядности были взаимозаменяемы и несли на себе единую смысловую нагрузку. Они воспроизводили космическую модель и в руках шамана становились проводниками в потусторонний мир, в мир, стоящий за гранью той обыденности, которая разворачивается по схеме линейного развития и характеризуется необратимостью. Обрести опору в изменчивом мире человек мог лишь тогда, когда он находил связь с реальностью непреходящей, имел возможность вновь ощутить динамику космических процессов.

Библиографический список

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск, 1883. 169 с.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 232 с.

Алексеев Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. с. 22–27.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. 152 с.

Антонин Liberalis. Превращения. СПб., 1890. 30 с.

- Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей. Гесиод. Теогония. // О происхождении богов. М., 1990. С. 191–221
- Гэсэр. Бурятский героический эпос. Книга 1. М., 1988. 397 с.
- Гомер. Илиада. М.: Дюна, 1993а. 432 с.
- Гомер. Одиссея. М.: Дюна, 1993б. 320 с.
- Гомеровы гимны. М., 1995. 232 с.
- Древнетюркский словарь. Л., 1969. 676 с.
- Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.-Л., 1940. 448 с.
- Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957. 620 с.
- Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. с. 84–91
- Львова Э.Л., Усманова М.С. Представления о мировом дереве в традиционной обрядности народов Саяно-Алтая // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979. с. 178–181.
- Мифологический словарь. М., 1994. Т.1. 671 с., Т.2. 719 с.
- Островских П. Современное Васюганье // Советский Север. № 9. М., 1931. с. 114–119
- Павсаний. Описание Эллады. СПб., 1996. Т.1. 336 с.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.
- Потапов Л.П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. // СЭ. 1934. №3. с 64–76.
- Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. // СМАЭ. Т.11. Л., 1949. С. 335–376.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов. // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX - начала XX вв.). Л., 1981. С. 42–69.
- Рабинович Е.Г. Лира Гермеса. // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 69–75.
- Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т.III. СПб., 1905. Ч.1. 1259 с.
- Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. 749 с.
- Роменская Т.А. Об источниках изучения музыкальной культуры народов Сибири XVIII- перв.пол. XIX вв. // Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1986. с. 154–182
- Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. 155 с.
- Садоков Р.Л. Тысяча осколков золотого саза. М., 1971. 168 с.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы нижнего Амура). М., 1991. 280 с.

Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989. 144 с.

Троцанский В. Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. 204 с.

Фрагменты ранних греческих философов. От теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч.1. М., 1989. 575 с.

Цицикян А. Древнее изображение смычкового инструмента из раскопок Двина // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. Ч.1.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Элленбергер В. Трагический конец бушменов. М., 1956. 307 с.

Эсхил. Трагедии. М., 1978. 368 с.

Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык - миф - культура народов Сибири. Якутск, 1988. с. 4–16.

Н.А. Тадина

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск
**«Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях»
(о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)***

В качестве названия статьи взята пословица, записанная Е.А. Луценко в конце XIX в. у теленгитов: *«Түрүдө ойын јакшы, өлгөндө корум јакшы»* (Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях) (Луценко Е.А., 1898, с. 34). В ней емко отражено представление алтайцев о вечности земного и потустороннего мира, основанного на противопоставлении жизни и смерти, временного и вечного, профанного и сакрального.

Мы обратились к изучению дуализма мировоззрения алтайцев на примере древней традиции погребения в каменных насыпях в целях реализации международного проекта РФФИ – Министерства Фландрии (№ 05-06-80853а), посвященного изучению системы мировоззренческих представлений населения Горного Алтая в контексте мифо-

* Работа проведена при финансовой поддержке РФФИ – Министерства Фландрии (проект №05-06-80853а, «Мировоззрение в ландшафте. Аспекты ритуальных и погребальных комплексов древнего населения Саяно-Алтая»).