

**Russian Humanitarian Scientific Fund
Institute of the History of Material Culture
Russian Academy of Sciences
The State Hermitage Museum**

"Scythica-Siberica" Project

PRIESTHOOD AND SHAMANISM IN THE SCYTHIAN PERIOD

THE MATERIALS OF INTERNATIONAL CONFERENCE



EDITORIAL BOARD:

A.Yu.ALEXEEV, N.A.BOKOVENKO, V.Yu.ZUEV, V.I.A.SEMENOV

ST.-PETERSBURG 1996

РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ

ПРОЕКТ "СКИФО-СИБИРИКА"

ЖРЕЧЕСТВО И ШАМАНИЗМ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1996

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
РОССИЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО НАУЧНОГО ФОНДА
ПРОЕКТ "СКИФО-СИБИРИКА" № 94-06-19341-А

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

А.Ю.АЛЕКСЕЕВ, Н.А.БОКОВЕНКО, В.Ю.ЗУЕВ, Вл.А.СЕМЕНОВ

ПРОЕКТ "СКИФО-СИБИРИКА" 1996

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ЖРЕЧЕСТВА И ШАМАНСТВА

Д.А.Мачинский

ЗЕМЛЯ АРИМАСПОВ В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ И "ПРОСТОР АРИЕВ" В АВЕСТЕ

Доклад посвящен предыстории и ранней истории религиозной жизни Скифии, когда во многом была predetermined дальнейшая судьба этой части Евразии.

1. Важнейшим фактом предыстории религиозной жизни Скифии является возникновение и даухтысячелетнее существование уникального сакрального центра в Хакасско-Минусинской котловине (ХМК). Усилиями ряда исследователей (Шер 1980; Мачинский, 1989, 1995, 1997; Vokovenko, Matchinski 1994) было показано, что формирование этого центра произошло до появления в ХМК окуневской культуры и что он несомненно существовал в афанасьевское время (вторая половина III тыс. до н.э.). Автор доклада полагает, что и само возникновение центра связано с афанасьевской культурой (Мачинский 1995, 1997).

Особенностями этого центра являются, во-первых, зафиксированная в традиции каменных "трехглазых" изображений весьма развитая система знаний о связи между собой и с Высшим Началом различных уровней бытия, а также система психосоматических практик, позволяющих индивидууму реализовать эту связь; во-вторых сам факт частичного раскрытия для всего населения ХМК и паломников эзотерических по своей природе знаний, что выражено в создании и воздвижении огромных, трудоемких и доступных всеобщему обозрению изображений, на которых упрощенно показана система "энергетических каналов" и "чакр", в том числе - чакра аджна, "третий глаз" (Мачинский 1995, 1997). Ярко выражена в афанасьевско-окуневской изобразительной традиции сакрализация крупного рогатого скота. Прослеживаются связи ХМК с Восточным Средиземноморьем, поздний этап которых зафиксирован античной традицией в рассказах о земле священных гипербореев (авхаты-эвхеты? см. Курочкин 1993), о посольствах оттуда на Делос, о попытке паломничества туда Аристея из Проконнеса. По археологическим и историческим данным, значение сакрального центра в ХМК заметно ослабевает в первой половине I тыс. до н.э. и в это же время усиливаются проявления интенсивной сакрализации в более южных и юго-западных областях - Западная Монголия, Тува, Алтай, Восточный Казахстан. Отражением этого процесса, в частности,

являются восходящие к VII в. до н.э. сведения о живущих западнее Рипеев (Алтая) аримаспах, имеющих "один глаз на челе" и ведущих борьбу с мифическими грифами за высоко сакрализованное во всей степной Скифии золото.

2. Проекция всех сведений античных авторов об аримаспах (подробнее см.: Мачинский 1997) на реальную карту Евразии дает следующее:

При перечислении этносов восточнее Меотиды (по сведениям, восходящим к VII - нач. VI в. до н.э.) соблюдается такая последовательность: скифы, исседоны (исседы), аримаспы, "златостерегущие грифы", горы Рипей, гиперборей.

При перечислении этносов от междуречья Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи на север (Плиний, сведения не позже первой трети III в. до н.э.) имеем: согдианы, река Яксарт (Танаис, Силис), "саки, массагеты, даги, аримаспы, а также эвхаты и котиеры".

Рипей данной традиции соответствуют Алтаю (Исмагилов 1987; Мачинский 1989).

"Последние аримаспы" живут в местности Гесклифрон - т.е. "замыкание земли" (Плиний) "с весьма богатой почвой" (Мела), через которую протекает "златоносный Плутонов поток" (Эсхил), как бы отделяющий ойкумену от мира потустороннего.

По Геродоту, для западной Скифии от Боспора до южного Урала характерна 8-месячная зима, длительность которой определяется замерзанием воды и земли (морозами и заморозками). Однако, "полюс холода" расположен восточнее, в Рипеях (Дамаст, псевдо-Гиппократ, Плиний), где вечные снега, откуда дует Борей. Так что у аримаспов, живущих у подножия Рипеев, "зима" должна быть более 8 месяцев. За Рипеями, предгорья коих населяют грифы, в местности со "счастливым климатом и свободной от вредных ветров" (Плиний) живут гиперборей (в ХМК? - Д.М.).

Аримаспы, населявшие (судя по сумме данных) северо-восточную треть Казахстана, характеризуются Аристеем как "многочисленные и доблестные воины", богатые конями, крупным и мелким скотом. Аримаспы "всегда нападали на соседей" и ими "вытесняются из страны исседоны", теми - скифы, скифами - киммерийцы (Аристей - Геродот), т.е. Аристей отмечает первый толчок той "пульсации кочевой степи", что приводила к движению с востока на запад каждые 200-300 лет крупной орды кочевников (не считая мелких). Видимо, до VII в. до н.э. аримаспы жили еще восточнее (Джунгария, Тува, Западная Монголия?). В связи с этим интересно сообщение, что гиперборей "заселили Борееву землю царя Аримаспа" (Ференик).

Отметим, что если первое вторжение "царских" скифов на Передний Восток фиксируется письменными источниками около 680-670 гг. до н.э., то первое появление сирматов-сарматов у Танаиса отмечается около 370-365 гг. до н.э. (Мачинский 1971), то есть здесь мы

как-будто имеем дело с 300-летним циклом "крупных" миграций с востока.

В предгорьях Рипеев у "златоносного потока" (озеро Зайсан и верхний Иртыш, где обнаружены следы золотодобычи эпохи бронзы) аримаспы добывают золото и в связи с этим на первый план выступает их иной образ, в котором тесно переплетены первичная реальность, миф, обряд и традиция эзотерического знания. "Единый глаз на челе" золотодобытчиков - это чакра аджна, орган "тонкочувственного" восприятия, связанный с шишковидной железой. Грифы - это и реальные птицы (грифы и орлы) и кошки (барсы, леопарды, тигры) Алтая, и мистические стражи золота. Золото - это и реальное золото, и та священная субстанция небесного огня, та благодать, которая в известном мифе обеспечивает происхождение царской власти и организации общества скифов.

Отмечалось, что легенда о ниспослании с неба золота вряд ли возникла в Причерноморье, а, вероятно, была принесена из восточных степей (Грантовский 1960; Раевский 1977). В связи с тем, что "эвхаты и котьеры", помещаемые Плинием северо-восточнее аримаспов, аналогичны авхатам и катиарам легенды о царском золоте, естественно связать и возникновение легенды с областями, прилегающими к Алтаю, и с временами до победы кочевого хозяйства у арийцев степей (плуг с ярмом в легенде).

