

О значении коня и овцы в обрядовой культуре кочевников

При разработке темы «Конь в культуре кочевников скифской эпохи Евразии» был произведен анализ следующих видов источников: погребальных сооружений, письменных источников, предметов в зверином стиле и этнографических данных. По каждому виду источников была использована особая методика, отвечающая его специфике и позволяющая наиболее полно оценить роль и место коня и конской узда (символа коня).

Основным и наиболее многочисленным источником для вышеназванной темы исследования являются погребальные сооружения – более пятисот курганных захоронений из Северного Причерноморья, Нижнего Поволжья, Южного Приуралья и Горного Алтая. Они были проанализированы комплексно, включая все элементы погребального сооружения: расположение могилы хозяина, конской могилы, впускных погребений, расположение тризны, рвов и так далее – для того, чтобы оценить место захоронений коня и узды в планиграфии кургана и в системе ориентации всего погребального комплекса [1, с. 164–166; 2, с. 75–81; 3, с. 118–122; 4, с. 9–28; 5, с. 273–283].

Письменные источники сводятся к нескольким упоминаниям Геродота в 4-й книге «Истории». В разделах IV, 59–63 «Истории» Геродот автор описывает жертвоприношения богам в двух формах: бескровной, путем удушения (мелкий скот и лошади)¹ и с пролитием крови (пленные вражеские воины). В сведениях Геродота прослеживается особое отношение скифов к крови, как субстанции, несущей в себе жизненную силу и энергию. Пролитие крови вражеских воинов призвано было усилить энергию скифских богов и жизненную силу всего их рода и племени. Для

¹ Согласно комментарию, возможен перевод – «мелкий рогатый скот и особенно лошадей» (6, Примеч. 510. С. 326). Учитывая степной ландшафт и кочевой характер скотоводства скифов, при котором доля коз в стаде была минимальной или отсутствовала вовсе, можно понимать, что скифы приносили в жертву овец и лошадей

своих кровников и скота из своего стада пролитие крови не допускалось, поскольку это могло ослабить жизненную силу всего рода.

В разделах IV, 71–73 «Истории» описаны похороны и поминки скифского царя, во время которых опять-таки бескровным способом (удушением) умерщвляется свита царя: наложница, виночерпий, повар, конюх, слуга, вестник, 50 юношей-всадников, а также 50 лошадей для них. Геродот четко отделяет обряд жертвоприношения и обряд «перехода» свиты царя на службу ему в загробном мире. В описании похорон овцы вовсе не упоминаются Геродотом, там фигурируют одни кони, которые в этом случае были неотъемлемой частью соумирающего погребального инвентаря.

Сведения о предметах с изображением коня были нами собраны по каждому региону Евразии и проанализированы. Образ коня относится к одним из наиболее редких сюжетов звериного стиля. При этом в подавляющем большинстве случаев он изображен взнузданным и со всадником, что отражает функцию коня как ездового животного. Имеется всего несколько предметов с изображением коня в сценах терзания. Эти изображения можно рассматривать наряду с наиболее популярной серией, в которой копытные животные (олени, лани) терзаются хищниками или фантастическими существами. Редкость образа коня без узды на объектах звериного стиля является показателем того, что конь в скифскую эпоху не входил в пантеон божеств.

Для анализа были отобраны этнографические данные по кочевым народам степной Евразии: бурятам, тувинцам, алтайцам, казахам, киргизам и калмыкам, то есть народам, проживавшим в тех же природно-географических условиях, что и кочевники скифской эпохи. Установлено, что в погребальном обряде этих народов конь играл утилитарную роль сопровождающего транспортного животного, а также показателя престижа и богатства его хозяина. Известно также, что конина была предпочитаемым видом мяса на похоронах и поминальной трапезе. Привлечение данных этнографии показало, что у кочевников Евразии роль коня в погребальном обряде была аналогичной той, которая прослеживается по археологическим источникам. В одинаковой степени отчетливо прослеживается по археологическим и этнографическим источникам и роль коня в профанной сфере как транспортного и боевого животного, а также важного хозяйственного ресурса – источника пищи, ремесленного сырья и подвижного капитала. Расходятся археологические и этнографические источники только при попытке реконструировать роль коня в сакральной сфере. В отличие от «немых» в этом аспекте археологических источников, этнографические сведения подавляют своей многочисленностью, разноплановостью и сложным взаимосочетанием. При штудировании и сборе фактологической

