

**ОСОБЕННОСТИ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ
В КОНТЕКСТЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

В более чем тысячелетней культуре енисейских кыргызов самым устойчивым и консервативным элементом являлся погребальный обряд, включавший в себя кремирование тел умерших на погребальном костре с последующим захоронением собранных остатков под каменными сооружениями. Прямая и непосредственная связь этого способа погребения с традиционными представлениями, существовавшими у степных народов в эпоху раннего и развитого средневековья, выглядит достаточно органичной и не вызывающей возражений. Религия древних тюрков, возможно, получившая выражение в форме тенгризма, стала основой, на которой развивался шаманизм современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая [61. С. 261]. Возможно также, что еще намного раньше у населения Саяно-Алтая сложилось инвариантное ядро шаманистских представлений, близко связанных с индоевропейской ритуально-мифологической системой. Во всяком случае, Н. Ю. Кузьмин, выделив в генезисе шаманизма ряд этапов, отнес его зарождение к рубежу III–II тыс. до н. э. Позднейшие из этих этапов – скифский, хуннский и древнетюркский в генетическом плане являлись, по его мнению, наиболее важными, так как именно к ним восходит шаманизм ряда современных народов Сибири и Саяно-Алтая [38. С. 129–130].

В письменных источниках, прежде всего в китайских летописях, можно обнаружить упоминания о культах и обрядах, аналогичных шаманским, у сюнну, которые на рубеже тысячелетий распространили этнополитическое влияние на целый ряд племен, включая и гяньгуней, осевших в Саяно-Алтае. В последующий период схожие обряды засвидетельствованы и у кыргызов, которые, по мнению В. В. Баргольда, «несомненно были шаманистами» [5. С. 496]. В китайской хронике Синь-Таншу, относящейся к XI в., упоминается, что кыргызы «шаманов называют гань (кам)» [10. С. 353]. Существование в качестве официальной религии тюркоязычных племен и народностей Саяно-Алтайского нагорья «развитого шаманизма» не вызывает сомнения и у Л. Р. Кызласова. Анализируя обнаруженные в районе о. Туз наскальные изображения «шаманистских празднеств», он пришел к выводу, что сложившейся ранее I в. до н. э. «профессиональный шаманизм был религией» [40. С. 261]. Ю. С. Худяков также считает, что традиции шаманизма удерживались в кыргызской среде в течение многих веков. Исключение составил лишь период их центральноазиатских походов,

когда они познакомились с «иноземными религиозными системами», однако, вернувшись на Енисей, вновь обратились к шаманизму [73. С. 73]. Практически во всех сферах материальной и духовной культуры кыргызов можно проследить более или менее отчетливые следы митраизма, тибетской религии бон, манихейства, несторианства и буддизма [36. С. 614–616; 7. С. 162–163; 41. С. 83; 54. С. 129. Прим. 78; 39. С. 127–128; 19. С. 107–108; 14. С. 131; 37. С. 167; 2. С. 315]. Но возможно, лишь ислам, с которым кыргызы столкнулись во время походов в Восточный Туркестан в IX–X вв., оказал существенное влияние на их погребальную практику, вплоть до ее полного изменения. Ал-Марвази писал, что когда кыргызы, оказавшись отрезанными от Саяно-Алтая, очутились «по соседству с мусульманами, они стали закапывать покойников» [72. С. 212]. Оставшиеся в пределах Саяно-Алтая, а также те этнические группы, которые покинули регион, но не потеряли с ним культурных и духовных связей, продолжали оставаться приверженцами традиционного погребального обряда, в котором огонь играл особую роль.

Казалось бы, общая и во многом близкая оценка, высказанная авторитетными учеными, предполагает атрибутирование кыргызской религиозно-идеологической системы исключительно по схемам сибирского шаманизма. Более того, анализ структуры погребально-поминальной обрядности кыргызов выявил ее сходство со структурой известных по этнографии обрядов тувинцев-шаманистов [22; 23]. Сопоставление с ними выглядит достаточно корректным еще и в силу того, что среди тувинцев вплоть до настоящего времени проживают этнические группы, как, например, Уйгур-Ондар, которые, судя по сохранившимся воспоминаниям, хоронили в прошлом своих покойников по обряду трупосождения [25. С. 57]. Однако в то же время в погребальной обрядности енисейских кыргызов вплоть до позднего средневековья сохранялись чрезвычайно архаичные элементы, которые, на наш взгляд, являются прямым отражением концептуального ядра их религиозно-идеологических представлений, понять, а во многом и объяснить онтологическую природу которых в контексте только лишь традиционного мировоззрения тюркских народов чрезвычайно трудно. Тем более что в исследованиях подобного рода ведущую роль играют археологические источники, специфичность которых позволяет реконструировать практическую сферу погребальной обрядности намного отчетливее, нежели идеологическую [48; 49].

В одном из старинных якутских преданий,

уходящих своими корнями во времена легендарных Омогая Баалая и Элэя Боотура, упоминается о племени «кыргызы», переселившемся на берега Лены из «южной страны». Когда у кыргызов умирал человек, то ему «... покрывали лицо брюшным жиром лошади, клали его в выдолбленное дерево и уносили в лес. Собравшись в лесу, устраивали ысыах, на котором, поев все кушанья, снаряжали покойника всем полагающимся и сжигали его на том месте. Это называлось у них “положили его кости”» [32. С. 94]. В этом небольшом и крайне лапидарном сообщении обращает на себя внимание такая деталь погребального обряда, как *покрытие лица умершего брюшным жиром лошади*, деталь, на наш взгляд, отнюдь не случайная. В контексте древних традиций индоевропейских народов обычай покрытия тела умерших жиром жертвенных животных свидетельствует если не о возможных этногенетических связях, то по меньшей мере о существовании на определенном историческом этапе у населения полиэтничных регионов Центральной Азии общевразийских культурных традиций.

В отечественных и зарубежных работах, посвященных сравнительно-историческому языкознанию и сравнительной мифологии, мотивы и сюжеты, связанные с погребальными обрядами древних греков гомеровских времен, исследованы достаточно подробно и всесторонне. В частности, отмечены чрезвычайно близкие параллели как в отдельных элементах ритуалов и обрядов народов Европы и Малой Азии, так и в стоящей за ними общей идеологии. Погребальные игры на похоронах Патрокла, описанные в Илиаде, и похоронные обряды в честь хеттских царей имели единую символику и семантику, общиндоевропейское происхождение которых подтверждается еще и древнеиндийским материалом [16. С. 826–829; 31. С. 5–11; 68. С. 26–32; 76. Р. 61–64; 78; 52. С. 119]. Следует подчеркнуть, что такое обрядовое действие, как покрытие тела умершего слоем жира жертвенных животных, прослеживается и в греческой*, и в древнеиндийской традициях** [77. Р. 155]. Как реминисценцию последней

* «Множество тучных овец и волов криворогих, Подле костра заколов, обрядили; туком, от всех их Собранным, тело Патрокла покрыв Ахиллес благодушный

С ног до главы...» [18. С. 325]; (тук – жир, сало. См. [55. С. 815]).