Видимо, "одноглазые" - это сакрализованный слой общества аримаспов, связанный с обнаружением и добычей святого золота, что трактуется на уровне мифа как мистический процесс овладения "ясновидящими" божественной огненной благодатью, для чего надо преодолевать охраняющих ее стражей. При этом надо подчеркнуть, что грифы легенды - отнюдь не "отрицательные персонажи", и борьба их с аримаспами носит непреходящий и обусловленный божественной волей характер. Античная традиция соотносит рипейских грифов с Аполлоном Гиперборейским (аналог Митры?), а Эсхил - с Зевсом. Исследование мифологии, отраженной в скифских и греко-скифских изделиях из золота, убеждает в связи образов грифов и с женскими божествами.

В этнониме *arimaspi* несомненен смысл второй части - иранск. *aspa* (конь), а среди многих предлагаемых значений этнонима назовем восходящее к Бенвенисту "друзья коней", "*aryamaspa*".

3. Есть мнение, что рассказ о прародине ариев *Airyānam Vaejah* ("простор ариев", далее AV) на реке Вахви-Даитья внесен позднее в уже существовавший перечень арийских стран в первой главе Авесты (Видевдат 1, 2). Однако, упоминание этих двух названий в неразрывной связи и с величайшим пиететом в древнейших яштах убеждает, что за ними стоит древняя и авторитетная традиция, а в перечень стран AV внесена осмысленно и обоснованно помещена на первое место и по своему значению в праистории ариев, и по географическому положению.

AV первична по сотворению, обширна, благодатна, по ней

протекает Даитья, она обладает самым холодным климатом из пригодных для скотоводства земель ариев ("сердцевина зимы"). Длительность 10-месячной зимы определяется тем, что она холодна для воды, земли и растений (т.е. длительностью морозов и возможных заморозков), "а на исходе зимы - чрезвычайные паводки".

Максимально северное положение AV среди земель ариев выявляется и в порядке перечисления их: после AV следует "Гава, где проживают согды" (Согдиана к югу от Сыр-Дарьи), затем Моуру и Бахди (Маргиана и Бактрия южнее Аму-Дарьи), затем Харойва (Арея к юго-западу от Согдианы). По логике перечисления AV расположена севернее Сыр-Дарьи, а Даитья, во всяком случае, не тождественна ни Сыр-Дарье, ни Аму-Дарье, протекающим по границам Согдианы, Маргианы и Бактрии. Во всех книгах зороастризма отсутствуют упоминания об устье Даитьи и о том, куда она впадает (в отличие от ряда других рек, например об Ардвиге, расположенной также в AV или рядом с ней). Такое умолчание объяснимо, если устье Даитьи находилось далеко на севере, за пределами кругозора иранцев.

С AV тождественна страна, где люди во главе с Йимой пережили золотой век, а после наступления суровых морозов и высоких паводков построили большое укрепленное поселение. Первичное ядро этой страны, где не было "ни холодного ветра, ни горячего, ни болезней, ни смерти", стало базой для расселения скотоводов на юг. Священные предметы, данные Йиме Ахура Маздой - золотой пастушеский рог и украшенный золотом кнут (стрекало) служили ему орудиями троекратного (через каждые 300 лет, когда земля переполнялась людьми и скотом) "раздвижения земли" к полудню; оба слова, означающие священные предметы, как и само имя Йимы заимствованы из арийских в угорские языки (Стеблин-Каменский 1995), что также говорит в пользу северной локализации AV, в пространстве между Южным Уралом и Енисеем. "Раздвижение земли" образно отражает крупные миграции скотоводов-ариев в южном направлении, осуществлявшиеся в среднем каждые 300 лет под воздействием демографических и, вероятно, климатических факторов.

Через Йиму с AV связана "золотая вершина Хукарья", высочайшая гора вытянутого с запада на восток первосотворенного хребта Хара Березайти, на котором живет священная и опасная зубастая птица Саена (позднее птицесобака Симург). На вершине Хукарья Йима (и только он) приносит жертву Ардвиге-Суре. По сумме данных, и хребет, и гора расположены на северо-востоке арийских земель. Вокруг Хукарья вращаются светила. С золотой Хукарьи спадает обожествленная река Ардвиге, вливающаяся в расположенное у подножия Хоры священное озеро Воурукаша (Яшт 5). Река Ардвиге и сама по себе тесно соотнесена с Даитьей и AV (Яшт 1,21). О северном положении Ардвиге говорит одежда олицетворяющей ее богини Ардвиге-Суры Анахиты - "бобровая накидка... из шкур трехсот бобрих, четырежды родивших (когда они шерстистей,

когда их гуще мех)" (Яшт 5).

Если Даитья благодатна, принадлежит ариям, к ней обращены значительнейшие молитвы, то Воурукаша - место борьбы и пограничья между ариями и турами с хьонами, между дождем и засухой. Святость его связана с Хварэной, сотворенной Ахура Маздой, некогда дарованной Йиме, затем утраченной им и нашедшей прибежище в Воурукаша. "Хварэна" обычно переводится как "благодать", но в зороастризме она скорее - дар удачи и жизненной силы, становящийся поистине благодатным только, если он соединяется со Святым Духом, кем-либо из Амеша Спента или героев, выполняющих заветы Ахура Мазды. За обладание Хварэной сражаются Святой Дух и Злой Дух в лице своих представителей - Огня Ахура Мазды и Змея Дахаки, с ее помощью герой Керсаспа побеждает чудищ и врагов (среди них - Хитаспу), ею пытаются завладеть в водах Воурукаша тур Франхрасьян, она в итоге достается самому Заратуштре и его последователю царю Кави-Виштаспа, побеждающего врагов, среди коих - хьон Арэджатаспа (Яшт 19).

У Воурукаша происходит ежегодная борьба Тиштрии (звезда Сириус), в виде белого коня с золотыми ушами и уздой, и демона засухи Апаоша в виде черного безволосого коня. После победы Тиштрия бросается в озеро, воды поднимаются к облакам, и начинаются дожди, "и воды вытекают... из моря Воурукаша целебные и чистые; и Тиштрия могучий там делит их по странам" (Яшт 8), т.е. из Воурукаша вытекает **мощный поток "вод"**.

Где же расположена AV и прилегающие к ней горы и озеро, воплощавшие для ариев "архетип священной прародины"? Иранцы несли этот архетип во все области своего расселения и проецировали его на подходящие природные объекты. Хара Березайти воплотилась и в хребет Альбурс в Гиндукуше. и в Эльбурс южнее Каспия, и в Эльбурс на Кавказе. Отголоски эпитета "Вахви" видят в имени одного из истоков Аму-Дарьи Вахша, что и позволяет отождествлять Аму-Дарью с Даитьей, а иногда, по другим причинам, - с Ардвиги. Воурукаша обнаруживают то в Каспии, то в Арале, но филологически более убедительно соотношение его с Балхашем (Стеблин-Каменский 1990); последнее также говорит в пользу первичной локализации Воурукаша к северо-востоку от Средней Азии.

К уже приведенным фактам в пользу северо-восточной первичной локализации комплекса топонимов, соотносимых с AV, добавим следующее:

Соленая вода и пустыня считаются в зороастризме творениями Злого Духа и потому ни Каспий, ни Арал не могут считаться первичным Воурукаша, расположенным у подножья Хукарьи, принимающим воды **Ардвиги** и дающим исток другим "водам". Это проточное пресное озеро около гор на севере степной зоны.

Важно именование Хукарьи "золотой". Тема золота во все времена

связана с Алтаем (Алтай, Киншан - "золотой"). Название "Высокая Хара" говорит о высоких горах, а показателем высоты для жителя Ирана – Средней Азии было лишь наличие вечноснежных вершин, поэтому отпадает отождествление с Уралом, который к тому же и вытянут с юга на север.

Зороастрийские иранские и постзороастрийские среднеазиатские праздники в честь победы Тиштрии происходили в июле (Лившиц 1975); однако, сезон дождей начинается там в конце октября - ноябре, и появление Сириуса в июле не могло предвещать дождей. На западных склонах Алтая сезон дождей начинается в конце июля - августе, что говорит в пользу возникновения мифа в окрестностях Алтая.