базы была неожиданно обнаружена постоянная спутница коня в области культовых действий, в некоторых случаях дублирующая его, а в большинстве случаев играющая параллельно ту же самую роль. Толчком к такому наблюдению послужили сведения Геродота о жертвоприношениях скифов, где «мелкий скот и кони» упоминаются только в этом сочетании и ни разу по отдельности, когда речь идет о культовых действиях. После первичной классификации данных было выделено два наиболее важных аспекта, отражающих роль коня и его спутницы – овцы: 1) конь и овца – заменители человеческой души; 2) конь и овца – проводники жизненной энергии. Учитывая схожесть роли коня в погребальном обряде археологических кочевников и кочевников исторического времени, на наш взгляд, не будет ошибкой экстраполировать два указанных выше аспекта в сакральной сфере на идеологию кочевников раннего железного века.

Конь и овца – заменители человеческой души

Для написания этого раздела используются в основном материалы по этнографии калмыков, данные по другим тюрко-монгольским народам привлекаются в качестве аналогий. Как известно, каждый обряд или поверье являются только проявлением общей концепции понимания мира этноса, которая носителям языка близка и понятна². Поэтому, зная логику рассуждений по одной культуре, можно проследить внутренний код обрядовых явлений в этнографии родственных (тюрко-монгольских) народов.

Чтобы наиболее полно представить, каким образом конь и овца могли заменять человеческую душу, необходимо коротко остановиться на представлениях калмыков о мире. Традиционные представления об устройстве мироздания калмыков, также как и во всех архаических культурах, и особенно родственных тюрко-монгольских, выражаются через образы зверей. По представлениям калмыков, мир делится явно на три зоны: верхнюю, среднюю и нижнюю. Это зональность легко прослеживается по содержанию ритуальных действий по отношению к представителям животного мира. Например, птицы понимаются как представители верхнего, светлого мира. Если калмык случайно видел белого луня, это считалось счастливым предзнаменованием, в этот момент необходимо было сразу сойти с коня, расстелить платок или кусок ткани светлого цвета и помолиться (либо просто помолиться). Похоже, символика платка связана с действиями по сбору «благодати», кроме того, при складывании платка «благодать» верхнего неба забиралась с собой. Случалось так, что на кого-то попадал

² Ряд фактов по этнографии калмыков приводятся без ссылок, поскольку они известны.

птичий помет с неба, это расценивалось как знак немилости, небесного гнева. Этому человеку необходимо было переосмыслить свое поведение, для укрощения своей гордыни он должен был обойти семь кибиток или семь семей и везде просить милостыню – «һууль һуух». Собрав ее и добавив угощения от себя, человек должен был произвести следующий обряд: ранним утром уйти в степь, на высоком месте расставить семь чашек-пиал с угощением для птиц и удалиться.

