

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

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

Ответственный редактор:
канд. ист. наук **П.К. Дашковский**

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук **Л.Н. Ермоленко**; докт. культурологии **Л.С. Марсадолов**;
канд. ист. наук **Ю.И. Ожередов**; докт. ист. наук **Т.Д. Скрынникова**;
докт. филос. наук **О.М. Хомушко**; докт. ист. наук **Л.И. Шерстова**;
докт. ист. наук **С.А. Яценко**

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

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

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

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

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/G, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского госуниверситета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная грация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнев Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

Н.И. Осмонова

*Кыргызско-Российский (Славянский) университет
им. Б.Н. Ельцина, г. Бишкек*

ИМЯ КАК МИФ И СИМВОЛ ЧЕЛОВЕКА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА КОЧЕВНИКОВ

В мировосприятии традиционного человека весь освоенный мир, вся проживаемая и переживаемая реальность предстает как «символическая Вселенная», где слово, в качестве символа обладая громадной действенной и магической силой, выражает изначальный смысл вещи, а имя человека выступает в качестве личностного символа, отражающего его индивидуальность и онтологическую сущность. Слово и имя выступают символами, выражающими духовный способ освоения и постижения мира, а само традиционное сознание предстает как сплошное творчество – мифопоэтическое, художественно-образное, чувственно-символическое освоение и осмысление всего того, что волновало и окружало человека традиционного общества. Автор считает необходимым через призму анализа концепции конкретной метафизики П.А. Флоренского и философии имени А.Ф. Лосева раскрыть значение и смысл имени как сакрального мифа и символа человека традиционного общества на примере ритуально-языковой традиции кочевников.

В философии П.А. Флоренского вопрос о природе имени и слова красной нитью пронизывает все творчество выдающегося мыслителя. Философ рассматривает основные характерные черты древнего восприятия имен и выделяет два важнейших признака имени: 1) имя и его носитель находятся в теснейшей связи. Любое воздействие на имя воздействует и на его носителя, поскольку в имени человека содержится сам человек. 2) Имя имеет самобытность и является непосредственным элементом, составной частью личности или предмета. «Имя – тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность» (Флоренский П.А., 1990, с. 362), ибо через имя личность проявляет саму себя как «я». Иначе говоря, без имени нет человека, имя есть личностное начало, выражающее его духовное строение и онтологическую сущность, содержащее в себе целостное явление личности в объективном мире и характер ее взаимоотношения с другими людьми.

Другим выдающимся исследователем имени – А.Ф. Лосевым, – была разработана особая область философии – философия имени.

Как и Флоренский, Лосев говорит о всемогуществе имени, о его центральном месте в человеческом мышлении. Имя в его философской концепции, будучи личностным символом, формирует внутренний мир и определяет характер отношений человека с его природным и социальным окружением. Так же, как и П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев (1990, с. 49) утверждает, что «без слова и имени человек, вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, он чисто животный организм или, если еще человек, умалишенный человек». Поскольку имя в известной степени определяет суть и место человека в обществе, то смысл имени, по А.Ф. Лосеву (1990, с. 152), состоит в том, что «имя есть форма отличности от иного».

Имя не только определяет место человека в обществе, но и выступает символом и результатом освоения им мира. Поэтому в сознании человека традиционного общества имя занимает основное место, поскольку оно выступает одновременно и как символ, олицетворяющий эмоционально-ценностный и целостный образ явления, и как символ, моделирующий освоенный мир, идеально тождественный ему. Именно в имени, по логике мифологического мышления, возможна символизация всего освоенного мира или его значимой части. Узнать имя означало получить власть над его обладателем, ибо с получением имени человек становится существом, которое может быть «названо, узнано, познано». По утверждению П.А. Флоренского, наибольшей магической силой обладают личные имена. Вероятно, поэтому у многих древних народов существует убеждение, что, для того чтобы воздействовать на человека магически, необходимо узнать его подлинное имя (которое тщательно скрывалось от посторонних, а человек пользовался другим именем, не обладавшим сакральным значением). Человек традиционного общества верил в то, что, узнав имя жертвы, можно воздействовать на нее посредством магических действий и тем самым наносить ей телесные страдания и даже смерть.