Все вышеизложенное позволяет с известной вероятностью отождествлять:

а) Первичную Хара-Березайти с горной системой Алтая, вытянутой с СЗЗ на ЮВВ.

б) "золотую" Хукарю - с горным массивом Табын-Богдо-Ола ("пять святых вершин") и его главной вершиной Хуйтэн/Куйтун (холодная, северная ? - монгольск.) высотой 4356 м - центром расположенного на стыке границ России, Монголии, Китая, Казахстана крупнейшего снежно-ледникового массива Алтая, от коего расходятся хребты, разделяющие бассейны Оби, Иртыша и Кобдо. В советское время Хуйтэн получил имя "Гора Дружбы народов". По своему положению и природным особенностям этот массив просто напрашивается на роль "мировой горы". С севера от него, в долине Бертек расположен самый высокогорный (3,2 км) афанасьевский могильник, а также наскальные изображения, оленные камни и другие памятники вплоть до скифского времени (Савинов 1994).

в) Ардви – с Черным Иртышом, истоки которого в горах Алтая, а один из них - Бурчум - течет из снегов Хуйтэна.

г) Воурукаша – с озером Зайсан, в которое впадает Черный Иртыш (Кара-Ирцис) и из которого вытекает Белый Иртыш (Ак-Ирцис - ныне Иртыш). "Пограничное положение" Воурукаша соответствует положению Зайсана - на стыке относительно увлажненных степей северного Казахстана и дождеобильных западных склонов Алтая с сухими степями Джунгарии; сжатая горами полоса степей вокруг Зайсана всегда служила "воротами" на пути кочевников из Монголии и Джунгарии в Казахстан. Борьба белого и черного жеребцов, т.е. дождя и засухи, возможно, опосредованно отражена в именах Белого Иртыша, текущего на влажный запад, и Черного Иртыша, текущего с засушливого востока. Если возражение вызовут небольшие размеры Зайсана, то напомним, что озеро Кансава (ныне Хамун) в Систане, где хранится семя Заратуштры, из коего произойдет грядущий Спаситель, еще меньше, да к тому же иногда пересыхает в жару. Кроме того, крупная Зайсанская котловина, имеющая единственный узкий, сжатый горами сток через Иртыш, в отдельные периоды могла (учитывая

активные тектонические процессы в Южном и Монгольском Алтае) в значительной своей части заполняться водой, превращаясь в огромное озеро.

д) Даитью – с Иртышом, имеющим основной исток в Заисане, а другие - на Алтае и затем протекающим по просторам плодородных степей.

Поскольку именно на Даитье молились Ахура Мазда и Заратуштра, первый - об обращении в истинную веру Заратуштры, а второй - Виштаспы (Яшт 5), то, скорее всего, знаменитое видение Заратуштры, превратившее его в пророка новой религии, произошло на берегу Даитьи.

В пользу этого говорит и более позднее свидетельство о том, что Заратуштра родился в AV, где протекает Даитья (Бундахишн, 20,32; 32,3).

В описании первичного ядра AV имеются черты (например, защищенность от вредных ветров), сближающие его с описанием земли гипербореев в античной традиции и обители блаженных в индийской, что дает основание думать о ХМК и Хуйтэне как о его первоначальных сакральных центрах (середина III – начало II тыс. до н.э.). Позднее, в эпоху, непосредственно предшествующую Заратуштре (II - нач. I тыс. до н.э.), AV простиралась от Приуралья до Алтая, однако, ее главный сакральный центр располагался в восточной части, примыкая к Алтаю (это не исключает существование других сакральных центров - например, в Приуралье).

Большинство исследователей, исходя из косвенных данных, относят проповедь Заратуштры к IX-VIII вв. до н.э. Если это так, то она падает на эпоху смены в степях комплексного скотоводческо-земледельческого хозяйства с акцентом на скотоводство, специализированным кочевым хозяйством. Тогда становятся понятны истоки страстной защиты Заратуштрой мирного пастуха и земледельца и их скота в эпоху возрастающей военизации, частых набегов кочевников и гигантских гекатомб; понятно тогда и полное его незнание с городской цивилизацией. Побеждающий кочевой мир изгнал Заратуштру из своей среды и не принял проповеди пророка, которую он вынужден был продолжить южнее, в среде оседлого населения Средней Азии и восточного Ирана, сохранив, однако, возможность совершать паломничества к истокам Вахви-Даитьи (Иртыша ?).

В пользу происхождения Заратуштры из казахстанских степей уже высказывались В.И.Абаев и М.Бойс. Если воссоздаваемая картина хоть отчасти верна, то изгнание Заратуштры из Скифии является древнейшим и трагическим событием религиозной жизни этой территории, предопределившим многое в ее дальнейшей истории.

4. Бросается в глаза совпадение по ряду параметров земли **аримаспов** (для древнейшего периода - и гипербореев) и сакрального Центра AV, что дополнительно говорит в пользу локализации его на

Алтае и сначала северо-восточнее (ХМК), а позднее (в частности, во времена Заратуштры) - юго-западнее его (северо-восточный Казахстан, северо-западный Синцзян).

Горы Рипеи на восточной границе аримаспов являются центром холода, откуда дуют холодные ветры и зима продолжаются более 8 месяцев, а AV (простор ариев) назван "сердцевиной зимы", где она длится 10 месяцев.

Земля аримаспов является исходной территорией миграции кочевников на запад, а AV - исходной территорией миграции скотоводов на юг.

Отметим семантическую близость золота скифских легенд и Хварэны Авесты. Хварэна и непосредственно соотнесена с золотом (золотые рог и кнут как материализация Хварэны, дарованной Йиме) и как и скифское золото, - с огнем ("Огонь горящий, который Хварнс кавьев", Яшт 10, Стеблин-Каменский 1990)

За золото у "златоносного потока" борются "ясновидящие" аримаспы со служащими великим богам стражами золота - грифами. За Хварэну у озера Воурукаша борются Святой Дух (Огонь) и Злой Дух (Змей), а также чудища и разноплеменные герои, имена коих часто кончаются на "асра".

Но в первом случае обе борющиеся стороны представляют необходимые в мировом процессе начала, объединяемые вечной борьбой, тем пронизывающим все сферы терзанием и поеданием которое в VIII-IV вв. до н.э. находит выражение в "скифо-сибирском" зверином стиле; во втором случае участники борьбы, пройдя через горнило учения Заратуштры, превращаются в поборников / противников Добра, а их борьба получает шанс с помощью Спасителя окончиться победой Добра, что в конечном итоге зависит от выбора между Добром и Злом, который сделает Человек (Matchinski 1994).

В пользу соотнесенности аримаспов и первичного заратуштризма говорит упоминание в одном из древнейших списков Диодора Сицилийского (I, 94, 2) соседствующих (правда, речь идет о походе Александра Македонского) "затраустов" и "аримаспов" (Gnoli 1980).

Предлагаемая система гипотез развивает то направление исследования ранней истории иранского мира и зороастризма, которое представлено В.И.Абаевым и М.Бойс (Абаев 1956, 1974, 1990; М.Бойс 1975, 1979, 1984; М.Бойс 1987).

Древнеиранская картина обитаемого мира, населенного не только арьями, но и турами, хьонами и др. как будто тоже "работает" в пользу предлагаемой локализации AV.