Еще один пример отношения к птицам. Девочки у калмыков считаются чистыми существами. Игра в альчики, считалось, имеет особую основу, поэтому играть ими во время зимовки (опасного, темного времени года) – праздника Зул (в декабре) до праздника весны Цаган сар (в феврале) – было запрещено. Каждый мальчик имел свой личный мешочек-түнгрцг с альчиками. Девочкам не разрешалось иметь мешочек с альчиками, хотя играть, пока девочка была маленькой, не возбранялось. В отличие от замужней женщины девочке разрешалось находиться в кибитке родителей на мужской стороне, забирать и использовать по своему усмотрению деньги и сладости с домашнего алтаря. Девочек не загружали тяжелой работой, они больше занимались шитьем, вышивкой и т. д. По возможности старались их баловать, одевать по красивей и побогаче. Замуж выдавали девочек рано, в 13–15 лет, поэтому, пока они оставались в родительском доме, они считались временными гостями, в скором времени покидающими навсегда родных. Этой посылкой определялось особое отношение к девочкам, поэтому они были особенно любимыми. Традиционное платье девушки у калмыков имело орнитоморфную символику. Рукава девичьего платья кроились так, что они начинались почти от талии и плавно сужались к манжете, по нижнему краю рукава нашивали кружева, изображавшие оперенье крыльев птицы. Маленькая шапочка-камчатка имела форму пилотки, поэтому ее уголок впереди выглядел как клювик птицы. Непременной частью девичьего костюма был камзол, своего рода жилет, носившийся как белье под платьем, стягивавший грудь (считалось неприличным девушке иметь высокую грудь). Цвет ткани для девичьего платья выбирали неяркий, голубоватого или зеленого оттенков. Девушка как чистое существо не должна была возбуждать чувств формами и цветами, то есть всячески подчеркивалась духовность, чистота. Таково же было отношение к верхнему миру.

К представителям нижнего мира, несмотря на его опасность и негативность, положено было проявлять, прежде всего, уважение и осторожность, чтобы не навлечь на себя гнев. Этот момент хорошо просматривается по отношению к змеям. Змеи рассматривались как яркие представители нижнего, темного, опасного, мира. Если змея оказывалась в жилище или

близко от жилища калмыка, то ей выражали уважение и ставили ей плошку с молоком. Как правило, после питья молока змея сама удалялась восвояси. Встреченную в степи змею также обходили с осторожностью и уважением.

Средний мир, в традиционных представлениях, населен людьми и животными (домашними и дикими). Среди диких животных особо выделялись олень-марал и волк. У калмыков есть племена «бухс» (бух – бык, другое значение этого слова – самец диких копытных животных, а также название северного оленя) и чонс (чон – волк). Тотемность этих животных находит убедительное подтверждение в этногенетической легенде из «Сокровенного сказания». Целый ряд тюрко-монгольских народов ведет свое происхождение от оленя-маралихи Алан-Гоа и серо-пятнистого волка Борто-Чино.

Традиционный костюм замужней женщины западных монголов (в том числе калмыков) имеет зооморфную символику (оленихи-маралихи). Рукава платья терлг скроены так, что подобны бедру оленихи, манжеты – копытам. Имеются различные варианты головных уборов, но всех их объединяет необычная громоздкость и сложность, на наш взгляд, напоминающая роговую корону оленя. Восприятие оленя-марала как матери-прародительницы характерно и для тюркоязычных кочевников. У киргизов считается, что младенцев приносят на своих рогах маралы. Этот сюжет хорошо показан в знаменитой повести Ч. Айтматова «Белый пароход».

Традиционно калмыки выращивали все «четыре вида скота» (дөрвн зүсн *мал*), а именно овец, коней, верблюдов и крупный рогатый скот. В то же время во всех ритуальных действиях во время свадеб, похорон и других обрядов использовалось мясо только овец и коней и никогда крупного рогатого скота и верблюдов. Старые калмыки объясняют, что это связано с тем, что овцы и кони имеют «горячее дыхание» (*халун киштэ*), а крупный рогатый скот имеет «холодное дыхание» (*киштн киштэ*). Представление о горячем и холодном дыхании известно и из этнографии алтайцев и тувинцев. Поэтому калмыки в жертву приносили только животных с горячим дыханием, как наиболее близких к человеку.