** В ряде источников также упоминается, что тела умерших могли очищать от внутренностей и заполнять маслом. Смысл этой операции заключался в необходимости очистить тело и облегчить кремацию. Позднее этот обычай был оставлен и умершему на места расположения органов чувств (уши, рот, нос, глаза) капали топленое масло и сыпали кусочки золота [56. С. 199, 283].

традиции, следует считать обычай ламаистов Центральной Азии поливать покойников маслом. Желтые уйгуры перед сожжением «льют белое масло и на покойника и на дрова», конопляным маслом поливали тела умерших перед сожжением и урянхайцы [46. С. 27, 29; 34. С. 21]. В условиях дефицита горючих материалов можно, наверное, говорить об утилитарной стороне этого элемента погребальной обрядности, совпавшей с религиозными канонами. Население среднего Енисея не испытывало острого недостатка в топливе, хотя выбор ими мест сожжений преимущественно в горных и лесных массивах был во многом связан и с этим фактором [51. С. 131–137].

Отмеченный в якутском предании обычай кыргызов покрывать лицо умершего брюшным жиром лошади удивительным образом напоминает погребальные обычаи древних индийцев, когда покойному со словами: «Покрой голову жиром и салом» – закрывали лицо *салом из сальника коровы*, а другие части ее туши укладывали на тело умершего, сердце животного на сердце покойного, на правую его руку – правое легкое, на левую руку – левое. Затем тело покрывали шкурой, вместе с копытами, хвостом и головой и поджигали погребальный костер. Шкуру укладывали на мертвого шерстью вверх, при этом произносились слова: «Это панцирь от Агни» [56. С. 283–284].

Пастушеские племена Индии особое значение придавали разведению коров, которые в их религиозных верованиях занимали особое место. На раннем ведийском этапе истории коровы не считались неприкосновенными, но настроения, направленные против их убийства, по-видимому, уже существовали. Лишь в очень редких случаях, таких как свадебные пиршества, употребляли в пищу вместе с кониной, бараниной и козлятиной и мясо коров, прежде всего яловых. О разделке туш животных и приготовлении мяса в котлах упоминается в Ригведе [27. С. 519]. Ашока также не запрещал забой скота и, во всяком случае, быков забивали для употребления в пищу и после его правления, хотя уже в «Артхашастре» говорится о стадах старого, больного и бесплодного крупного рогатого скота, который в некоторых частях страны доживал до естественной смерти [8. С. 120].

Решающим обстоятельством, способствующим освящению крупного рогатого скота, была та роль, которую он играл в хозяйстве, но даже с течением времени, когда значение животноводства снизилось и стало подчиненным по отношению к земледелию, употребление в пищу говядины считалось греховным, а полный отказ от мясной пищи расценивался как добродетельное деяние. Основная физиологическая и хозяйственная функции коровы получили отражение в особых ритуалах принесения в жертву стельной «восьминогой» коровы, у которой из чрева извлекался плод, преподносимый богам. Точно такой же обряд приношения «стельной коровы» существовал и в Древнем Риме, что

свидетельствует о его общиндоевропейском характере [16. С. 571–572].

По представлениям древних индийцев ведического периода, корова – это небесный свод, все небесные явления были детьми черной с пятнами коровы. Ее супруг, божественный бык, оплодотворитель неба, облака – это трижды семь пятнистых коров, льющих свое молоко богу солнца Индре; бог дождя представлялся в образе быка или барана. Ночь и звезды также выступали в образе коров, а заря, кормилица Солнца, имела целые стада коров. Корове приносили в жертву свежие цветы и траву, ежедневно молились: «...Коровы для меня Индра, они мои боги. Коровы для меня как глоток лучшей сомы. Вы, о коровы, делаете тощего жирным, уродливого прекрасным; счастливым вы делаете, вы, которые говорите, свое спасение приносящие».

В индуизме, очень многое воспринявшем от ведических представлений, боги ассоциировались с образами различных животных. Причем образ коровы, выраженный в различных божественных ипостасях функционально и семантически, был чрезвычайно насыщен: от символа плодородия и процветания, призванного охранять от злых сил, до одного из главных сакральных существ в колесе Сансары, в круговороте которого стираются грани между прошлым, настоящим и будущим, жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонними мирами. Корова, предназначенная для погребальной церемонии, выбиралась определенной масти, ее и во времена Ригведы не всегда убивали при похоронах, иногда лишь трижды обводили вокруг костра и отпускали*. В последующие периоды жертвоприношение коровы для любой цели, включая погребальную, было полностью запрещено, однако ее связь с посмертными ритуалами нашла отражение в обычаях приносить в дар брахманам черную корову. По представлениям индуистов, чтобы обеспечить переход души через реку смерти Вайтарани, умирающий должен был держаться за хвост коровы, как будто бы с ее помощью преодолевая водную преграду, как это делают пастухи [67. С. 237]. Как отголосок древнего обряда следует считать и обычай, распространенный в Южной Индии, согласно которому участники погребальной церемонии сыплют в пылающий костер пепел навоза священной коровы [71. С. 132].

* У осетин, хоронивших умерших в сопровождении коня, впоследствии возник обычай трижды обводить его вокруг могилы, а затем отпускать на волю [25. С. 189]. Аналогичное развитие обряда можно проследить и на этнографическом материале тюркских народов Южной Сибири.