В реконструированной М.Бойс древнеиранской картине мир; (Textual Sources for the Study of the Zoroastrianism - edited and translated by Mary Boyce. Manchester, 1984. P. 17) земля представляется в виде круга в середине которого находится наиболее сакрализованный населенный и благоустроенный "каршвар" (область) Хванирата

расположенный вокруг высочайшего пика Хукарья, с которого стекают святые реки Даитья и Ардвиг. С юга к Хванирате вплотную примыкает море (озеро ?) Воурукаша, где на острове растет "Дерево всех семян" и откуда "вытекают воды" и облаками разносятся дожди и семена, ниспадающие на все "семь каршваров". Вокруг Хванираты, в направлении на ЮЗ, З, СЗ, СВ, В и ЮВ расположены шесть других округлых каршваров, населенных (судя по Яшт 10) также скотоводами-ариями (а, возможно, и другими группами иранцев), Каршвары "отделены друг от друга водами и густыми лесами" (Бойс 1987 С. 14, 15).

Представляется, что такая картина древнеиранского мира наиболее естественно могла сложиться на Алтае и в прилегающих к нему областях, где Хванирате соответствует сам Алтай с его предгорными и межгорными степями, а также расположенная южнее степная котловина озера Зайсан, являющегося прообразом Воурукаша. В пределах Евразии только вокруг Алтая имеются обширные степные и лесостепные области, действительно отделенные друг от друга "густыми лесами". Лишь в одном случае, западнее Алтая, разграничение удобно проводить по "водам", то есть по верхнему Иртышу, севернее которого - степи и лесостепи Западно-Сибирской равнины, а южнее - сухие степи Казахского мелкосопочника, ограниченные на юге озером Балхаш.

Сопоставление древнеиранской картины мира и карты приалтайских областей дано на рисунке I и II.

Естественно, мы не настаиваем на точном отождествлении конкретных каршваров с конкретными степными провинциями - на рисунках показано лишь общее сходство мифологизированной и реальной географии.

5. Возможно, отголосок древнеиранской картины обитаемого мира (круг, окаймленный непрерывной цепью гор с мировой горой в центре) обнаруживается в традиционной форме круглых "скифских" зеркал, имеющих непрерывный бортик по краю оборотной стороны, а в центре ее - ручку-петельку или "столбики". Особый интерес представляет в этом отношении происходящее с Алтая (т.е. из предполагаемой Хванираты) знаменитое зеркало VIII в. до н.э. из Усть-Бухтармы, украшенное с оборотной стороны шестью фигурами животных (пять оленей и один горный козел). Если провести основную ось зеркала через ручку и отверстие для подвешивания, то окажется, что фигуры шести животных ориентированы по странам света также, как шесть каршваров в иранской ойкумене (Рис. 3). Несомненно значимо выделение одного из направлений фигурой козла (а не оленя). Предположительно пять оленей могут означать те степные провинции вокруг Алтая, где были распространены оленные камни II типа (не всегда несущие изображения оленя, но названные так неслучайно) и ранние (VIII-VII вв. до н.э.) изображения оленя в металлопластике. Горный козел мог символизировать Хакасско-Минусинскую котловину (северо-восточный каршвар Фрададафшу ?), где отсутствуют оленные камни, а в искусстве

VIII-VI вв. до н.э. изображения горного козла отчетливо преобладают над изображениями оленя.

Впрочем, это - лишь гипотеза, равно как и весь доклад в целом - лишь система вероятных сопоставлений, стимулирующая их обстоятельную проверку и развитию.

Литература

- Абаев В.И. Скифский быт и реформа Зороастра // *Archiv Orientalni*. 1956. № 24.
Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И.Конрада. М., 1974.
Абаев В.И. Два зороастризма в Иране // *Избранные труды*. Владикавказ, 1990.
Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.
Грантовский Э.А. Индо-иранские касты у скифов // XXV Международный конгресс востоковедов (Доклады делегации СССР). М., 1960.
Исмагилов Р.Б. О локализации некоторых племен "Истории" Геродота // Исторические чтения памяти М.П.Грязнова. Ч. 2. Омск, 1987.
Лившиц В.А. "Зороастрийский" календарь // Биккерман Э. Хронология Древнего мира. М., 1976.
Курочкин Г.Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // Скифы. Сарматы. Славяне. Русь. СПб., 1993. - (ПАВ № 6).
Мачинский Д.А. О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников // АСГЭ. Вып. 13. Л., 1971.
Мачинский Д.А. Боспор Киммерийский и Танаис в истории Скифии и Средиземноморья VIII-V вв. до н.э. // Кочевники евразийских степей и античный мир: проблемы контактов. Новочеркасск, 1989.
Мачинский Д.А. Минусинские "трехглазые" изображения и их место в эзотерической традиции // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб., 1995.
Мачинский Д.А. Уникальный сакральный центр III - сер. I тыс. до н.э. в Хакасско-Минусинский котловине // Окуневский сборник. Культура, искусство, антропология. СПб., 1997 (в печати).
Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994.
Стеблин-Каменский И.М. Комментарии // *Авеста*. Избранные гимны. Душанбе, 1990.
Стеблин-Каменский И.М. Арийско-уральские связи мифа о Йиме // *Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала (Материалы 3-й Международной научной конференции "Россия и Восток: проблемы взаимодействия")*. Ч. V., кн. 1) Челябинск, 1995.
Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.
Bokovenko N., Matchinski D. South Siberian and Central Asian Sources of Vedaic and Zoroastrian Traditions // *World Archaeological Congress - 3*. New Delhi, 1994.
Boyce M. *A History of Zoroastrianism*. Vol. I. Leiden, 1975.
Boyce M. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London, 1979.
Boyce M. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester, 1984.
Gnoli G. *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples, 1980.
Matchinski D. The main Myth of Scythia according to the archaeological and writtten Sources // *World Archaeological Congress - 3*. New Delhi, 1994.

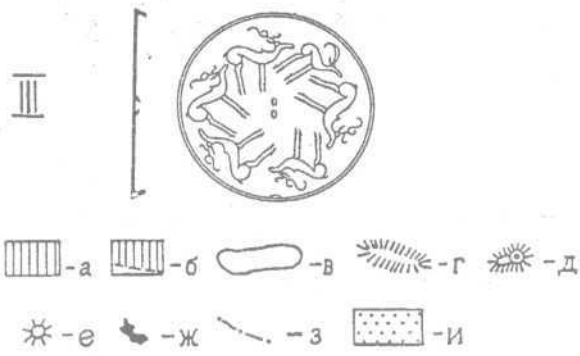
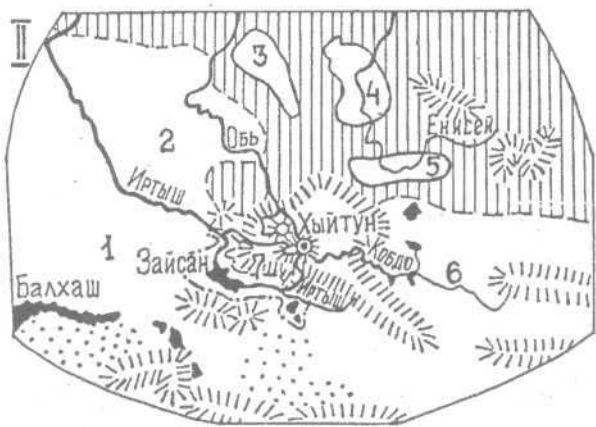
Подписи к рисункам

Рис.1. Древнеиранская картина мира (на основе М.Воусе 1984, р.17):
а - "воды и густые леса", разделяющие каршвары.

Рис.П. Карта-схема областей, прилегающих к Алтаю.

г - зона сплошных лесов и ее граница; в - степные и лесостепные котловины в зоне леса; г- горные массивы и хребты с вершинами около 3 км и выше; д - массив Табын-Богдо-Ола с вершиной Хыйтун; е - г.Белуха; ж - озера; з - граница степной котловины оз.Зайсан; и - песчаные пустыни.

1 - сухая степь Казахского мелкосопочника; 2 - степь и лесостепь; 3 - степь и лесостепь Кузнецкой котловины; 4 - степь и лесостепь Хакасско-Минусинской котловины; 5 - степь Тувинской котловины; 6 - сухая степь Западной Монголии; 7 - Алтай с предгорными и межгорными степями и степь котловины оз.Зайсан.