Таким образом, имя человека является знаком тела, а тело, приобретшее имя, в первую очередь становится этим именем, т.е. имя и тело представляют одно целое, любая часть тела и имя являются тождественными, и нападение на имя словом или магическим действием расценивается как нападение на тело. Отношения между именем и телом не являются закрепленными, раз и навсегда установленными, а наоборот, постоянно развиваются; и в результате

такого развития имя превращается в символ внутреннего бытия, онтологическую сущность, или в «я» как центр сознания и самосознания. И в этом смысле А.Ф. Лосев (1990, с. 467) абсолютно прав, определяя личность как имя, как «слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность». Ученый приходит к выводу, что имя личности – это то, что проявляется в мифе, а «миф есть имя» и «миф есть еще и чудо» (Лосев А.Ф., с. 589–590), а это значит, что миф есть чудесное имя – имя, говорящее о чудесах, имя, творящее чудеса. Следовательно, согласно А.Ф. Лосеву, «личность есть миф», потому что человек, живя в мире мифов, сам превращается в миф, а имя в таком случае выступает как сакральный миф и символ человека, определяющий смысл его жизни и его судьбу.

Итак, если следовать теории П.А. Флоренского о триединой природе символа и проецировать ее по отношению к имени, то имя как символ человека (тело, душа, дух) представляет собой единство трех реальностей: физической, метафизической, трансцендентной. Во-первых, человек без имени есть нечто безликое, неизвестное (физическая реальность, тело); во-вторых, человек, получивший имя, есть существо, которое может быть названо, узнано, познано (метафизическая реальность, душа); и, в-третьих, имя каждого человека несет сакрализованный смысл, выражающий его внутреннюю онтологическую сущность (трансцендентная реальность, дух). Таким образом, имя как символ личности, человека есть единство его тела, души и духа, именно в имени все эти части сущности человека сливаются воедино. Поэтому, как утверждает Флоренский, в имени содержится сам человек, а человек есть его имя. В этом и заключается специфика сознания человека традиционного общества, в том числе и кочевника, для которого имя, обладая наибольшей магической силой, занимало значительное место в его ритуально-языковой традиции. С ним были связаны целый ряд запретов и языковых табу, направленных на стремление «засекретить» личное имя, «обезопасить» от враждебного воздействия со стороны.

Особое место в жизни человека традиционного общества занимал, в силу своей сакральности, обряд имянаречения или присвоения имени новорожденному. «Имянаречение, – пишет А.К. Байбурин (1993, с. 46), – является, пожалуй, наиболее важным механизмом включения новорожденного в “культуру”. Если до сих пор ритуальными способами формировался облик будущего человека, собственно создавалась его форма, то с получением имени он

приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть названо, узнано, познано». Через имя человек входит в сферу знакового духовного пространства. Имя как символ не только соотносит его владельца с конкретными историческими предками, но и восстанавливает преемственную связь внутри данной традиции. Процесс именования отражает как динамику освоения мира, так и ценностно-духовный потенциал, коллективную память традиционного общества.

У кочевников, как и у многих древнетюркских народов, существовал обычай: когда в семье рождался ребенок, имя ему давал либо самый старший по возрасту и уважаемый в роду мужчина, либо самый почитаемый в семье, либо «куттуу конок» – счастливый гость, который неожиданно появлялся в этот ответственный момент. Так, например, в эпосе «Манас» Джакып в честь рождения сына устроил большой пир, собрал самых уважаемых и почитаемых сородичей и попросил дать имя младенцу. Никто из собравшихся не смог придумать имя, и тут неожиданно появляется странствующий дервиш – дубана, таинственный белобородый старец, которого просят дать имя младенцу и тем самым определить будущее ребенка.

По поверью кочевников, имя, будучи символом человека, предвещает, предопределяет его будущее. Поэтому кочевники давали ребенку имена хороших людей или выражающие благопожелание (счастье, долголетие, благо), например, Бактыбек, Таалайбек, Омурзак и т.п. С другой стороны, в традиционной практике кочевников широко использовалось языковое табу, запрещавшее произносить имя человека или предписывавшее заменять его другим именем (прозвищем) из опасения, что произнесение имени может навлечь на его обладателя несчастье или болезнь. Подобным образом поступали родители, у которых долго не было детей или они умирали в раннем возрасте, либо родители, имевшие единственного ребенка, чтобы уберечь его от бед, сглаза злых людей. Так, у киргизов мальчиков называли именами Бокмурун, Бокбай, Боксары, Итбай, Сасыкбай, Жылкыбай, Кочкорбай и т.п. А в эпосе «Манас» хан Кекетей (Көкөтөй) перед смертью, вспоминая своего единственного сына Бокмуруна, говорит:

– Ат коюдан кызганып,
Алда кандай болот деп
Аманат жаным кысталып,
Мурдунан чыгып чимкирик,

– Не хотел я (хорошее) имя сыну дать,
Думая: «Как там будет еще?»,
Измучилась моя душа – (божий) залог,
У сына сопли вечно текли,

Бала койбой чимкирип,
Эркелетип эл жүрүп,
Элге кошо мен жүрүп,
Бокмурун болуп атагы,
Атын жакшы койбогон
Атасынын чатагы.

Не мог просморкаться он,
Люди баловали его,
Вместе с народом баловал его и я,
Бокмурун стало прозвище его.
В том, что хорошее имя не дали ему,
Вина (моя) – его отца.

(Манас, 1972–1982, с. 8)

Человек традиционного общества, переходя в иной социальный статус, получал другое имя. Это событие сопровождалось обрядом отказа от старого имени и приобретения, получения нового. Сменой имени подчеркивалась не только перемена внешнего социально-ролевого статуса, но и предполагалось изменение, преобразование внутреннего мира человека. В истории традиционной культуры народов Центральной Азии есть немало примеров смены имени при смене статуса. В частности, эпитафия в честь Кюль-Тегина гласит:

Когда умер мой отец-каган,
Мой младший брат Кюль-Тегин остался
в возрасте семи лет.
В десять лет... на счастье матери моей –
катун подобной Умай,
Мой младший брат получил мужское (взрослое)
имя Кюль-Тегин.

(Манас, 1972–1982, с. 63)

В эпосе «Манас» девушка Санирабийга, дочь Темир-хана, после того как вышла замуж за Манаса, стала называться Каныкей. Следовательно, получение нового имени символизировало момент инициации и новое рождение.

Для имени в традиционном обществе кочевников характерна единичность, прикрепленность к конкретному носителю, оно должно соответствовать сущности последнего. Имя, таким образом, выражает внутреннюю сущность, индивидуальные отличия отдельного человека. Вот как, например, в эпосе «Манас» характеризуется богатырь Кошой:

Эл агасы эр Кошой,
Тон жакасы эр Кошой,
Ат такасы эр Кошой.

Старший в народе богатырь Кошой,
Подобный воротнику халата богатырь Кошой,
Подкове подобный богатырь Кошой.

(Манас, 1994, с. 23)

Имя несет в себе ценностное значение, проявляющееся в необходимости соответствовать характерным чертам, которыми обладал первый носитель этого. Например, к человеку по имени Алмамбет, безусловно, будут предъявляться особые требования, соответствующие образу богатыря Алмамбета из эпоса «Манас», верному другу Манаса.

Баштап жүрсө барааның, Калкында жүрсө карааның,	Если возглавит – будет всегда впереди, Если среди вашего народа будет жить – защита он,
Бетинде жүрсө бедерин, Белиңе тагуу медерин, Элинде жүрсө эркегин,	Он краса вашего лица, Он опора для вас, Если среди вашего народа будет жить – он муж,
Түндүктү тирер түркүгүн, Жолго кирсе жолдошун, Жоголор жерде колдошун,	Он столб, подпирающий тундук (обод юрты), Он – ваш спутник, если выйдете в путь, Если где-то потеряетесь, Он спаситель ваш,
Жоо качырсаң жолборсун, Өнөрү ашык дүйнөдөн, Өмүр сүрсөң жолдошун Алмамбет келет мен көрдүм, Ар мүнөзүн айбатын Арстанга тең көрдүм!	Если нападете на врага – он ваш тигр, Всех на свете ловкостью превосходит своей, В вашей жизни спутник он. Видел я, что едет Алмамбет, Нрав его, свирепость его, Подобен льву, видел я! (Манас, 1994, с. 302)

Образ Манаса как героической личности проявляется в его внешности, психологическом складе, нравственных чертах и жизненной судьбе, и разрушить его невозможно. Имя и образ Манаса, сливаясь в единое целое, символизируют честь, патриотизм и мужество, что подтверждается словами сподвижника Манаса Чубака:

– Аты да Манас турбайбы, Заты да Манас турбайбы, Өзү да Манас турбайбы, Сөзү да Манас турбайбы Манас болсо жолборсум, Алмамбет болсо жолдошум, Кол келди деп Кытайдан Корксом кудай урбайбы?	– И вправду имя его – Манас, И вправду сущность его – Манас, И вправду он – настоящий Манас, И вправду слова его – Манас, Если Манас моим тигром будет, А Алмамбет – моим спутником, То разве бог не накажет в сей час, Если я испугаюсь кытаев, Пришедших с войною на нас! (Манас, 1994, с. 151)
---	--

Важно отметить, что для человека традиционного общества название или произнесение имени – это не только сакральный акт живого присутствия того, кого призывают, но вместе с тем этот акт сопровождается мистическим, эмоционально-ценностным контекстом, в зависимости от которого имя приобретает смысл или славословия, или проклятия. В этой связи О.М. Фрейденберг (1978, с. 59) пишет: «Проклинают или бранят живых, подвергая их тем самым умиранию; умерших инвокируют и славят, оживляя этим». Следовательно, по логике мифологического сознания, имя, как и слово, определяет бытие или небытие человека и вещи. Они не существуют, пока не названы, они перестают существовать, потеряв имя. Поэтому, восхваляя, славя умершего человека, можно оживить его имя, а проклиная и браня живого человека, убить его как личность. Не случайно до сих пор у киргизов – потомков древнетюркских кочевников – существует такая пословица:

Бир ооз сөз жүрөк жаралайт,	Одним словом можно рану сердца за-
	лечить,
Бир ооз сөз абийир кара-	Одним словом можно обесчестить
лайт,	(опозорить)
Билинбей туруп адамга,	Незаметно для человека,
Бир ооз сөз оору дарылайт.	Одним словом можно вылечить болезнь.
	<i>(Киргизско-русские пословицы..., 1979,</i>
	<i>с. 135)</i>

О сакральном значении имени в мифологическом сознании и ритуально-языковой традиции кочевой культуры свидетельствует тот факт, что у потомков древнетюркских кочевников сохранился и до сих пор функционирует обычай «тергөө»-табу на произнесение замужней женщиной личных имен старших родственников мужа. Она должна обращаться к ним иносказательно, т.е. заменять их имена другими или употреблять вместо личных имен обозначения их социальных позиций.

Таким образом, человек традиционного общества, исходя из основного принципа – мифологического синкретизма, где часть равна целому, где субъект и объект едины, считает имя частью целого, способного замещать само целое. Вся его жизнь табуирована, строго регламентирована и подчинена целой системе ритуально-языковых обрядов, в которых последовательно воплощаются символические формы поведения, связанные с именем.

Библиографический список

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Киргизско-русские пословицы, поговорки и изречения. Фрунзе, 1979.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990.

Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М., 1990.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951.

Манас: Көкөтөйдүн ашы. Семетей баатырдан бир бөлүм: Эпос (Тыныбектин варианты боюнча) / Түзгөн Р. Сарыпбеков. Бишкек, 1994.

Манас: Эпос: 4 китеп (Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча). Фрунзе, 1972–1982. 3-китеп.

Манас: Эпос: 4 китеп (Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча). Фрунзе, 1972–1982. 2-китеп.

Флоренский П.А. Имена // Опыты: литературно-философский сборник. М., 1990.

Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев-Посад, 1909.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

В.В. Останин

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

ЕСТЕСТВЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВЕДИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА АЛТАЕ

Некоторым из искушенных ученых содержание нижеследующего исследования может показаться исключительным образчиком чистого, возможно неумелого, мифотворчества. В данном вопросе многое, если не все, зависит от нашей позиции относительно мифа. Еще в начале XX в. замечательный представитель отечественной школы философской мысли А.Ф. Лосев (1990, с. 396) писал: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в высшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – *наиболее яркая и самая подлинная*