По мнению Г. Ольденберга, жертвоприношение коровы (или козы) во время сожжения трупа выражало идею замены, при которой огонь пожирает мясо и шадит покойника. Р. Б. Пандей, соглашаясь с ним, уточнил, что данное понимание обряда применимо лишь к ведическому периоду. В период сутр представления изменились и жертвоприношение коровы «рассматривалось уже как обеспечение неземного пути для жизни в ином мире». Первоначально считалось, что погребальный огонь переносил туда животное, позднее сложились представления о том, что это осуществлялось благодаря таинственному посредничеству брахманов. Как показывает изменение названий животных «раджагави» – «царственная корова», а затем «вайтарани» или «анустарани» – «переносиющая», «сопровождающая», корова служила для руководства и помощи покойному в пути. После того как животное перестали убивать для погребальных церемоний, части ее тела, укладываемые на умершего, стали заменять имитациями из рисовых и ячменных лепешек [56. С. 201, 283–284]. Завершающим актом последовательных «замен» стало появление обычая печь жертвенный пирог, семантика которого раскрывается посредством символики и ритуалов, получивших распространение у индоевропейских народов. На материалах славянской этнографии и фольклора А. А. Потемной убедительно доказано, что замена основного жертвенного животного – коровы – выпекаемым из муки короваем стала результатом их семантической перекодировки [29. С. 255–258].

Соглашаясь в целом с интерпретацией Г. Ольденберга и уточнениями Р. Б. Пандея, следуют все же отметить, что роль и значение жертвенного животного, а в целом и семантическая насыщенность самого обряда трупосожжения гораздо глубже предложенных ими трактовок. На наш взгляд, в мифологемах и ритуалах, сохранившихся в Индии практически до наших дней, содержатся представления, позволяющие рассмотреть погребальные действия, в которых корове, как жертвенному животному, отводится ведущая роль под другим углом и в иной мифологической плоскости.

В древнеиндийском эпосе содержится рассказ о царе Вишвамित्रе и божественной корове Шабале (Шамбале?). Она принадлежала подвижнику Васиштхи и обладала чудесным даром исполнять любые желания. После того как царь силой забрал ее у старого отшельника, Шабала *сотворила воинов храбрых и грозных* и они, разгромив непобедимое войско Вишвамитры, стали охранять обитель [24. С. 48–50]. В образе эпической Шабалы сконцентрированы наиболее архаичные пласты индоевропейской мифологии. В сказочной традиции современных народов можно проследить многоступенчатое перераспределение ее волшебных свойств между различными предметами, дающими вечное изобилие, наиболее яркими из которых

являются живая вода, молодильные яблоки, скатерть самобранка и рог изобилия*. Для нас важно отметить способность коровы «творить» не только материальные предметы и животных, но и людей.

Во многом благодаря внутренней логике саморазвития образ божественной коровы легко переходит из одной формы в другую, из мифологического пространства в систему обрядов и ритуалов, включая и погребальные. Так, один из сохранившихся древних ритуалов получил в Индии название «обряд вторичного рождения». В типологическом отношении он очень близок известному у многих народов «обряду усыновления». В основе обоих ритуальных действий лежит так называемая «фикция вторичного рождения», посредством которой над человеком, ошибочно считавшимся умершим, совершали обряд повторного рождения от женщины или животного. «Обряд вторичного рождения» мог иметь различное значение в зависимости от того, совершался ли он как средство возродить к жизни мнимоумершего человека или же с целью возвести обыкновенного смертного в ранг божества. В Индии его часто проводили для лиц знатного происхождения или высокого ранга, желавших избавиться от накопившихся грехов.

В работе Д. Д. Фрезера приведено несколько любопытных описаний, в частности, обряда вторичного рождения индийских послов, которые, побывав в Англии и возвращаясь домой сухопутным путем через земли «нечистых народов», не могли соблюдать правила, предписанные священными книгами индусов. По их прибытии на родину собрание ученых-брахманов постановило разрешить им возродиться к новой жизни и вновь получить посвящение в жреческий сан. Для этой цели полагалось сделать из чистого золота изображение природного начала в виде женщины или коровы. Лицо, подвергающееся возрождению, помещалось внутрь статуи и вытаскивалось через обычный родовый путь. Так как подобная золотая статуя надлежащих размеров обошлась бы слишком дорого, то изготовили изображение йони (в фаллическом культе индусов – символ женского начала), через который должен был пройти возрождающийся. Послы были подвергнуты обряду вторичного рождения и совершили все необходимые церемонии, вновь став правоверными. В другом известном случае описывается обряд вторичного рождения танджурского вельможи, для которого по совету

брахманов отлили из бронзы огромную статую коровы. Вельможу поместили внутрь статуи, а жена его учителя-брахмана, игравшая в этой церемонии роль кормилицы, взяла его к себе на руки, качала на своих коленях и прижимала к груди, в то время как он пытался кричать, как ребенок.

Вторичное рождение было доступно не только богатым людям в Индии, для обряда которых необходимо было огромное количество золота. Бедные также могли пройти этот обряд, но с использованием настоящей коровы вместо ее золотой копии. В гималайских округах северо-западных провинций Индии практиковалась церемония вторичного рождения из «рта» коровы, в тех случаях, если гороскоп, составленный при рождении ребенка, предсказывает, что с ним случится беда. Ребенка проносили под коровой, сначала между ее задними, затем между передними ногами ко рту и затем в обратном направлении, символизируя этим новое рождение. Подобным же образом в Южной Индии человека, изгнанного из касты могли вновь принять обратно после того, как он пройдет несколько раз под брюхом коровы. В качестве упрощенного варианта первоначальной церемонии можно считать обычай, состоящий в том, что хилого от рождения ребенка клали в корзину возле хорошей дойной коровы, чтобы она лизнула его [70. С. 260–263].

Повторное рождение было необходимо и для тех, кто из низшей касты стремился перейти в высшую. Махараджи Траванкора, принадлежавшие к шудрам, т. е. низшей из четырех главных индийских каст, вынуждены были возводить себя в ранг брахманов при помощи обряда вторичного рождения. Для этой цели изготавливалась статуя большой золотой коровы или золотого цветка лотоса, сделанного также из золота. В первом случае церемония называется «золотое чрево» и представляет собой прохождение через золотую корову, во втором – «дар чрева лотоса». В 1854 г. раджа Мартанда Вурмах приказал отлить изображение лотоса из золота, стоимость которого составила 6 тыс. фунтов стерлингов. Внутри золотой чаши находилась в небольшом количестве смесь, в которую раджа окунулся пять раз. Смесь состояла из молока, творога, масла, коровьей мочи и помета, которые указывают на то, что возрождение связано в большей степени с коровой, чем с лотосом. Позднее, в 1869 г., махараджи вернулись к более ортодоксальному способу вторичного рождения, т. е. рождению от коровы [Там же. С. 261].