ЭВОЛЮЦИЯ "КАРТИНЫ МИРА" КАК ЭВОЛЮЦИЯ ТИПА МЫШЛЕНИЯ

Выражение "бытие определяет сознание" на сегодня не только определенная философская позиция, но и достаточно строгий научный постулат, опирающийся на главные принципы кибернетики. Если сознание - это произвольное оперирование моделями-образами внешней по отношению к индивиду среды (природной и социальной), совершаемое в целях выработки собственной "стратегии выживания", где последняя может пониматься сколь угодно широко, то понятно, что эти модели-образы и должны определяться "бытием", т.е. быть адекватным отражением того мира, в котором мыслящий индивид существует. В противном случае он не сможет выработать "стратегию выживания", делающую его поведение адаптивным. Справедливость данных утверждений кибернетики неопровержимо доказана успешным конструированием технических систем автоматического управления самых различных степеней сложности, эффективно действующих на основании этих принципов. Подчеркнем, что последние есть теоретическое, математически строгое обобщение нейробиологических исследований функционирования живых организмов.

Приложение этих принципов как объяснительных к поведению социума как организменной (саморегулируемой и самообучающейся) системы в эволюционном плане заставляет поставить вопрос: если бытие социума действительно определяет его сознание, то почему на протяжении всего многотысячелетнего существования человека - вида сугубо социального - это сознание было религиозным? И почему только в последние полтора столетия оно начало вытесняться научным? Вопрос вполне актуален, поскольку модель - "картина Мира" обязана быть адекватной Миру: это главное условие выживания социума как целостной системы.

Хорошо известно, что религиозная "картина Мира" эволюционировала в процессе человеческой истории от первичных анимистических представлений до мировых религий. Однако можно выделить ряд фундаментальных положений, присущих религиозному мировоззрению как таковому: 1) Мир (что бы под ним ни подразумевалось) есть результат акта (или актов) творения высших Разумных сил; 2) человек обладает отдельной от физического тела субстанцией - душой (или рядом их), которая и есть носительница сознания, разума; 3) в Мире есть и действуют другие силы разной степени мощи и разума, с которыми возможен контакт; 4) определенными действиями человек может осуществлять этот контакт и даже подчинить себе в какой-то степени эти разумные силы Мира.

Несколько огрубляя ситуацию, можно указанные принципы

религиозного миропонимания свести к одному, еще более общему: разум, сознание не есть прерогатива человека, он "разлит" во Вселенной в различных формах и, в некотором смысле, управляет ею.

Современная научная "картина Мира" в своих основополагающих принципах выглядит антиподичной религиозной: Вселенная изначально абсолютно "тупа", она развивается от простого к сложному, разум есть продукт ее эволюционного развития на определенном этапе сложения чрезвычайно сложных материальных структур, одной из которых - и единственной на Земле - является человек .

Если считать единственным истинным критерием правильности теории опыт, т.е. воспроизводимость предсказанных теорий результатов в независимых экспериментах, то мы вынуждены признать преимущество религиозного миропонимания над научным. "Опыт выживания" человечества - самый грандиозный из всех мыслимых экспериментов - доказывает, что, руководствуясь перечисленными выше фундаментальными религиозными принципами, человечество выживало на протяжении как минимум двух десятков тысячелетий (а, возможно, и гораздо дольше), несмотря на ряд грандиозных природных катаклизмов, а западная цивилизация, руководствуясь последние полтора столетия научной "картиной Мира", привела человечество вплотную к экологической катастрофе общепланетарного масштаба.

Чем же вызвана радикальная смена "картины Мира" в последние полтора столетия на Западе? Разумеется, "бытием", точнее, сочетанием двух его важнейших факторов: ростом плотности населения (при невозможности массовых миграций) и стремлением сохранить достигнутый уровень комфортности существования.

Первый порожден еще во времена расцвета главных мировых религий: ни одна из них не признавала искусственных методов снижения рождаемости, т.к. все они рассматривались как покушение на предопределенное свыше воплощение бессмертной души. Эпохально это предшествовало демографическому взрыву Нового Времени, но отчасти и породило его.

Второй порожден тем обстоятельством, что Европа лежит вне зоны субтропиков и речных систем, на которых возможно было сложение гидравлических цивилизаций", дающих предельно возможные урожаи без внесения в почву искусственных удобрений. Холодный климат и угроза голода толкали европейскую цивилизацию на поиски технологий глубокой переработки природных материалов, интенсивную добычу полезных ископаемых и минерального топлива. В результате европейская культура двинулась по пути техногенного развития. Этот путь выдвигал в передовые ряды социума людей с так называемым "левополушарным" типом мышления.

Данный термин сформировался в последние десятилетия на стыке **нейробиологии** и психологии. Исследования в рамках этих дисциплин выявили следующее. Во-первых, функциональная межполушарная

симметрия человеческого мозга проявляется не только на уровне правления движением, но и в формировании высших психических функций. Во-вторых, в большинстве случаев левое полушарие отвечает за вербальное, последовательно-логическое мышление, за формирование абстрактных понятий, а правое - за целостно-образное восприятие мира, служащее основой для последующего его анализа левым полушарием. В-третьих, всех людей можно статистически достоверно поделить на тех, чье поведение основано на доминировании в сознании функций правого полушария - "правополушарников", и тех, для кого доминантными являются функции левого полушария - "левополушарников". Обширные нейрофизиологические и психологические последствия на репрезентативных выборках населения разных регионов Евразии показали, что число "левополушарников" существенно выше среди населения западной культуры, а "правополушарников" - среди населения восточной культуры. Последние еще существеннее преобладают среди населения Северо-Восточной Азии, лежащей вне зоны прямого влияния современных техногенных цивилизаций.

Все вышесказанное заставляет думать, что смена мировоззренческой парадигмы на Западе с религиозной на научную есть результат постепенного выдвижения на передовые рубежи социальной иерархии Европы людей с "левополушарным" типом мышления. Этот процесс можно рассматривать как результат своеобразного социального отбора, продиктованного отмеченными выше актуальными факторами исторического "бытия" европейского человека. Важно отметить, что доминирование "левополушарников" в западной цивилизации, в свою очередь, канализирует дальнейшее развитие западной культуры в техногенном направлении: "левополушарники" *видят* Мир так, как им *диктует* их тип мышления, и адаптируют собственное социальное поведение к этому *видению*.

Определенные тенденции, проглядывающие в последние полвека развития западной культуры, дают повод предполагать, что начинается новый этап ее эволюции. Обращение серьезных исследователей к Древним философско-религиозным текстам Востока, попытка на психологическом и нейрофизиологическом уровне исследований понять основы мистического и религиозного мировосприятия, наконец, новейшие теоретические обобщения громадного экспериментального материала субъядерной физики, позволяющие абсолютно по-новому увидеть фундаментальные основы эволюции Физической Вселенной - *все* это, по-видимому, приближает человечество к формированию новой научной парадигмы, такой, в которой "правополушарное", целостно-образное восприятие Мира, породившее в древности религиозную его *картину*, получит ее адекватную, "левополушарную", научную трактовку. Можно предположить, что грядущая смена *мировоззренческой* парадигмы породит новую "цивилизаторскую" Установку, более адаптивную, чем ныне существующая, что

приостановит сползание человечества к глобальной экологической катастрофе.