Интересно проследить некую «иерархию» животных у калмыков. Например, к крупному рогатому скоту существовало даже негативное отношение. Если хотели подчеркнуть примитивность, грубую силу, отсутствие интеллекта, воспитания, говорили о человеке «бод мал» (крупный рогатый скот). У тувинцев крупный рогатый скот и козы считались связанными с нечистой силой, поэтому, проходя мимо них, необходимо было стегнуть их плеткой или спугнуть в сторону [7, с. 75]. К собакам было двойственное отношение. Собак со светлыми пятнами над глазами почитали. К другим собакам, несмотря на всеобщую любовь, прослеживалось некоторое

пренебрежительное отношение. Поскольку между монголоязычными калмыками и тюркоязычными казахами, киргизами – соседями-кочевниками существовало явное определенное противостояние, то обе стороны взаимно давали собакам имена людей, тюркоязычные давали монгольские собственные имена и наоборот. Это подтверждает и известная песня «Мана нохан нернь – Бумбржан»³ (Кличка нашей собаки – Бумбрджан), в ней проявляется некое отношение к соседям, с которыми кочевникам приходилось сталкиваться из-за территории пастбищ для скота.

Овца в представлениях калмыков занимала почетное место. В свадебной традиции калмыков жених, приехавший забирать невесту («живую душу» из рода), до сегодняшнего дня должен в обязательном порядке привезти живую овцу, как заменитель человеческой души женского пола. Овца, именно овцематка, имела особое значение. В ее названии, единственном из названий животных, использовался суффикс *-нр*. Как установил лингвист Н. Н. Убушаев, суффикс *-нр* применяется только с именами существительными, обозначающими людей – *багшинр*, *худнр* (учителя, сваты). Овцематки у калмыков назывались *няяднр*, от того же корня, что и *нээж* (близкий, породненный друг) [8, с. 5–12].

Крестец овцы, сваренный целиком (*ууцын махн*) был символом плодородия, рождения здоровых детей. *Ууцын махн* везли родители своей дочери и зятю при первом, обязательно торжественном, визите после свадьбы. Орнамент в виде направленных в разные стороны загнутых рогов барана считается символом плодородия у киргизов, им украшают свадебные ковры. Во время празднования Цаган сар каждому калмыку положено было *зе бэрх*, то есть посетить брата матери с подарками и получить свой подарок как племянник *-зе* в виде отделенной от коленного сустава, просмоленной и отваренной вместе с копытцем ножки овцы – *ишир* и нанизанных на нитку борцоков, которые выпекались и нанизывались специально для каждого племянника. Эти связки борцоков назывались *зе-боорцг*, в низку входил специальный набор: *хуц борцг* (баран-производитель), *мөрн боорцг* (конь), *шовун боорцг* (птица), *һалуна баасн борцг* (помет гуся), *шор боорцг* (ременная застежка), *хорха боорцг* (насекомые), *хавтха боорцг* (плоский, круглый – символ солнца), *мошкмр боорцг* (узел счастья), *жולה боорцг* (повод коня) и т. д. Моя мама нанизывала одну низку больших борцоков для нашей семьи и несколько низок более мелких борцоков по числу семей, которым положено прийти в гости как *зе*. Видимо, данный обряд символизирует обновление плодородной силы путем поедания ножки овцы из стада родственников по материнской линии, а набор борцоков – полноту жизни.

Конь (*мөрн*) в калмыцкой культуре более связан с мужчиной. При-

³ В тюркском языке красивое женское имя.

нести в жертву коня было более престижно, чем овцу. Казахи очень ценили и берегли лошадей, любовно называя их «ести жануар» – мудрым животным, «тилис адам» – безязыким человеком. Своих горячо любимых детей они называли лошадиными прозвищами: жеребенок мой «кулыным кулыншагым». Ребенку, делающему первые шаги, казахи стреножат ножки конским волосом, затем просят уважаемого человека распутывать их ножницами. Обряд разрезания пут помогал ребенку быстрее окрепнуть и начать бегать [9, с. 4–45]. У казахов также справедливого и честного человека именовали «аргамак», и самого коня называли человеческими именами, давая теплые человеческие прозвища: «каратам» – зрачок моих глаз, «шыгарым» – светоч ясный и т. п.

О соотношении с душой человека, на наш взгляд, свидетельствует обычай дарить жеребенка при рождении ребенка. Казахи Старшего Жуза и кыргызы называют этот обычай «бясире мал», «баланын бясире», то есть «то, что положено новорожденному». «Бесире» – «положенный» – это чаще всего жеребенок, родившийся одновременно с ребенком. В других случаях «бесире» посвящали ребенку, когда ему было 2–3 года или же 7–8 лет, когда он уже сам мог скакать на коне. «Бесире» – «положенный» – мог быть только в единственном числе, так обозначался только конь. Родители и родственники никогда не забывают о «бесире», они наблюдают, как он растет, и как растет их ребенок. По легендам, «бесире»-«положенный» горюет, его глаза наполняются слезами при смерти хозяина, он опускает голову, если хозяину грозит опасность. То есть практически конь ассоциируется с человеком. Казахи говорят о себе: «Мы народ с характером лошади», т. е. казах по характеру как бы похож на коня. Только в двух вещах есть высшее свойство, говорится в казахской пословице, одна из них человек, другая – лошадь.

Встречаясь на дороге казахи приветствуют друг друга «Ат лау аман ба?» или «Ат колигин аман ба?» (букв. «Хорошо ли поживает твой конь?»). У казахов вопрос «Алтым ким?» (букв. «Кто твой конь?») означает «Как твое имя?». О том, что имя коня было частью имени человека, свидетельствует фольклор. Например: «Керкула атты Кендебай» – «Богатырь Кендебай с конем Керкула», или «Караска атты Камбар» – «Богатырь Камбар с конем Караска». Получается, что конь и особенно «бесире» были частью души его хозяина. Поэтому они могли брать на себя наказание, заслуженное человеком. У казахов и киргизов существует способ избежать кары за ложную присягу, принятую перед народным судом. Перед принесением заведомо ложной присяги с сочиненными на этот случай молитвами режут белую кобылу (при незначительных делах – белого барана), вареное мясо которой должны есть ответчик и свидетели, для того чтобы кара за ложную

присягу пала на душу зарезанной белой кобылы [8, с. 4–45]. В этом обряде буквально лошадь (или овца) заменяет человека. У калмыков, если хотя бы сказать о ком-то, что его дела идут в гору, говорят «мөрнь гүүжэнэ», то есть «его конь бежит».

При этом конь ассоциируется в основном с мужчиной. Коня и мужчину нельзя было бить по голове. Считалось, в голове мужчины, в его волосах заключена часть жизненной силы рода. Чтобы оберечь ее от опасности, женщинам, даже жене, как рожденной в чужом роду, нельзя было без крайней надобности прикасаться к голове мужчины, гладить его волосы. У тувинцев во время ритуального оплакивания супруги муж должен был обязательно прикрывать волосы, надевать шапку, чтобы уберечь жизненную силу рода от опасности. Голову коня варили только целиком, никогда не разрубали при варке. Оголившийся череп после варки выставляли на высоком месте – на пригорке, камне в степи или вывешивали на деревянном шесте вблизи жилища.

В логической цепи «лошадь – замена души мужчины», «овца – замена души женщины» пол животного не играет роли, тем более, что верховые лошади у кочевников были всегда кастрированы. Ягнят мужского пола, родившихся весной, уже осенью кастрировали. В стаде всегда преобладали овцематки и валухи. Лошадь и овца могут взаимозаменять друг друга, как видно по выше приведенному примеру с избеганием кары. В любом случае овца была менее значимым или менее престижным жертвенным животным, чем лошадь. Еще одно сравнение. В калмыцком языке есть выражение (тенгрт темэ үзүлэд), то есть достигнуть цели, «пообещав небу верблюда». Чаще всего так говорят, когда цель достигается всеми правдами и неправдами, т. е. человек обещает то, чем сам не владеет. В таком случае можно сделать вывод, что верблюд был жертвой большой, но не такой ценной, отчасти «пустой».

Самым дорогим и почетным гостям дарили коня, то есть дарили самое ценное, что имели. О системе ценностей кочевого общества свидетельствует калмыцкая песня «Тавн хасг» («Пять казахов»). В ней повествуется о калмыцком хане, попавшем в плен к пяти казахам. Плененный в первом куплете просит забрать весь его многочисленный скот: стада овец, табуны коней, только отпустить его на волю. Во втором куплете он предлагает свою любимую сестренку – писаную красавицу в обмен на его волю, в третьем куплете предлагает свою любимую супругу редкой красоты, и только в последнем куплете он предлагает своего верхового коня. Такое, на современный взгляд, некрасивое поведение героя песни калмыки объясняли тем, что скот – дело наживное, а сестренку в любом случае придет время отдать замуж, то есть в руки чужим людям. Если же сам богатырь

будет отпущен на свободу, то он отвоюет назад все: и скот, и сестру, и жену. Верховой конь был частью его самого, поэтому его предлагает герой песни в последнюю очередь. Пока остается невыясненным, на основе каких параметров овца и конь считались животными «с горячим дыханием», а козы, верблюды и крупный рогатый скот – «с холодным дыханием». Этот факт никто из опрошенных мной стариков – калмыков не мог объяснить. В этнографической литературе также не пока не удалось найти подобной информации. Во всяком случае, овца и конь рассматривались как наиболее близкие человеку и выступали заменителями его души. По письменным источникам, из той же «Истории» Геродота, известны факты принесения в жертву лошадей и овец через удушение, то есть без пролития крови, а вражеских воинов – наоборот, с пролитием крови. Этот факт можно интерпретировать следующим образом: лошади и овцы заменяли единокровных родственников. Таким образом, конь и овца в традиционных представлениях ценой своей жизни «спасали» жизнь человеку.

Конь и овца – передатчики жизненной силы

В данном разделе поставлена цель раскрыть другой аспект в восприятии коня у кочевых народов степной Евразии, а именно его способность передавать жизненную энергию, силу. Обладая этой силой, конь имел способность защищать, оберегать людей.

Вполне логичный вопрос: почему именно конь, а не другое животное? Согласно этногенетической легенде монголов, олень и волк были тотемами, то есть животными, давшими жизнь всему народу. Из домашних животных конь больше всех напоминал внешне оленя-марала. Особенно, если ему надеть маску оленя с рогами, как в курганах пазырыкской археологической культуры Горного Алтая, относящейся к скифской эпохе. Известен факт из истории, когда супруга ойратского хана Галдан Бошокту хана Анну-хатун в ночь перед сражением с неравными силами заказала мастеру выковать маску с рогами оленя для ее боевого коня. Когда стало ясно, что сражение проиграно, хан был смертельно ранен в бою, Анну-хатун на своем «тотемном» коне повела за собой войско и прорвала кольцо окружения, тем самым спасла жизнь тысячам ойратских воинов [10].

Особую роль могло сыграть и то обстоятельство, что конь был исключительно важен как транспортное животное. Кроме того, в отличие от смиренной кроткой овцы, конь обладал силой, ростом и мог быть очень агрессивным. Конь, несмотря на его травоядность, часто пускает в ход свои зубы. Приведу пример: мой отец в молодости в сердцах отстегал коня, по прошествии некоторого времени конь напустился на него и сильно покусал, содрал кожу с плеча до лопатки.

О значении коня и символике верховой езды свидетельствует следую-

щий факт. Три принципиальных изменения состояния человека – выйти замуж, умереть и оседлать, сесть на коня, оседлать – обозначаются в калмыцком языке одним словом – «мордх». Чтобы оценить степень значимости понятия «сесть на коня», следует объяснить смысл двух указанных переходных обрядов. По отношению к умершему человеку слово «мордх» применяется в торжественном, положительном смысле и подразумевает кардинальную смену статуса, например, когда уважаемый человек умирает достойной смертью. Мой дедушка умер ночью, утром наша бабушка сказала нам, тогда еще детям: «*Аавтн морджс одв*» (букв. «Ваш дедушка сел на коня»). Сама бабушка прожила до 83 лет и умерла, когда моей дочери было уже 4 года. Но еще с детства я помню, как она часто меняла в сундуке свою одежду, приготовленную для погребения, более лучшим или более красивым платьем или туфлями. Примерив понравившуюся ей обновку, она торжественно говорила «мордхларн, өмснэв», то есть («одену, когда сяду на коня» (умру).

Когда девушка выходит замуж, согласно калмыцкой традиции, также происходит смена статуса. Она «умирает» в качестве девочки для своих родных. Поэтому, когда невесту выводят из ее родного дома, родители обязаны произвести обряд «*даалһ авлһн*», который производят при выносе покойника для того, чтобы «счастье, жизненная сила рода» не ушли вместе с уходящей. В семье жениха девушка получает новый статус, ей дают новое имя, изменяют прическу и переодевают в костюм замужней женщины. Таким образом, «сесть на коня» для кочевника было кардинальным изменением состояния, подобным смене жизни и смерти.

Похоже, эти обстоятельства – внешнее сходство с тотемным оленем-маралом, сила и принципиальная разница между состоянием «пешком» и «верхом» – послужили основой для наделения коня функциями передатчика энергии, жизненной силы от небес, предков простым людям.

Примеров, подтверждающих, что конь воспринимался как передатчик «благодати», энергии, жизненной силы и в силу этого мог служить оберегом, охранявшим и защищавшим, имеется огромное количество. Начнем с наиболее простых, бытовых примеров, смысл которых легко распознается.

Во время празднования Цаган сар (праздника весны) калмыки при возможности старались забить коня белой масти и распределить мясо так, чтобы каждой семье досталась его доля. Объяснить это можно представлением, что конь был материальным воплощением посланной предками или небом (божествами) жизненной энергии, силы. Съев кусочек конины (мяса ритуально забитого коня), каждый приобщался к «энергии» рода, получал положенную ему порцию силы. Цаган сар, согласно лунно-сол-

нечному календарю, наступал после зимовки, и с этого дня можно было начать весеннюю кочевку. Зима для кочевника – это опасное и трудное время года: выпавший глубокий снег мог напрочь лишить скот корма и привести к его массовой гибели, целые стада скота во время метелей (буранов) могли уйти по ветру, затеряться и замерзнуть в степи поодиночке, а голодные волчьи стаи за одну ночь могли задрать сотни овец и т. д. Во время непогоды рушились переносные жилища кочевников – юрты, болезни и холод были опасны для людей. С окончанием зимовки люди отмечали завершение периода испытаний и символически приобщались к энергии, посланной предками, путем поедания мяса белого (чистого, священного) коня.

По той же причине, когда наступали роды, то муж роженицы должен был ехать срочно к своему табуну и находиться все это время с лошадьми. Во время родов в опасности находилась жизнь как матери, так и ребенка. Пребывание мужчины – мужа и отца ребенка – вблизи лошадей, по представлениям калмыков, усиливало жизненную силу рода, которая распространялась на его семью – жену и рождающегося ребенка. У каракалпаков до недавнего времени в помещении во время родов имелись «бакан»⁴ и уздечка. С момента начала схваток «бакан» устанавливали с левой стороны от двери в вертикальном положении, к нему прикрепляли другой, упирающийся в решетку юрты на такой высоте, чтобы роженица, стоя на коленях, могла опираться на него грудью во время родов. При этом она руками держалась за уздечку, привязанную к горизонтальному бакану [11, с. 184–185]. Старики-калмыки рассказывают, что при тяжелых родах вокруг кибитки роженицы прогоняли табун лошадей. Значит, близкое соприкосновение с конями должно было усилить жизненную энергию, так необходимую в этот момент рождающемуся ребенку и его матери. У казахов во время тяжелых родов, чтобы спасти роженицу и ребенка, разбирали дверь юрты, чтобы завести в юрту огромного коня, которому давали понюхать грудь роженицы. Для оказания «скорой, неотложной энергетической подпитки» выбирались особенно рослые, крупные кони, с длинным хвостом и гривой, считалось, такие кони влияют особенно эффективно [9, с. 45].

У калмыков было поверье, что если положить под голову череп лошади, то ночевать в степи безопасно, так как череп лошади отпугивает нечистую силу.

В эпосе «Джангар» упоминается памятник, так сказать, монументального искусства – камень «*Джиндми мөрн*», находившийся в средней из 7887 рек Бумбы. Камень при этом необязательно должен был иметь

⁴ Деревянный шест, подпирающий решетку юрты.

скульптурную форму коня, вполне возможно, речь идет только о размерах камня. Калмыки часто размеры определяли животными образами. Например, маленький пригорок назывался *зурмн толһа*, то есть пригорок величиной с суслика, *укр чолун* – камень величиной с корову, *морн чолун* – камень величиной с коня. Благодаря этому камню, согласно эпосу, в стране Бумба благословенны все – от мальчика-сироты до голодной собаки. Этот образ раскрывается через алтайское сказание, в большой мере, как считают специалисты, сохранивший архаические черты. В эпосе «Алтан-Бизе» говорится о рыжем жеребце, явившемся ночью после жертвоприношения в стойбище Борала и приведшем с собой весь народ и скот. Он стоит на вершине золотой горы и сверху следит за благополучием рода, скота и их хозяина Борала.

Роль коня как передатчика энергии прослеживается по ярким примерам, и она более изучена в литературе. В то же время точно такая же роль овцы совершенно несправедливо обходится вниманием. Между тем, как конь, так и овца имели одинаковую функцию, которая использовалась просто в различных сферах. Об этом свидетельствует факт из киргизского эпоса «Семетей». Герои эпоса перед началом какого-либо задуманного дела иногда отправлялись в овечью отару или к табуну, чтобы притронуться к голове выбранного ими животного, что, по поверью, приносило им удачу в походе или в других делах [12, с. 269].

Возвращаясь к археологическим данным, можно предполагать, что похожие представления существовали и в скифскую эпоху. Об этом свидетельствуют многочисленные изображения копыта коня на предметах и на наскальных изображениях скифской эпохи. Учитывая схожесть роли коня в погребальном обряде археологических кочевников и кочевников исторического времени, думается, не будет ошибкой экстраполировать обе описанные в данной статье функции коня и овцы в сакральной сфере на идеологию кочевников раннего железного века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Очир-Горяева М. А. Конская узда в погребальном обряде кочевников скифской эпохи Нижнего Поволжья // Проблемы археологии Нижнего Поволжья. Волгоград, 2004. С. 164–166.
2. Очир-Горяева М. А. Церемониальные и профанные уздечные наборы ранних кочевников Евразии // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2008. С. 75–81.
3. Очир-Горяева М. А. Ориентация по странам света: традиции и истоки // Про-

- блемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2008. Вып. 2. С. 118–122.
4. Очир-Горяева М. А. Особенности погребального обряда кочевников Евразии скифской эпохи // Вестник древней истории. № 1. М., 2009. С. 9–28.
 5. Очир-Горяева М. А. О планиграфии скифских курганов // Эпоха раннего железа (к 60-летию С. А. Скорого). Киев; Полтава, 2009. С. 273–283.
 6. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982.
 7. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
 8. Убушиев Н. Н. Категория множественности в калмыцких говорах // Вестник КИГИ РАН. Вып. 20. Элиста, 2006. С. 5–12.
 9. Токтобай А. У. Культ коня у казахов. Алматы, 2004. С. 3–45.
 10. Ринчен Б. Принцесса и другие новеллы. М., 1972. С. 184.
 11. Есбергенов Х. Обряды и верования каракалпаков, относящиеся к юрте // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 184–185.
 12. Айдаркулов К. О некоторых аспектах звериного стиля в эпосе «Семетей» // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 263–268.