Считалось также, что брахманы посредством вторичного рождения подвергались преобразению, а их тела, наряду с прежним естественным состоянием, становились лучезарными и обретали новые, одаренные сверхчеловеческими способностями качества. Замену подлинного животного золотым изображением вряд ли стоит считать уступкой тщеславию раджей, которые считали недостойным для себя родиться подобно простым

* В Центральной Азии мифологема о роге изобилия прослеживается в предании о голове погибшего быка, которую нашел старик. Разбив рога, он обнаружил в одном серебро, в другом – золото [59. С. 153].

смертным от обыкновенной коровы. Скорее это связано с тем, что в представлениях практически всех индоевропейских народов золото символизировало собой идею бессмертия, вечности и всемогущества, идею, нашедшую свое воплощение в погребальной символике «золотых людей» скифо-сакского мира [42; 44; 1].

М. П. Грязнов, исследуя вопросы происхождения корриды отметил, что начиная с крито-микенской культуры, культ быка был характерен для всего Среднеземноморья [74. С. 35]. Финикийцы богиню Аштарт представляли в образе коровы, а в Древнем Израиле корову с красным цветом шкуры по достижению трехлетнего возраста сжигали, смешав ее останки с водой. Прежде чем войти в Иерусалимский храм, правоверный еврей должен был выпить этот напиток*. В скандинавской мифологии прародитель богов Бури возник из соленых камней, которые лизала корова. Древние германцы чествовали Землю под именем богини Нерты, которая каждую весну выезжала в колеснице, запряженной коровами. Для европейской традиции в целом характерно присутствие в различных фольклорных жанрах героя-мужчины в образе быка и женщины или девушки в образе коровы, а у восточных славян невеста ассоциировалась с телкой. В Древней Греции в жертву богине Гере приносили молодых белых коров, Персефоне – черных коров, Гадесу – черных быков и коров, богине Гестии – нетелившихся коров. В одном из мифов рассказывается, что дочь аргосского царя Инаха Ио была превращена Зевсом в корову, которая, согласно сообщению Аполлодора почиталась в Египте под именем Исиды [50. С. 547]. Геродот, описывая обычаи египтян, отметил, что из-за страха перед богиней Исидой они не едят коровьего мяса, как и их западные соседи, кочевые ливийские племена [17. С. 234].

Образ коровы был одним из ведущих в египетской мифологии, именно она участвовала в космогоническом акте отделения Неба – Отца от Матери – Земли. Ассоциативно переосмыс-

ливая основные природные явления, древние египтяне представляли небо как богиню Нут, Великую Корову, а ее четыре ноги – как четыре стороны света. С лона ее возлюбленного бога земли Геба она была поднята богом Шу на небо. Египетские фараоны питались молоком небесной коровы, а бог Ра изображался восседающим на ней [50. С. 359, 424, 441]. В разнообразной и богатой на самые различные мифологические мотивы и связи погребальной практике древних египтян образ коровы также нашел свое воплощение, причем, возможно, именно древнеегипетская традиция наиболее близка к древнеиндийской. Когда умерла дочь фараона Микерина, сына Хеопса, ее похоронили с большой пышностью, приказав изготовить из дерева пустотелую позолоченную статую коровы, в которую затем положили тело покойной. По сообщению Геродота, «корова эта, однако, не была погребена в земле, но еще до сего дня ее можно видеть в городе Сансе, где она стоит в царском дворце в пышно украшенном покое. Каждый день около нее воскуряют там всевозможные благовония, а целую ночь возжигают светильник. Корова почти целиком покрыта пурпурной одеждой, кроме шеи и головы, которые позолочены толстым слоем золота. Между рогами находится изображение солнечного диска также из золота. Корова не стоит прямо, но лежит на камнях, а величиной она с большую живую корову. Каждый год ее выносят из покоя именно в тот день, когда египтяне бьют себя в грудь в честь бога Осириса» [17. С. 120, 130].

Нетрудно заметить, что, в отличие от индоевропейского погребального обряда в его древнеиндийском варианте у енисейских кыргызов в качестве жертвенного животного выступает не корова, а лошадь, мясо которой съедали. Шкуру, снятую вместе с хвостом и копытами, скорее всего вывешивали у могилы на дерево, а не покрывали ею тело умершего. Хотя, и это необходимо подчеркнуть, в VIII–IX вв. у енисейских кыргызов был распространен и обряд трупосождения со шкурой коня, о чем свидетельствуют материалы археологических раскопок могильников Оглахты I и II, Самохвал, Означенное VI, Кизек-Тигей, Хаара-Хая. В то же время ысыах, о котором говорится в якутском предании, является одним из самых распространенных, а в семантическом отношении наиболее насыщенным из обрядов народов Южной Сибири. Причем «замена» коровы на лошадь в данном случае выступает не просто как ритуальный инвариант, при котором она помещалось в могилу в качестве транспортного средства или для пропитания в загробном мире. В основе ысыаха лежат представления о достижении всеобщей гармонии мироздания и вторичного рождения умерших людей посредством расчленения и вкушения тела жертвенного животного. Это одно из основных представлений, структурирующих традиционную культуру и являющихся общим для евразийских народов архетипом, наиболее полно вы-

* В Библии содержится сюжет о «Золотом тельце», связанный с одним из древнейших архетипических представлений о происхождении народа от предка-родоначальника, вождя и божества. Когда израильтянам показалось, что Моисей слишком долго находился на Синае, они принудил Аарона сделать из золотых серег и колец тельца, который был бы образом Бога и шел бы перед народом. Аарон выполнил требование и построил жертвенник, на котором народ принес жертвы, после чего стали пировать и плясать. Моисей, сойдя с горы, сжег тельца в огне, истолок его в порошок, который высыпал в ручей, повелев народу пить свой собственный грех себе на проклятие. Исследователи Библии полагают, что заимствовать изображения священных быков израильтяне могли из Египта [9. С. 446].

раженным в вербальных формах, большей частью не дошедших до нас. В отдельных случаях он прослеживается в археологически и этнографически зафиксированных наиболее архаичных элементах погребальных обрядов, которые для современников уже утратили свой смысл и содержание.

В китайском источнике VIII в. Юань-ца цзу приведена легенда, повествующая о том, что гянь-гуни зародились от сочетания бога с коровой в горной пещере: «Рыжеволосые и белолицые киргизы, отказываясь возводить свой род к волкам, как это делали другие тюрки, заявляли, что они происходят от спаривания бога с коровой в горной пещере. Но к какой породе принадлежала эта прародительница и похожа ли на нее та разновидность домашнего рогатого скота, которую разводят киргизы, об этом не сообщается» [75. С. 107]. То, что киргизы разводили коров, известно и из надписи в честь уйгурского хана Кутлуга, в которой сообщается, что после его завоевания гяньгунского владения «коровы, лошади, хлеб и оружие были навалены горами...» [13. С. 25]. Но особый интерес представляет сообщение персоязычного географа Гардизи упомянувшего, что «некоторые из киргизов поклоняются корове...» [6. С. 111].

Возможно, что таштыкцы (гянь-гуни) специально сохраняли и накапливали астрагалы коров для своих похоронных церемоний. По подсчетам С. В. Киселева в кург. № 5 Уйбатского чаатаса их было обнаружено до 400 экз., в то время как астрагалов лошадей и овец примерно в четыре раза меньше [36. С. 461]. В тепсейском склепе № 4 найдено 158 астрагалов коровы (при 41 овечьих и 24 лошадиных) и 90 пяточных костей коровы (при 25 овечьих и 23 лошадиных) [21. С. 121]. Для гунно-сарматского времени захоронения людей в сопровождении коровы на территории Евразии не известны, но в кочевнических погребениях встречаются черепа коровы или быка. В кургане у г. Ленинска Волгоградской области в ногах умершего лежали кости и череп коровы или быка. Так же череп коровы вместе со шкурой лошади был также обнаружен в захоронении женщины с двумя детьми у аула Канаттас в Казахстане, Карагандинской области [28. С. 18].

Для эпохи развитого средневековья известны погребения, совершенные по обряду труположения в сопровождении коровы. Они обнаружены в могильнике Усть-Талькин в долине р. Унги (Западное Прибайкалье), где основную категорию мужских захоронений составляли погребения в сопровождении коня. Коровы обнаружены в трех могилах, в двух лежали одиночные захоронения животных, положенных на левый бок, головой одна на север, другая на юг. В мог. 4 корова была расположена над колодой с женщиной и также ориентирована головой в

южном направлении. Все особи были молодые (нетели), во лбу прослеживались отверстия от удара заостренным предметом [65. С. 201].

Очевидно, в данном случае можно говорить о «замене» коровы на лошадь как о ритуальном инварианте, при котором животное помещалось в могилу в качестве транспортного средства или пропитания в загробном мире. Именно это функциональное назначение погребяемого с человеком животного, наиболее отчетливо выражено в структуре погребальной обрядности тюркских народов [53. С. 51–85]. Из этнографических наблюдений известно, что казахи использовали крупный рогатый скот как верховой, часто дети, чабаны и бедняки ездили на 2–3-летних молодых коровах или волах. Их также использовали для перевозки тяжести, для чего применяли вьючные седла. Управляли коровами и быками с помощью мурундука – заостренной на концах палочки длиной примерно в два дюйма, вдетой в пробурвленную носовую кость [64. С. 271]. Любопытно, что на поминках у казахов закалывали лошадь и в этих случаях присутствующие говорили: «Отца на лошади отправил». Если же закалывали для поминальной трапезы корову, то говорили с оттенком осуждения: «Отца на корове отправил». Следует отметить, что в исследованных черноклобукских курганах вместе с умершими встречаются сопогребения коров, причем эти захоронения отличаются «бедностью» погребального инвентаря [43. С. 232–233].

На среднем Енисее образ коровы, связанный с женским началом, прослеживается еще в искусстве окуневской культуры. По мнению Б. Н. Пяткина, орнаментальные линии, раскраска головы и туловища на изваяниях и рисунках коров совпадают с раскраской на черепах из женских погребений и находят аналогии в погребальном инвентаре и ожерельях на шеях коров [63. С. 86]. У центральноазиатских народов существовали представления о том, что «корова создана из воды, верблюд из солнца, конь из ветра, баран из неба, человек из земли, козел из камня» [59. С. 153]. Исследованиями в области сравнительно-исторического языкознания зафиксирован в алтайских языках весьма характерный сдвиг значений: корова – самка четвероногого – кобыла [16. С. 575]. Семантическую инвариантность коня и коровы в представлениях тюрко-монгольских народов можно проследить по материалам мифологических и исторических преданий и этнографических наблюдений. В одной из дошедших до нас космологических мифологем хакасов рассказывается о созвездии Плеяд (Улгер), которые были созданы Эрлик-ханом, чтобы земля и живые существа страдали от холода. В далекие времена, когда это холодное созвездие в конце лета поднималось из нижнего мира на небо, лошадь решила раздавить его копытом. Но рядом стоящая корова поспешно наступила сама. Плеяды сумели выскользнуть через ее раздвоенное копыто и поднялись на небо в

виде рассыпанных звездочек [12. С. 268]. У киданей существовала легенда, по которой когда-то их правитель был Нохой (монг.— собака), принимавшей человеческий облик только после принесения в жертву белой лошади или пегой коровы [58. С. 486]. Тюрки Саяно-Алтая при посвящении различным духам домашних животных учитывали, какие кони, коровы и овцы и каким именно духам предназначались, причем видовая принадлежность и масть были строго регламентированы. Лишь в отношении коня и коровы опять же допускались замены. По наблюдениям Н. Ф. Катанова, при осеннем или весеннем освящении за недостатком коня, его можно было заменить коровой [35. С. 20].

В. Я. Пропп, проанализировав сказочный мотив испытания героя кипящим молоком, пришел к выводу, что он не очень отчетливо указывает на обычай, существовавший в Южной Индии, согласно которому процарствовавший 12 лет царь-жрец перед ритуальным самоубийством совершал обрядовое купание. После него он как бы сам себя приносил в жертву, отрезая нос, уши, губы и мягкие части тела и бросая их в толпу*. В. Я. Пропп справедливо считал, что купание в молоке является омолаживающим или очистительным актом, по своим результатам аналогичным проникновению сказочного героя сквозь уши коня [62. С. 340–341]. В качестве варианта можно вспомнить русскую сказку, где гонимая мачехой падчерица влезает в ухо коровы, в которую превращается после смерти ее родная мать, и выходит из другого красавицей, досыта накормленной и напоенной [4. С. 160]. Можно лишь добавить, что сказочно-мифологическое прохождение сквозь животное, а в реальной действительности через статую либо шкуру, а также омовение в продуктах его жизнедеятельности, приводящее к омолаживанию героя, является в конечном счете контаминацией двух драматических эпизодов – «смерти» и «вторичного рождения» героя**.