А.Г. Янков

О ВОПРОСЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ ШАМАНСТВА

Какие психические процессы лежат в основе феномена шаманства? Исследователи конца 19 - начала 20 века, отвечая на этот вопрос, руководствовались не просто сравнением, а тождеством, сведением одного явления к другому. Этот этап изучения характеризовался феноменологическим подходом. Этнографы констатировали: "культ сумасшествия" (Ксенофонов 1929); истерию (Богораз 1910); нервное заболевание, аутосуггестию (Кон, Минусинск 1899); мэнэрик, эмиряченье (Виташевский 1911; Мицкевич 1929). При таком подходе; ранние религиозные формы объявлялись производными от психопатологии, присущей раннему человеку разумному (Зеленин 1936). Существовало и альтернативное мнение. И.А.Худяков считал, что шаман указывает "на новую могущественную силу: слово, ученье, ум..." (1969: 356). С.М.Широкогоров говорит, что шаман должен быть; физически и психически здоровым, иначе "состояние экстаза и все камлание превратится в обыкновенный нервный припадок" (1919: 60). В целом шаманство обеспечивает "в области психической жизни народов преимущественно санитарно-предохранительную роль". (Там же, с. 62). Близки к этому мнению так же А.В.Олсуфьев (1896), Г.Старцев (1928), Н.Чэдвик (1936), В.Н.Басилов (1992).

В 1947 году к этой теме обратился невропатолог. Он попытался с позиции научного метода, психологически объяснить происхождение религии. У первобытного человека, в следствии прекращения естественного отбора, прогрессирует невроз, истерия. Невротические реакции порождают ритуальные действия, которые, в дальнейшем, организуются в религиозную систему (Давиденков 1947).

В настоящее время существуют различные объяснения шаманства. М.Элиаде отделяет само экстатическое состояние от одержимости духами (вселение духов), т.е. особенность шаманства не в соединении шамана с духами (Элиаде, 1974). На что И.М.Левис справедливо замечает: "Шаманизм и одержимость духами постоянно встречаются вместе, и это особенно верно по отношению к Арктическому шаманизму" (Левис, 1971, с. 51).

К.Левис-Строс определяет роль шамана как психоаналитика, с той разницей, что у шамана элементы психоаналитической деятельности перевёрнуты по сравнению с современным психоанализом (Левис-Строс

1968) Е.В.Ревуненкова определяет шаманство как актерское перевоплощение, игру. Думается, что данное определение можно принять, если под игрой иметь в виду "фантазию в действии" (Выготский 1991: 186). И поэтому содержание игры становится такой же реальностью как и повседневная.

Известность получила трактовка шаманства через явление сенсорной депривации (Нордланд 1968). Монотонность и ритмичность раздражителей при сенсорной недостаточности приводит к "открытию" вербального уровня психики. Происходит комбинирование сознания и бессознательного на фоне необходимости решить определенную проблему. "Шаман тот, кто способен контактировать со своими переживаниями на низком довербальном уровне..." (Нордланд 1968: 184).

В Советском Союзе экспериментальные психологические дования культурно-исторических процессов были остановлены разгромом школы Л.С.Выготского. За границей они проводились. По тесту Роршаха исследовались шаманы и псевдошаманы племени Апачи. У первых выявлено более тревожное состояние, смещение истерии с творческими характеристиками (Бояр, Клопфер 1964).

Следующий подход, для объяснения психических основ анимизма в целом, прибегает к теме функциональной асимметрии мозга. Здесь говорится о наличии в прошлом расщепленного, "двухпалатного мозга". Взаимодействие между полушариями, при начальной символизации приводит к галлюцинациям. Их содержание социально обусловлено и носит императивный характер для индивидуума, обеспечивая тем самым развитие самосознания (Джейнс, Анцыферова 1979). Явление латеральной специализации мозга широко применяется для объяснения культурных процессов (Паредес, Хелбарн 1976; Бесков 1995). Сама по себе асимметрия – двигательная – существует уже у младенцев и животных (Ананьев 1968; Бианки 1985). Несмотря на сходство правополушарной мыслительной деятельности с первобытным мышлением и некоторыми современными культурами, трудно представить, чтобы существовало расщепленное мышление или что левое полушарие в прошлом было не нужно. Мы присоединяемся к мнению, что сам метод еще не достаточно обоснован (Армстронг, Чисхолм 1976; Ярвилехто 1992). Функциональная асимметрия мозга это асимметрия высших психических функций, следовательно, складывание асимметрии происходит в процессе интериоризации. Поэтому обращение к латеральной специализации мозга, как к объяснительной основе, не состоятельно, она сама является результатом процесса формирования идеального мира. Но асимметрия, вероятно, отражает общий закон симметрии-асимметрии.

Мы видим, что большинство объяснений страдают одним существенным недостатком, при котором невозможно понимание исторических феноменов. Недостаток – синхронный подход к явлению.

Даже тогда, когда говорится об эволюции, развитии во времени (диахронность) шаманства (Богораз, Зеленин), психологическое объяснение остается синхронным.

Теперь сформулируем положение, которое, думается, ответит на поставленный в начале вопрос. Мы согласны с идеей С.Н. Давиденкова, что прекращение естественного отбора есть одна из причин несовершенства человеческой психики, с тем уточнением, что естественный отбор не может остановиться вдруг и полностью. Приведём его схему. Фобии приводят к формированию стереотипных навязчивых мыслей и отсюда потребность в определенных двигательных актах. Двигательные акты - это ритуалы. Ритуальное действие представляется "как новый второй очаг концентрации раздражительного процесса в коре больших полушарий, механизм отрицательной индукции из этого нового второго очага на остальную кору прекрасно может объяснить нам его успокаивающее действие" (Давиденков 1947: 64). Ритуал запоминается и становится регулятором отношений среди людей. Но какое отношение, кроме переноса клинической картины в прошлое, имеет эта ситуация к формированию идеологии и культа шаманства? Мы считаем, что описанный выше механизм образования ритуалов это есть начальная стадия процесса интериоризации. Первая ступень этого процесса характеризуется предъявлением сигнала (знака), параллельного действительности. Мир начинает рассматриваться через знак, что означает начало формирования идеального мира. Хотя стенический страх и является началом психического процесса, но сущность процесса "не страх, а застрахованность от страха" (Бергсон 1994: 163). Мы приходим к выводу, что шаманство есть ни что иное как обращение к началу интериоризации. Смысл же обращения в катарсисе, в очищении от панофобии. Очищение не столько самого шамана, сколько общества. Теперь становятся понятны аналогии между первобытным ритуалом и современной клиникой нервных болезней. Современный человек защищается от болезни, возвращаясь к началу интериоризации. Связи с миром нарушены, поэтому необходимо воссоздать их вновь. Причины же интериоризации различны: в одном случае это разрушение идеального мира, в другом - его формирование.

Т.М. Потемкина

АРХЕО АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ КАК ОДИН ИЗ ИСТОЧНИКОВ ИЗУЧЕНИЯ ГЕНЕЗИСА ЖРЕЧЕСТВА

Успешное решение многих вопросов, связанных с реконструкцией мировоззренческих представлений, находится на стыке гуманитарных (археология, этнология, древняя философия, мифология и др.) и

твенных (астрономия, антропология, остеология и др.) дисциплин. Роль археологии в научной разработке религиозно-культурных проблем бенно возросла с открытием нового типа памятников - святилищ с астрономической ориентацией, так называемых археоастрономических объектов. Материалы подобного типа памятников, учитывая известную консервативность традиций в области идеологии, позволяют рассматривать и такие вопросы как истоки появления жречества, преемственность между религиозными представлениями носителей первобытных культур и верованиями позднейших этнических групп.

Одним из наиболее древних исследованных святилищ с астрономическими ориентирами является Савин эпохи энеолита (середина - вторая пол. III тыс. до н.э.) на р. Тобол в Курганской области (55,40 с.ш.). Святилище расположено в широкой пойме реки на береговом останце длиной 350 м, шириной 60 м, окруженном заболоченной старицей и занимающем господствующее положение на местности. Сооружение представляет собой два примыкающих друг к другу круга, образованных рвами, с внутренним диаметром 14 м и 16 м. Во рвах, вокруг кругов и в их центрах находится более 100 ям, в основном столбовых, а также со следами кострищ (Потемкина, 1994).

Многие из столбов указывают наиболее значимые астрономические направления: восток-запад, север-юг и др. Шесть столбов северной части первого круга расположены симметрично по отношению к среднему полуденному. На основе произведенных расчетов выдвинуто предположение, что они могли фиксировать положение тени центрального столба в течение некоторого времени, близкого к полудню (некоторый вариант солнечных часов), которые делили время на разные интервалы в разные дни года (В.А.Юревич). Видимо, это было связано с расчетом времени, к которому были приурочены определенные ритуалы.

Наиболее четко фиксируются шесть солнечных направлений, связанных с восходами и заходами солнца в дни равноденствий и солнцестояний и отмеченных наиболее мощными столбами. С каждым из этих направлений связана концентрация костей животных, в большей части черепа и конечностей, а также многочисленные орудия из камня (наконечники стрел, копий, топоры, долота, скребки, ножи и т.д.), кости, глины. Часть столбов могла иметь чисто ритуальное значение (подвешивание шкур животных с головами и конечностями). Всего обнаружено около четырех тысяч костей, принадлежащих 160 особям лошади, 72 косули, 25 лося, 9 кабана. При этом в скоплениях северных и восточных секторов находятся кости всех видов животных, а у столбовых ям западных и юго-восточных секторов преобладают кости косули и лося, что соответствует сезонам охоты на разные виды животных. Преобладание костей лошади и некоторые их особенности вероятно свидетельствуют о начале процесса ее одомашнивания (Ш.Бьокони).

В направлении на заход Солнца зимой во рву расположено

тройное захоронение (двух пожилых мужчин и молодой девушки) в нетрадиционных для погребений позах.

Использование солнечных направлений в культовых целях дает возможность предполагать наличие у населения эпохи энеолита лесостепного и южнолесного Зауралья культа Солнца и солнечного календаря.

Имеются также данные свидетельствующие о счете времени по Луне - лунный календарь (костяная пластина, разделенная на четыре секции, на шлифованной поверхности которых нанесен орнамент из семи крестиков в каждой); глиняные модели половины (фазы) Луны, сложенные попарно в пятнах охры рядом со скоплениями костей животных; сосуд с орнаментом, символизирующим модель святилища. Присутствуют и столбы, ориентированные на восходы и заходы высокой и низкой Луны в зимнем солнцестоянии. Лунные азимуты рассчитаны для центра лунного диска (В.А.Юревич).

Следовательно, основные солнечные и лунные направления были хорошо известны строителям Савина, что наряду с круговой планировкой предполагает обожествление светил, появление космогонических моделей строения мира, культа природных сил, солнечно-лунного календаря. Святилище служило пунктом наблюдения за астрономическими явлениями в течение длительного времени. Накопленная информация передавалась от поколения к поколению.

В сложившейся ситуации следует предполагать, что все ритуальные действия строго регламентировались лицами, устанавливающими время и процесс их совершения по ориентации на светила. Ими могли быть как родовые вожди или старейшие члены общины, так и специальные люди - жрецы, которые являлись носителями всех накопившихся знаний о природных и биологических циклах, мировоззренческих представлениях, охотничьем опыте. Эти люди знали все отмеченные на святилище солярно-лунные направления и могли предвидеть астрономические явления в этих направлениях, т.е. рассчитывать календарь и планировать ритуалы. Все это, несомненно, способствовало росту их авторитета и социального статуса. Экономической основой для возникновения социального расслоения и преимущественного отправления культовых функций определенными лицами, вероятнее всего, был начавшийся процесс доместикиции лошади.

Таким образом, есть достаточно оснований полагать, что в лесостепном Зауралье жречество, как общественная группа, занимающаяся отпращиванием культов, появилось в энеолите и получило дальнейшее развитие в последующие эпохи. Это не исключает широкого бытования древнейших форм первобытной религии - тотемизма, промыслового культа и др., - особенно в районах, находившихся вдали от водных магистралей. Тем самым время появления жречества (шаманизма?) в рассматриваемом регионе удревняется на 1-1,5 тысячи лет по сравнению с предполагаемым ранее (Славнин 1978: 22). Получены

также
культов
Иртышья,

материалы, позволяющие утверждать генетическую связь древних и ритуалов с более поздними верованиями этноса Обь-Иртышья, вплоть до этнографической современности.

Базой для формирования в лесостепном-южнолесном Зауралье в эпоху энеолита жречества послужило слияние традиционно лесного пласта верований угорского населения и религиозных представлений степных индоиранских групп в лице скотоводов-ямников Приуралья и Южного Урала, проникновение которых четко фиксируется археологическими материалами (Потемкина 1985: 150-157). Наличие жреческого сословия в ямном обществе, несомненно более развитого в социальном, хозяйственном и общественном отношениях, подтверждается рядом погребений со специфическими элементами погребального обряда и инвентаря, классифицируемых как принадлежащие жрецам (Моргунова 1992: 9-10).

Влияние ямников, как носителей традиций индоиранского этнического массива, прослеживается не только по археологическим данным: облик керамики и вещественного материала; присутствие астральной символики в орнаментации сосудов; обрядовая практика - принесение в жертву черепа и конечностей животных вместе со шкурами и др., - представляющая собой ранние формы, известные в более позднее время у индоиранских племен на данной территории - у андроновцев, савромато-сарматского населения - и позже распространившаяся на широкой территории Западной Сибири и Алтая, в том числе и у угорского населения Приобья. Подтверждением высказанного тезиса служат и данные антропологии (два черепа из ритуального погребения во рву - мужской и женский - принадлежали к южно-европеоидным формам восточно-средиземноморского расового типа, второй мужской череп имел ярко выраженные монголоидные черты - определения Г.Н.Рыкушиной), этнографии (присутствие в обско-угорском календаре названий месяцев, близких названиям в календарях народов Поволжья и Прикамья - Симченко, Смоляк, Соколова 1993: 209), а также лингвистики, топонимики, фольклора.

В данном случае прослеживается явная закономерность: более раннее возникновение производящего хозяйства в степных районах (скотоводства) влекло за собой и более тщательное наблюдение за небесными светилами, что создавало базу для предфилософских построений, основными носителями которых были жрецы. В урало-сибирско-казахстанском регионе накопилось достаточно археологических свидетельств, выявляющих корни коневодства в энеолите (Ботай, Савин, терсекские комплексы и др.).

Таким образом, святилища подобные Савину, были не просто местом совершения жертвоприношений и обрядов, а своеобразными центрами, организующими жизнь общества в соответствии с окружающей природной средой и уровнем социально-экономического Развития, выполняя определенные управленческие, религиозные

хозяйственные и сплывающие функции. Данные принципы функционирования святилищ с астрономической ориентацией получили свое дальнейшее развитие в последующие эпохи. Наиболее яркие примеры тому - городище Аркаим в эпоху бронзы, курган Аржан в раннем железном веке и др. Видимо, это признак проявления единого пласта мировоззрения и его наиболее значимых атрибутов, свидетельствующих о длительном сохранении культовых традиций. Одновременно эти центры способствовали консолидации родовых организаций, выделению и укреплению не только административной и военной, но и жреческой знати.

Литература

Моргунова Н.Л. К вопросу об общественном устройстве древнеямной культуры (по материалам степного Приуралья) // Древняя история Волго-Уральских степей. Оренбург, 1992.

Потемкина Т.М. Бронзовый век лесостепного Приоболыя. М., 1985.

Потемкина Т.М. Святилище-обсерватория - новый тип памятника эпохи энеолита в Зауралье // Научный семинар по теме: "Проблемы изучения духовной культуры древних обществ". (Тез. докл.). Екатеринбург, 1994.

Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993.

Славнин В.Д. Некоторые аспекты развития ранних форм религии в лесном Приобье в эпоху металла (к постановке проблемы) // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978.

М.А.Дэвлет

ГЕНЕЗИС ШАМАНСТВА ПО МАТЕРИАЛАМ НАСКАЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ СИБИРИ

В последние десятилетия изображения шаманов и сцен шаманского камлания, созданные в XVII — начале XX вв., зафиксированы в наскальном искусстве Сибири в значительном числе. Они обычно наносились на каменные поверхности в свойственной этой эпохе манере - тонкими волосяными резными линиями. Это или обобщенные образы, или даже, быть может, изображения конкретных шаманов, так сказать "рисунки с натуры". Они отчасти дополняют современные представления о шаманстве, позволяя подойти к этому явлению в ретроспективном плане. Рисунки на скалах отражают внешние, а потому наиболее наглядные стороны шаманства: головные уборы этих служителей культа, одеяния с привесками, жгутами, бляхами, изображения скелета на плаще, а также атрибуты - бубен, колотушку и др. В наскальном искусстве нашли отражение и такие элементы шаманского мировоззрения как представления о получении шаманского дара, о

ой структуре Вселенной. В этом отношении особый интерес представляет писаница Средняя Нючжа в долине р.Олекмы, которую ее исследователи А.П.Окладников и А.И.Мазин датируют XVII - началом XIX в. На ней шаман показан таким, каким он предстает по этнографическим материалам – в ритуальном костюме с бахромой и называемыми лентами, с бубном в одной руке и колотушкой в другой. Он изображен в кульминационный момент камлания, когда он достиг верхнего мира и пляшет в окружении птиц небесных и солярных символов. Бубен – ездовое животное шамана, колотушка - плеть, сам шаман - медиатор, посредник между мирами.

Представления о ярусном строении Вселенной в уже сложившемся виде нашли отражение в петроглифах эпохи бронзы на скалах урочища Мугур-Саргол на Верхнем Енисее, где на главной плоскости алтарного комплекса изображены обитатели верхней сферы мироздания – духи-предки, воплощенные в личинах-масках. Выше – только звезды, нанесенные древним художником на примыкающую к наклонной плоскости с краю другой горизонтальной. Обе они образуют как бы единое изобразительное пространство, воспринимаются как единое композиционное "полотно". Ниже - поселок, состоящий из изображений домов, представленных в плане, и людей, занимающихся "земными" делами. Здесь, как мне представляется, запечатлены сравнительно ранние этапы становления шаманизма, когда культовые лица только начинают выделяться из всего коллектива общинников. Семантическая значимость личин-масок в верхнем ярусе подчеркивается их значительными размерами сравнительно с фигурками людей в нижней части "иконостаса". Противопоставление верха и низа присутствует во многих композициях сибирских петроглифов и писаниц. Так, на Верхнем Енисее на скалах Мозага-Комурак в сцене с животными, трактованными в стиле оленных камней, в верхней правой части скальной плоскости выбиты олени, как бы летящие вправо и вверх, а внизу слева в окружении стаи волков - семья оленей, под ними - фигурка кабана, животного, роющего землю - медиатора между средним и нижним мирами. Другой пример, приводимый О.С.Советовой. На скалах Усть-Туба III на Верхнем Енисее имеется трехярусная композиция скифского времени, в которой О.С.Советова усматривает реализацию вертикальной структуры мирового дерева: в верхней части изображен орел, в средней – копытные, внизу - волк и змея.

В Саянском каньоне Енисея, наряду с изображениями устрашающего вида личин-масок, известны антропоморфные фигуры, отличающиеся от остальных рядом признаков, которые позволяют предполагать в них культовых лиц. Это прежде всего изображение человека в маске и рогатом головном уборе, в костюме с лентами и привесками, при нем две небольшие маски, одну из них он держит в руке. Одежду маскированного человека из Адды-Мозага можно сопоставлять с одеянием мифического персонажа из Каракола и ритуальным

шаманским костюмом. Уникальна антропоморфная фигурка в неестественной позе с согнутыми в коленях ногами, руками, согнутыми в локтях и поднятыми вверх; в одной руке – пастушеский посох или жезл атрибут, указывающий на особый социальный статус его владельца. Среди серии человечков в грибообразных головных уборах выделяется: позой и размерами восседающая фигура в широкополой шляпе; перенесенным персонажем – другой, меньших размеров, с натянутым приопущенным луком. Представленная на скалах Алды-Мозага сцена; вызывает ассоциации с композицией на войлочном ковре из пяты пазырыкского кургана, где на троне сидит богиня с цветущей ветвью в руке. Упомянутые антропоморфные изображения на скалах Саянского каньона могли представлять культовых лиц, протошаманов, как и фигурки адорантов в рогатых головных уборах. Подобные головные уборы с "антенной" в центре или же без нее встречаются на значительных по протяженности территориях Северной и Центральной Азии. По представлениям шаманистов, благодаря "антенне" осуществлялась связь с космосом, а рога помогали устранять препятствия при полете сквозь миры, позволяли поражать врагов. Они сообщали шаману возможность двойного зрения, то есть возможность видеть то, чего не видят простые смертные. Для обозначения борьбы шамана с противником якутские сказители употребляли слово "харсар", что означает "бодаться". Враждующие шаманы, персонажи легенд, бодаются между собой в образе порозов – быков-производителей. Согласно представлениям якутских шаманистов, шаман никогда не умирает своей смертью, только в борьбе с другими шаманами.

Наличие в шаманском костюме подвесок в виде частей тела человека, нарисованных или вышитых изображений скелета; А.П.Окладников совершенно справедливо, на мой взгляд, связывал обрядом получения шаманского дара, когда, согласно легенде, тело шамана расчленяется, очищается от мяса, а затем вновь собирается. Духи умерших шаманов, подгоняя сустав к суставу, составляют полный скелет, причем если части костей недоставало, то это грозило всяческим неприятными последствиями. Шаман возрождается в новом качестве подобно неопиту, прошедшему обряд инициации. С этим легендарным обрядом связаны, надо полагать, наскальные антропоморфные изображения, выполненные в скелетном стиле, из Якутии, с берегов Байкала и из других регионов. В дальнейшем в героическом эпосе и сказочном фольклоре "прозрачность" стала ассоциироваться с чистотой и красотой, когда "сквозь платье видна кожа; сквозь кожу видно тело; сквозь тело видны кости; сквозь кости виден мозг". Появление антропоморфных фигур, выполненных в скелетном стиле, в сибирском наскальном искусстве может быть датировано эпохой бронзы. К этому времени, по-видимому, относится и весь круг протошаманских изображений Сибири.

НЕКОТОРЫЕ ШАМАНИСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В КУЛЬТУРЕ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ТУВЫ

Шаманизм как религиозно-мифологическая система с чрезвычайно **сплывчатыми** (неканонизированными) очертаниями возник в Центральной Азии задолго до появления здесь тюркоязычных народов. **Предполагаемое дотюркское** население с культурой общевразийского скифского типа, вероятно, уже было шаманистическим, на что указывают некоторые особенности погребального обряда скифов, во многих деталях совпадающие с погребением тувинских шаманов. К таким деталям можно отнести положение шамана в скорченном положении головой на запад с каменной подушкой под головой (Кенин-**Лопсан** 1987: 88). Зафиксированные в скифской культуре явления трагедизма также могут быть соотнесены с шаманской практикой палеоазиатских и центральноазиатских народов и указывают на перемену пола, связанную с подчинением определенным духам помощникам или покровителям (Штенберг 1927: 12; Новик 1984: 191-205; Троицкая 1987: 59-63). Кроме того модель мира центральноазиатских скифов соответствует в некоторых своих частях шаманской модели мира с мировым деревом, воплощением которого можно считать оленный камень. Трехчастная структура оленного камня, отчетливо маркированная с помощью знаков-индексов, демонстрирует членение на верхний, средний и нижние миры (Килуновская, