

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 государственного университета, 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 Ысыах 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

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.

Хакасско-русский словарь / под ред. О.В. Субраковой. Новосибирск, 2006.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002.

Шинжин И.Б. Сказитель А.Г. Калкин. Горно-Алтайск, 1987.

Шинжин И.Б. Элементы нарушения запрета и табу в героическом эпосе алтайцев // Археология и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994.

Шинжин И.Б. Общее и особенное в исполнительском искусстве тюркоязычных сказителей // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. II.

Шорский фольклор / зап. Н.П. Дыренкова. М.; Л., 1940.

Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer / Hrsg. und übers. von W. Radloff. St.Petersburg, 1909.

Van Deusen K. Epic Singing in Khakassia // B.C. Folklore. 1999. №2.

А.Ш. Кожобекова

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

**СПЕЦИФИКА ПРОСТРАНСТВЕННО-
ВРЕМЕННОГО МИФОЭПИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА
ПУТИ У КИРГИЗСКИХ НОМАДОВ
(на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)**

Жизнь кочевника реализуется через прохождение и постижение пространственного мира, т.е. определение своего места и предназначения в нем как в духовной обители, что находит отражение в мифоэпических произведениях. Эпический период помещается между космогонической эпохой и историческим временем, в силу чего мифоэпическая реальность является своеобразным мостом между двумя пространствами. Для мифоэпического сознания, наряду с пространственно-временной реальностью, существует пространственно-временная реальность сакрального, заключенная в рамки повествовательного жанра (эпоса).

В частности, в малом кыргызском эпосе «Кожожаш» сакральное пространство, в котором обитает Сур-эчки и куда направляется главный герой Кожожаш, граница с профанным простран-

вом существует не столько фактически, сколько как духовное приятие ее. В мифопоэтическом мироздании всегда задаются пределы и границы, так как «...беспредельность и вечность не только “неуютны”, они малопригодны в реальной жизни и непознаваемы» (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 102). Эпос «Кожожаш» раскрывает процесс освоения человеком чужого мифологического пространства (Кляшторный С.Г., 1975, с. 29–30). «Свое» противопоставляется «чужому», т.е. не осмысленному, не сделавшемуся привычным и безопасным. Кожожаш осуществляет двуединую функцию: 1) как мифический герой он доказывает разделение мира на семантизированное, подвергшееся ценностной акцентировке пространство, являющееся своим, «одомашненным» и не подведомственное данной человеческой общности пространство чужого; 2) как литературный герой, он провозглашает идею возможности покорения неизвестного, несемантизированного пространства. Данная функция осуществляется в процессе пути, что весьма показательно для мифопоэтического мира. Путь, который проходит Кожожаш, как и многие мифопоэтические герои, по сути, является принципом соединения сакрального и профанного бытия. Кожожаш осваивает, одомашнивает пространство, расширяя географические и исторические знания о мире, он прорастает между двумя пространствами, став их живой границей.

Путь – фундаментальный принцип организации бытия номадической цивилизации, внутренняя динамика которой обусловила развитие специфического типа сознания, проникнутого идеей единства человека и природы, с одной стороны, и историко-географической и духовно-практической жизни общества – с другой. Данный синкретизм был выражен в художественно-образных, эстетических, этических, протофилософских представлениях о Пути, который становится и процессом, и результатом освоения действительности. По сути, Кожожаш является архетипическим образом мужчины-путешественника, мужчины-охотника. Последняя характеристика совпадает с родом деятельности самого героя, что является внешним оформлением внутреннего глубинного содержания.

Путешествие стоит значительно выше простого преследования добычи, перед нами разворачивается процесс охватывания пространства, «добывания» новой неизведанной территории. Прокладывание пути организует неизвестное, т.е. формирует, упорядочивает хаос, способствуя упорядочению мира, обретения им ме-

ры и ритма – ритма шага. Реальность становится доступной счету, измерению, соотнесению, познанию и деятельности. Путешествие моделирует мир, совпадая с его практическим освоением. Путь обозначает границы профанного и сакрального. Интенция пути бесконечна и потому сакральна, осуществление пути имеет пределы и в силу этого профанно. Кожожаш, посягнувший на сакральное, наказан, это мифическое наказание за нарушение пределов дозволенного (данный мотив присущ многим мифическим текстам: Прометей, принеший огонь людям, или библейское грехопадение – акт узнавания сущности знания). Обычно наказание Кожожаша трактуется только с позиции отношения человек – природа как результат возникшего в нем конфликта. Здесь подчеркивается идея взаимосвязи и взаимозависимости всего живого на земле, выраженная в архаичном сознании отсутствием четкого различия границ между животными и людьми (тотемизм) (Таждиева Г., 1990, с. 21–22). Но охотник наказан не за эпизодическое проникновение в сакральное, но за попытку его узнавания и присвоения. В этом смысле путь выступает в качестве «степного знания», обретая гносеологическое значение, поскольку он содержит идею о «возвращенности в себя», лежащую в основе всего номадического мироздания.

Все в природе подчинено циклическому возвращению как обновлению. В этом смысле *путь* не есть нечто застывшее раз и навсегда данное в неизменном виде, а способное меняться. Сын Кожожаша Молдожаш, преследуя Сур-эчки, пройдет путь своего отца, но это будет не механическое повторение пройденного, а завершение «одомашнивания» пространства. Именно тогда оно становится измеримым, доступным глазу: «...камень этот колдовской, лишь с юрту величиной. Лошадь на него заедет, человек взойдет любой!» (Сказание об охотнике..., 1958, с. 166). Семантизация пространства ведет к его десакрализации, переводя из плана «бытия-в-мифе» в план «бытия-в-мире».

Следует отметить, что пространственный путь актуализируется как часть жизненного мира. Номадическое мировосприятие обусловлено пересечением вертикальной модели мира и горизонтальной линией «здесь бытия». Кодирование этого пограничья происходит в фиксации места захоронения, сакрализация которого несет идею возвращения. Молдожаш не просто воспроизводит путь отца, он фиксирует границу сакрального и профанного, давая ей вполне четкое обозначение в виде могилы. Могила есть пограничье

между жизнью и смертью, между временем и вечностью. В этом смысле она или эстетизированная материальная форма идеи возвращения, или знак конечности пути конкретного и бесконечности идеи пути как такового. Один завершенный отрезок пути, открывает начало другого. Обозначив могилу и тем самым завершив освоение пространства чужой территории, Молдожаш начинает свой собственный *путь* к своему счастью (свадьба).

Свадьба героя открывает следующий отрезок пути, имеющий новое ценностное содержание и возможность построения новых отношений с миром. Путь связан с жизненными процессами, в нем осуществляется ритуализация и эстетизация смерти как фрагмента прерывности в непрерывном человеческом и вселенском бытии. Время и пространство обеспечивают конкретизацию осуществленного пути, наделяя его человеческими измерительными параметрами, лишая возможности превратить его в абстракцию. Поскольку время и пространство в мифоэпической традиции выступают как суть одухотворенности бытия, его субъективно-эмоциональной наполненности и выражения, можно заключить, что именно мировоззренческая концепция Пути, содержащаяся в коллективном сознании номадического социума, дала ему возможность успешного взаимодействия с природой и различными культурными субъектами, представив специфический тип культурного обустройства мира. Структурирование восприятия, ощущений, догадок превращается в четкую систему мифологических образов и представлений.

Огромную роль в формировании этой системы наряду с мифологическим пространством играет время. В мифологическом сознании понятия времени и исторического процесса становятся едва ли не на противоположные позиции. Именно на противопоставлении времени и исторического процесса строится мифологическое время (Элиаде М., 1987, с. 168). Первоначально время формируется на основе ритма, который в дальнейшем преобразуется в орнаменталистике, танце, театре, языке жестов, позднее в словесных процессах. В мифоэпическом контексте оно выступает в качестве условия чувственного созерцания, как результат воздействия мира на чувства человека, ассоциируясь с такими важными для номадического сознания явлениями природы, как восход и закат солнца, смена времен года, фаз луны и положения звезд на небе; рождение и смерть людей, флоры и фауны. Время синкретично вплетено в человеческую практику, поскольку ни одна сфера жизнедеятельно-

сти не обходится без учета темпорального компонента. В собственно мифическом сознании функционирует скорее образ времени или идея времени как некоего универсального закона бытия.

Сакрализация мифического времени сделала его текучим, неуловимым и целостным, неспособным быть раздробленным на независимые части. Мифопоэтическое время же основывается на природных явлениях как референтах времени, используемых в прагматических целях. Все происходящие в мире процессы необратимы, непрерывны и подчиняются становлению в порядке «прошлое – настоящее – будущее», которые являются формами или модусами времени, существующими в единстве. Время не определяет содержание происходящих событий, но оно регламентирует упорядоченность событий, чтобы позволить человеку ориентироваться в своей жизнедеятельности. Именно в соответствии с ним выстраиваются все жизненно значимые события: рождение, взросление, свадьба, рождение ребенка, смерть. Причем события соотносятся с самим жизненным путем человека, временные рамки прохождения которого остаются за пределами человеческого познания. Раба невесты Кожожаша Зулайки Шабыр не случайно резко отчитывает свою хозяйку, сравнившую жизнь охотника с летящей стрелой, чей век короток.

Следует отметить, что значения ценности, приписываемые времени, имеют фундаментально-контекстуальный характер. Мифопоэтическое время – это субъективно и персонально-социальное время – культурное время (*tempus*), в то время как обычное природно-космическое время имеет экспериментально-теоретическое содержание (*chronos*). В этом смысле первое есть время, прожитое личностью или поколением, т.е. качественное, оно и становится определяющим в выстраивании исходных точек бытия человека и обеспечивает для людей не только вертикальную (поколенческую) связь, но и связь духовно-эмоциональную. Все события в эпосе носят коллективный характер осмысления и оценки, что продиктовано коллективизмом, присущим традиционному сознанию кочевников. Время через согласование, или «время как оптимизм для большого числа участников общего события – одно из явлений организации событий во времени» (Тишков В.А., 2002, с. 22).

Прошлое, настоящее, будущее и вечное становятся неотъемлемыми характеристиками человеческой жизни. Первые три модуса – это разные лики вечности, которые являются относительными,

в то время как вечность абсолютна. Настоящее всегда неуловимо, хотя оно кажется непосредственной реальностью, в которой живет человек, оно наиболее иллюзорно. Невысказанное, планируемое принадлежит будущему, высказанное и осуществленное отданы прошлому. Настоящее – только грань между двумя крайними модулями времени. Поэтому для мифоэпического сознания крайне важно определиться именно в моментах прошлого. Для традиционного сознания прошлое – это опора настоящего и будущего, на нем зиждется весь фундамент бытия, поэтому неотъемлемой составляющей культуры становится почитание предков, память о прошлых поколениях. Молдожаш, нашедший и похоронивший кости отца, решает не только проблему сакрально-профанной пространственной границы, но и проблему темпорального характера – поминовение усопших как почитание прошлого – становится фундаментом для настоящего и будущего. Временной аспект пути отражается в бережном отношении к могилам, где люди имеют возможность соприкоснуться с ушедшим, мистически пережить преемственность поколений и ощутить «времен связующую нить». Отсюда Молдожаш осуществляет новую двуединую функцию: очерчивает пространственное разделение «своего» и «чужого» через «одомашнивание» «чужого», восстанавливает разрушенную связь с прошлым, чтобы открыть новые возможности для будущего.

Таким образом, в мифоэпическом сознании подлинность прошлого подтверждается временем. Прошлое освобождается от предвзятости и предстает перед человеком в полном объеме. Молдожаш уже без предвзятости и заинтересованности в выгоде может оценить путь отца и по-новому очертить свой собственный путь. С момента захоронения Кожожаша появляется вторая наиболее значимая форма времени – будущее, в котором сохраняется память в функции трансферта исторического опыта между поколениями. Таким образом, прошлое – реализованная вечность. Мифоэпическое, как и объективно-реальное, функциональное время, образуемое конкретными материальными объектами, являющееся только настоящим, всегда конечно, всегда предельно. Сакральное время неразрывно, оно дробится на фрагменты только в человеческом измерении – годы, месяцы, поколения. Кожожаш как охотник-путешественник осуществляет свою функцию в ином пространственно-временном измерении. Но его время выступает критерием определения пространственности, не носит субстанционального характе-

ра, в чем обнаруживается его необратимость. Сакральное время выступает как ограниченное, отделенное, в этом его взаимосвязь с пространством, его пространственность. Мифологическое время вечно и пространственно. Смена ритма, как смена дня и ночи, является функцией образующих его процессов, явлений и вещей, осмысливается как противоположность бесконечного хаоса и упорядоченного космоса. Так, в Библии именно разделение света и тьмы является первым творческим актом.

Кожожаш как мифоэпический герой упорядочивает хаос, преследуя Сур-эчки, он оказывается в туманном пространстве (туман как метафорическое выражение неизвестного, неосвоенного, неупорядоченного хаоса), в котором не видно пути. Скала Аблетим выступает как символ непокоренной, но уже узнанной сакральной территории. После восхождения на нее туман вокруг Кожожаша рассеивается, и охотник оказывается на самой вершине, откуда нельзя спуститься. Человек узнал владения хаоса, но еще не упорядочил его, не сделал своим, гармоничным, устроенным. Подобное видение «чужого» пространства прослеживается и в другом малом кыргызском эпосе «Эр-Тоштюк», когда одноименный герой попадает в подземный мир, в котором царит кромешный мрак (Эр-Тоштюк: Кыргызский народный эпос, 1958, с. 101).

Что касается эпоса «Кожожаш» временной аспект в акте «одомашнивания» хаоса, как установления гармонии связывается с его жизненным путем, в котором вечность самого подвига осуществления пути побеждает смерть как конечный фрагмент: «Кожожаш над Аблетимом вечен, смерти вопреки».

В процессе развития человеческого сознания в мифологические представления привносится идея умирающего и воскресающего бога, что свидетельствует уже о циклическом образе времени. Циклическая модель мира наиболее приближена к пониманию бесконечности времени и соответственно пространства, то, что Ницше назвал «вечным возвращением». Поскольку перед нами не собственно миф, а мифоэпическая реальность, то цикличность времени и пространства выражается в концепции пути, в которой доминирует идея «возвращения к себе», где человек и антропоморфные персонажи разыгрывают, в сущности, бесконечную драму возникновения мира. Но вместо идеи умирающего и воскресающего бога перед нами смена поколений, деятельность которых основывается на преемственности предыдущего опыта, что связано в первую очередь с тем, что мы имеем дело не с мифом как таковым, а мифоэпосом.

Кожожаш оказался на пограничной территории между небом и землей. Здесь намек на трехмерную модель мира древних кыргызов, в которой человек или средний мир является связующим звеном между небесной и подземной сферой (Акмолдоева Ш.Б., 1996, с. 65). Теперь освоенное пространство иерархически организовывается концентрическими кругами вокруг центра мира, символизирующегося камнем, столбом, а чаще всего мировым деревом, обозначающим мировую ось, которая связывает землю и небо (этот мотив встречается и в декоративно-прикладном искусстве кыргызов) (Рындин М.В., 1948, с. 274; Бернштам А.Н., 1952, с. 152). Пространство и время, разделенные на профанное и сакральное, имеют свои кардинальные точки: горы, реки, рощи, перекрестки дорог. Эти кардинальные точки были точками перехода из профанного хронотопа (выражение М.М. Бахтина) в сакральное – время, и духи этих мест становились определениями мифологического человека в той ситуации, когда внутренних его определений еще не существовало и существовать не могло. Аксиологическая иерархия строится от максимальной, абсолютной ценности мирового центра до границ освоенной территории, за которой начинается антимир, отождествляемый с миром смерти, загробным царством, миром антиценности со своей иерархией и центром абсолютного зла. Путь Кожожаша простирается в горизонтальном пространстве, в то время как многие мифоэпические герои проходят путь по вертикали. Например, путь героя Эр-Тоштюка осуществляется и в горизонтальной, и в вертикальной оси модели мира, которая состоит из неба, земли и подземелья. Функционально-семантическая нагрузка пути Эр-Тоштюка показывает тесную связь с мифическими представлениями кыргызов о единстве мира.

Таким образом, семантическая емкость мифоэпического пространства и времени определяется не их длительностью, а интенсивностью и социальной значимостью происходивших в эпоху рождения мира событий, которые осуществляются посредством прохождения пути. В данном действе человек окончательно противопоставляет себя природе, полностью отходя от того, что еще сохранялось в нем дикого. Достаточно вспомнить описание Кожожаша на первых страницах эпоса, где он предстает перед читателем как получеловек – полуживотное. Но по мере развития событий собственно человеческое проявляется все в большей и большей степени. Человек берет в свои руки ответственность за свои решения, раз-

рывает связь с природным миром или тотемом, открывая путь к освобождению, становясь самим собой, возлагая на себя задачу конструирования мира.

В мифоэпическом повествовании утверждается история собственно человека, творимая им самим, но связь с космогонической эпохой все еще сохраняется. Однако эта связь носит формальный характер, поскольку на первый план выдвигаются духовно-практические цели и задачи нового бытия человека. Молдожаш получает в жены дочь Сур-эчки и заручается ее постоянным покровительством. В этом фрагменте несколько семантических уровней. С одной стороны, наблюдается сохраняющаяся связь человека со своим тотемом, первопредком, который по-прежнему оказывает влияние на его жизнь. Но если для Кожожаша Сур-эчки несла гибель, то для его сына она становится родственным покровителем, отдавая ему в жены свою дочь. Это не случайно, поскольку ранее мифическое сознание в определенной степени было безразлично к разделению духов на добрых и злых. Одни и те же духи могли выполнять противоположные функции в зависимости от контекста действия. Мера истолкования события задавалась не нравственными, нормативными параметрами, а пространственно-временной определенностью. Здесь исследователи сталкиваются с примером множественности вещей мира и их тождества между собой, множественности, присутствующей до осознания единичности вещи. С другой стороны, Молдожаш реализует цикличность времени и пространства в их возвращении к себе самим как неким изначальным принципам бытия. Он окончательно структурирует пространство, завершая его освоение, и тем самым возвращает мир из хаоса первотворения в гармонию социально-духовной организации. И, наконец, Молдожаш утверждает принципиальное жизнеутверждающее начало в человеке, рождающееся из ужаса смерти к радости бытия. Так, жизнь человека выступает как постоянное прохождение пути в пространстве и времени определенного сакрального и профанного ландшафта, фиксации событийности, смыслового пласта существования человека.

По мере того, как мифологическое сознание уступает место этическому, эпическому или пока еще переходному мифоэпическому, понятие пути усложняется в своих значениях, заключающих в себе культурно-историческое и собственно литературное содержание, и превращается в философему.

В онтологическом аспекте путь есть объективная реальность как путь-дорога, эмпирически осваиваемая, чувственно представ-

ляемая. Реальная бесконечность пути – это бесконечность ряда *мер*, с одной стороны, и неисчерпаемость материального мира как результата взаимодействия субъекта и объекта познания – с другой.

Во временном отношении путь выражает собой последовательность событий и состояний. Структурной единицей пути в пространственно-временном отношении выступает конечный «момент-отрезок» пути. В данной работе речь идет о мифоэпическом бытии, для которого свойственны конкретные конфигурации пространства и времени, ограниченные как сакрально-профанным разделением мироздания, так и эпическими границами.

Здесь содержится и гносеологическое значение пути как способа познания окружающего мира в номадическом сознании. Более того, путь есть способ организации мира, его гармонизации и эстетизации. Прохождение пути воспроизводит механизм познавательного процесса от чувственного созерцания до общественной практики. *Путь* как познание не может исчерпать сущность бытия, но он фиксирует реальность как цикличность и возвращаемость процессов, подобно змее, пытающейся схватить свой хвост.

Поскольку путь в мифоэпосе выступает в качестве метафоры труда, в его результатах проявляется сущность человека как универсального активного деятеля, овладевающего силами природы, общества. Человек опирается на предметный мир природы и делает его своим предметным миром. Заметим, что мифоэпосы во многом отражают процессы проникновения человека в тайны природы, переход человека из состояния полного подчинения природному началу в состояние диалога на равных, хотя эпическая интенция, как правило, стремится утвердить господство человека над миром, над собой, что продиктовано расширяющейся человеческой практикой.

В номадическом сознании, отразившемся в мифоэпическом наследии, Путь – это основной образ мифопоэтического сознания, в котором весь мир одушевлен и все проникнуто жизнью. Для кыргызов как кочевого народа, воспроизводившего в своей жизнедеятельности и познании биоритмику окружающего мира, Путь становился мировоззренческой основой взаимодействия со всем природно-биологическим и социокультурным пространством.

Библиографический список

Акмолдоева Ш.Б. Древнекыргызская модель мира (на материале эпоса «Манас»). Барнаул, 1996.

Бернштам А.Н. Наскальные изображения Саймалы Таш // СЭ. 1952. №2.

Кляшторный С.Г. Представления древних тюрков о пространстве. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1975.

Рындин М.В. Киргизский национальный узор. Л.; 1948.

Сказание об охотнике Коджоджаше. Киргизский эпос. Фрунзе, 1958.

Таджиева Г. В гармонии с природой/ Вопросы экологии, охраны природы в устном народном творчестве // Вестник времени. 1990. №2.

Тишков В.А. Восприятие времени // Этнографическое обозрение. 2002. №3.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

А.А. Конунов

ГНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»,

г. Горно-Алтайск

ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА ГОР В АЛТАЙСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Культ гор – весьма древнее и распространенное явление, например, культ горы Олимпа в Греции, Синая – у палестинских евреев, Гималаев – в Индии. Поклонение священным горам было известно с давних времен и у народов восточной части Центральной Азии, например, у древних тюрков гора Бодын-инли, упоминаемая в «Сокровенном сказании» монголов знаменитая гора Бурхан-халдун, которая спасла от врагов самого Чингисхана.

К культу гор также следует отнести сохранившийся до наших дней древнейший обычай, распространенный в Монголии, Тибете и на Алтае, сооружать на вершинах гор, на горных перевалах и переходах каменные насыпи в честь горы или ее «хозяина», т.е. горного духа, путем бросания камня каждым прохожим. Такие каменные насыпи известны под названием «обоо». У алтайцев каждый проходящий или проезжавший мимо «обоо» обязательно бросал камень в общую кучу или, если при себе нет ритуальной ленточки «талама», вырывал из гривы лошади пучок волос и привязывал его к кустику, деревцу или хворостине, находящейся около «обоо», в