В свою очередь, ритуальное самоубийство царя-жреца и принесение им самого себя в

жертву восходит к комплексу человеческих жертвоприношений и различных операций с телами умерших, которые во многом синонимичны духовной практике «инициативного расчленения» при получении неофитами шаманского дара. В основе этих обрядовых действий и экстатических переживаний так или иначе лежали представления о соотношении человека с мирозданием. Сама Вселенная мыслилась, как происшедшая из отдельных частей расчлененного жертвенного существа и воспринималась как модель человеческого тела. Отчетливее всего подобные представления прослеживаются в ведийском гимне Пуруше – мифологическому человеку, из частей которого строится и мироздание и социальная модель общества. Эта одна из основополагающих концепций ведийской религии получила выражение в обряде *purusamedha* – «принесение в жертву человека».

«Луна из (его) духа рождена, из глаз солнце родилось».

Из уст – Индра и Агни, из дыхания, из дыхания ветер родился».

Из пупа возникло воздушное пространство, из головы небо образовалось».

Из ног – земля, стороны света из уха. Так они устроили миры» [16. С. 820].

Этико-религиозные идеи воспроизводства и преумножения животных связаны с представлениями о смерти и посмертном воскресении, первоначально покровителя-предка, божества в образе животного, а затем и культурного героя, бога-человека. Древние индоевропейцы приносили божествам пять видов жертв, образующих пятичленный иерархический ряд человек–лошадь–бык–баран–козел. Из них мясо лишь трех последних жертвенных животных можно было употреблять в пищу [29. С. 92–93; 30. С. 300]. Ритуальная близость человека и коня была тождественна и в ряде обрядов носила эквивалентный характер, начиная с параллелизма в названиях человека и лошади в древнеиндийских и латинских словосочетаниях типа *asvamedha* и *purusamedha* и заканчивая ритуальным браком одной из трех царич «благочестивой Драупади» с убитым и разъятым на части конем. Причем следы аналогичных обрядов прослеживаются в иранской и кельтской традициях [16. С. 482–483; 24. С. 298]. В первой брахмане, посвященной коню, с частями его тела соотносятся важнейшие явления природы. Его космогония, как и космогония человека, выступает в качестве гармонизирующего природного начала и является ключом к пониманию ведийской религии. «Ом! Поистине утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара; год – это тело жертвенного коня, небо – его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пах, страны света – его бока, промежуточные стороны – его ребра, времена года – его члены, месяцы и половины месяца – его сочленения, дни и ночи –

* Типологически близкий обряд существовал в Древнем Иране, отголоски которого сохранились в обычае 15-го дня. В этот день из теста и глины делали фигурки и ставили их на дорогах, перед ними проводили службу, как перед царями, а потом сжигали [45. С. 22].

** Брахман, участвующий в обряде перерождения, носил под одеждой пояс, а поверх – шкуру черной антилопы. Пояс означал пуповину, а одежда и шкура – внутреннюю и внешнюю оболочку зародыша. Следует отметить, что в период сутр кремнированные кости из погребального костра помещали в урну или завязывали в кусок шкуры черной антилопы [56. С. 207].

его ноги, звезды – его кости, облака – его мясо; пища в его желудке – это песок, реки – его жилы, печень и легкие – горы, травы и деревья – его волосы, восходящее (солнце) – его передняя половина, заходящее – его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он пускает мочу, льется дождь; голос – это его голос [69. С. 67].

В индийском эпическом сказании о Кришне сообщается о том, как для спасения от пожирательницы детей Ракшасы, «женщины пастушьего племени его отца Нанды», совершили над царевичем очистительные обряды. «Сначала помахали над головой хвостом коровы, потом коровьей мочой омыли его тело и посыпали порошком из истолченного коровьего копыта, а затем, обмакнув пальцы в коровий помет*, начертали ими двенадцать имен Вишну на двенадцати частях тела младенца. Так они оградили сына Яшоды от порчи, дурного глаза, болезней и несчастий» [24. С. 23]. В архаичной индоевропейской традиции 12 является числом основных частей тела, на которые рассекается жертвенное животное при лечении человека. Особенно отчетливо это число просматривается в хеттской и анатолийских традициях: хетты после сожжения тела в течение 12 дней совершали различные жертвоприношения перед образом умершего. Известны также и 12 мифологических воплощений болезней у славян [16. С. 826, 854–855].

В исторической практике жертвоприношения в Древней Индии первой жертвой избирался человек и его жертва считалась самой сильной. Из частей его тела Праджapati сотворил животных – лошадь, быка, овцу, козу. По мере того как жертвенная сила человека уходила, в жертву стали приносить животных, а когда и их жертвенная сила исчезла, они были заменены жертвенным пирогом (в славянской традиции короваем). Почти всегда жертвоприношение животного божеству или духу сопровождалось поеданием жертвы. В этом случае его мясо – это мясо бога. В тюркской концепции человеческого тела также прослеживается ассоциация с частями тела жертвенного животного, причем в отличие от индоевропейской традиции они кодируются числом 7. Так, у узбеков Ферганы на поминки 20-го дня или на сороковины готовили ритуальное кушанье аталя. Для приготовления аталя необходимо было взять по куску от 7 частей бараньей туши: печени, почек, сердца, кишок, мяса из разных мест туши (легкие не брали, так как они развариваются). Кусочки мелко крошили и очень долго варили и заправ-

ляли похлебку мукой. Аталя варили до тех пор, пока мясо можно было проглотить не пережевывая, иначе могло показаться, что жуешь мясо самого покойника. По мнению Б. Х. Кармышевой, с которым нельзя не согласиться, приготовление аталя является отголоском одного из древнейших ритуалов – «причащения» духу умершего соплеменника через вкушение его тела [33. С. 151–152, 159]. Бытовавший в Средней Азии в древности обычай умерщвления стариков и ритуального поедания их членами рода был продиктован желанием унаследовать их долголетие и высокие моральные качества, стремлением «уловить» душу, чтобы она не получила нежелательного воплощения, а перешла бы в ребенка. Важно подчеркнуть, что 7 частей бараньей туши для аталя отчетливо ассоциируются с телом самого покойного. Причем из 7 частей предпочтение отдается печени, являющейся символом сосредоточения всех чувств, а также обозначающей кровного родственника. Этим же словом узбеки называют умершего родственника, а у туркмен им обозначают смерть ребенка [Там же. С. 159–160].

Отмеченный еще Дж. Фрезером обычай «вкусать тело бога», приобретая тем самым часть его атрибутов и способностей, берет свои истоки из тотемистических обрядов с их представлениями о родстве с животным. Вместе с верой в мифических зооморфных предков получает развитие и обратная сторона этого обычая, связанная с запретом убивать и есть тотемное животное. У сибирских народов культы священных животных не получили развития, но у многих из них, особенно связанных с промысловыми и охотничьими формами хозяйства, зафиксированы самые различные проявления пережиточного тотемизма. Еще в мифологемах алтайских тюрков можно проследить следы тотемистических пережитков, связанных с образом оленя, а с появлением на исторической арене рода Ашина и волка, которого относят к тотему возрождения, в стадиальном отношении явлению относительно позднему [53. С. 101–102]. Среди различных преданий и легенд особый интерес для нас представляют те из них, в которых прослеживается связь коровы с представлениями о «вторичном рождении» или погребальными обрядами. Следует отметить, что у шорцев родственникам умершего было запрещено есть пищу, приготовленную из мяса коровы или быка, забитого на похоронах, оно предназначалось только для гостей [57. С. 205]. В сказании «Мани Ветер-хан и Хар-Горёчи» содержится упоминание о корове как о существе, которое наряду с собаками, птицами и хищными животными участвует в уничтожении тела умершего, как это принято в ламаистской погребальной практике. На просьбу хана показать кости его пропавшей жены, 109 по счету, остальные жены ответили, что их «давно коровы и собаки съели» [60. С. 524].

* Для сравнения: очистительные церемонии «*Va-
gaññit i nō šab*» зороастрийцы проводят неосвященной мочой быка [47. С. 150–151].

В традиционной культуре монголов и бурят особым образом отмечались священные шаманские деревья – «утаган модон» или «утуган модон», а сам термин «утаган», происходящий от слова «корень», сохранил в себе следы ранних родовых традиций*. В современном монгольском языке «утгэх» значит «давать начало», «зарождать» и этим же словом у тюрков и монголов называли женщину-шаманку, в то время как для мужчин применяли термин «кам». В то же время термином «утуган ухэр» обозначали корову, у которой «голова покрыта шерстью так, что она закрывает глаза» [15. С. 254]. По наблюдениям Г. Н. Потанина, в XIX в. «поколение ухыр», т. е. «корова», существовало у урянхайцев [59. С. 42].

Упоминание Гардизи о поклонении «некоторых из киргизов» корове и анализ особенностей их погребального обряда в контексте индоевропейских традиций не укладываются в схему о существовании у них пережиточного тотемизма. Кыргызы в культурном и языковом отношении являлись представителями тюркского этноса, однако наиболее ранний этап их этнокультурной истории связан с юго-западными по отношению к среднему Енисею районами. Земли гянь-гуней (цзянь-гуней) длительное время локализовались в районе оз. Кыргыз-нур в северо-западной Монголии. По мнению Л. А. Боровковой, они находились к северу от хребта Боро-Хоро и к западу от пустыни Дзосотын-Элисун в Восточном Туркестане [11. С. 62]. С учетом ареальных и стадийно-хронологических аспектов проблема параллелизма особенностей погребальной обрядности кыргызов может быть сведена к возможной локализации древней области их расселения в районах, близких к тем, где в течение длительного времени проживали носители индоевропейских языков и обрядов в их евразийских вариантах. Речь идет о Восточно-Туркестанском и Среднеазиатском регионах, и это, в свою очередь, возвращает нас к проблеме «белокурой расы» в ее динлинском варианте, которая была поднята еще Г. Е. Грум-Гржимайло [20. С. 346]. На современном этапе исследования она уже не может ограничиваться лишь поиском причин утраты «белолицыми и белокожими» гянь-гунями своего «первоначального светловолосого типа», а нуждается в более развернутом концептуальном обосновании.

Сравнительное изучение различных обрядов показывает, что при встречающейся типологической схожести отдельные элементы, особенно проявляющиеся на микроструктурном уровне

* Редкая форма захоронений – погребение кальцинированных костей в выдолбленном в стволе «шаманской» сосны углублении зафиксирована И. В. Асеевым в Прибайкалье [3. С. 168–169. Рис. 5].

не в незначительных на первый взгляд деталях, совпадают крайне редко. Особое отношение к брюшному жиру жертвенных животных прослеживается и в иранской традиции, для нее характерно обожествление огня и отношение к нему как к сакральной субстанции, которую нельзя осквернять. Однако наряду с каноническим зороастризмом с его подчеркнуто негативным отношением к физической природе всего мертвого в различных районах Ирана и Средней Азии существовал широкий круг верований, связанных с местной культовой практикой и включавших в себя пережиточные формы обряда трупосожжения. Г. Надь достаточно убедительно доказал, что в дозороастрийский период слово «дахма» означало место, на котором не оставляли, а сжигали тела умерших [52. С. 236].

Страбон, описывая обычаи персов, писал: «Когда маг, совершающий священный обряд, разделит жертвенное мясо на части, верующие разбирают куски и уходят, не оставляя никакой части богам; божеству, по их словам, нужна только душа жертвы и больше ничего. Впрочем, по словам некоторых, они кладут в огонь *небольшую часть сальника*» [66. С. 680]. Как и в Индии, бережное отношение к скоту и призыв обходиться минимальным количеством жертвоприношений прослеживается еще в «Гатах» Авесты. В комментариях сасанидских жрецов по поводу того, как бог смерти Йима научил людей разделывать тушу животного, отмечается, что «даже Йима здесь сделал прегрешение». Это высказывание, приписываемое Заратуштре, по мнению Я. А. Шера свидетельствует о существовавших твердых установках и предписаниях по поводу того, как следует разделывать тушу жертвенного быка [74. С. 37].

Близость погребального обряда енисейских кыргызов с различными культовыми и обрядовыми вариантами, существовавшими в индоевропейской культурной традиции, не ограничиваются только приведенным выше сравнениями и аналогиями. Несмотря на возможную спорность выводов, сделанных с помощью методов косвенной реконструкции, они, на наш взгляд, позволяют наполнить реальным содержанием процесс формирования прототюркского субстрата, синтезировавшего традиции этнокультурных образований Запада и Востока.

Библиографический список

1. Акишев К. А., Акишев А. К. К интерпретации символики исыкского погребального обряда // Культура и искусство Древнего Хорезма. М., 1981.
2. Арсланова Ф. Х., Кляиторный С. Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
3. Асеев И. В. Отражение некоторых аспектов шаманизма в археолого-этнографическом материале Прибайкалья и Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи. Новосибирск, 1985.

4. *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982.
5. *Бартольд В. В.* Киргизы: Ист. очерк // Соч. М., 1963. Т. 2.
6. *Он же.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью 1893–1894 гг. СПб., 1897.
7. *Бернштам А. Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII веков. М.; Л., 1946.
8. *Бешизм А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
9. *Библейский* энциклопедический словарь. СПб., 1999.
10. *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Ч. 1.
11. *Боровкова Л. А.* Запад Центральной Азии во II в. до н. э. – VII в. н. э. М., 1989.
12. *Бутанаев В. Я.* Этническая культура хакасов. Абакан, 1998.
13. *Васильев В. П.* Китайские надписи на орхонских памятниках в Кошо-Цайдаме и Карабалгасуне // Сб. тр. орхонской экспедиции. СПб., 1897. Вып. 3.
14. *Воробьева-Десятовская М. И.* Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22.
15. *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики: (Материалы ист.-этногр. экспедиции АН СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960.
16. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. 2.
17. *Геродот.* История в девяти книгах. Л., 1972.
18. *Гомер.* Илиада. М., 1990.
19. *Грач А. Д.* Древнекыргызские курганы у северной границы котловин Больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы. М., 1980. Вып. 22.
20. *Грум-Гржимайло Г. Е.* Белокурая раса в Средней Азии // Гумилев Л. Н. Соч. М., 1998. Т. 9: История народа хунну. Кн. 1.
21. *Грязнов М. П.* Таштыкская культура // Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. Новосибирск, 1979.
22. *Длужневская Г. В.* Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов и шаманистский погребальный обряд тюркоязычных народов Саяно-Алтая и Южной Сибири // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996.
23. *Она же.* Погребально-поминальная обрядность как источник для реконструкции мировоззрения енисейских кыргызов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990.
24. *Древняя Индия: Три великих сказания.* СПб., 1995. Т. 2: Сказание о Кришне. Сказание о великой битве потомков Бхараты.
25. *Дьяконова В. П.* О погребальном обряде тувинцев // Тр. ТКАЭЭ. М., 1966. Т. 2.
26. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990
27. *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Мир вещей по данным Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII. М., 1999.
28. *Засецкая И. П.* Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V в.). СПб., 1994.
29. *Иванов В. В.* Опыт толкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* – конь: (Культ коня и дерево *asvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.
30. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
31. *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балтославянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М., 1990.
32. *Исторические* предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960. Ч. 1.
33. *Кармышева Б. Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
34. *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894а.
35. *Он же.* Среди тюркских племен. СПб, 1894б.
36. *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
37. *Кляшторный С. Г.* Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. 1959. № 5.
38. *Кузьмин Н. Ю.* Генезис саяно-алтайского шаманизма по археологическим источникам // Археол. изыскания. СПб., 1992. Вып. 2: Северная Азия от древности до средневековья: Тез. конф. к 90-летию со дня рожд. Михаила Петровича Грязнова.
39. *Кызласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М., 1969.
40. *Он же.* О шаманизме древнейших тюрков // Сов. археология. 1990. № 3.
41. *Кычанов Е. И.* Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестин. сб. Л., 1978. Вып. 26.
42. *Лелеков Л. А.* О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

43. *Линец Р. С.* Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982.
44. *Литвинский Б. А.* «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии // *Сов. археология.* 1982. № 4.
45. *Лобачева Н. П.* К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* М., 1986.
46. *Малов С. Е.* Язык желтых уйгуров. М., 1967.
47. *Мейтарчиан М. Б.* Погребальные обряды зороастрийцев. М., 1999.
48. *Митько О. А.* Возможности реконструкции погребальной обрядности енисейских кыргызов // *Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии.* Бишкек, 1995.
49. *Он же.* Обряд трупосожжения у енисейских кыргызов // *Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тыс. н. э.* Кемерово, 1994
50. *Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т.* М., 1991.
51. *Москалев и др.* Культура средневекового населения внутреннего Тянь-Шаня и сравнительный анализ с сопредельными регионами Центральной Азии / *М. И. Москалев, К. Ш. Табалдиев, О. А. Митько.* Бишкек, 1996.
52. *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М., 2002.
53. *Нестеров С. П.* Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.
54. *Нечаева Л. Г.* Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тол-Арты // *Тр. ТКАЭЭ.* М.; Л., 1962. Т. 2.
55. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1999.
56. *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.
57. *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.
58. *Пиков Г. Г.* Религиозно-мифологические представления киданей // *Сибирь в панораме тысячелетий.* Т. 1. Новосибирск, 1998.
59. *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, совершенного в 1877–1878 годах по поручению Императорского русского географического общества. СПб., 1881. Вып. 2: Материалы этнографические.
60. *Там же.* СПб., 1883. Вып. 4.
61. *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
62. *Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
63. *Пяткин Б. Н.* Вклад М. П. Грязнова в изучение окуневского искусства в свете современного состояния проблемы // *Археол. изыскания.* СПб., 1992. Вып. 2: Северная Азия от древности до средневековья: Тез. конф. к 90-летию со дня рожд. Михаила Петровича Грязнова.
64. *Радлов В. В.* Из Сибири. М., 1989.
65. *Седякина Е. Ф.* Могильник Усть-Талькин // *Материалы по истории и филологии Центральной Азии.* Улан-Удэ, 1965. Вып. 2.
66. *Страбон.* География. М., 1994.
67. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.
68. *Топоров В. Н.* Конные состязания на похоронах // *Исследования в области балтославянской духовной культуры: (погребальный обряд).* М., 1990.
69. *Упанишады.* М., 1992. Кн: 1. Брихадараньяка упанишада.
70. *Фрезер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.
71. *Фурника В.* От рождения до погребального костра. Тамильские этюды. М., 1985.
72. *Храковский В. С.* Шараф ал-Заман Тахир Марвази // *АН Казах. ССР. Сектор востоковедения.* 1959. Т. 1.
73. *Худяков Ю. С.* Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // *Традиционные верования и быт народов Сибири.* Новосибирск, 1987.
74. *Шер Я. А.* К происхождению корриды // *Археол. изыскания.* СПб., 1992. Вып. 2: Северная Азия от древности до средневековья: Тез. конф. к 90-летию со дня рожд. Михаила Петровича Грязнова.
75. *Шефер Э.* Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М., 1981.
76. *Chritmann-Franck L.* «Le ritual des funeraillies royales hittites» // *Revue Hittite et Asiatique.* 1971. № 29.
77. *Lowenstam S.* The Death of Patroclus: A Study in Tipology // *Beiträge zur Klassischen Philologie* 133. Königstein. Ts. 1981.
78. *Vieyra M.* «Ciel et enfer hittites» // *Revue d'Assyriologie.* 1965. № 59.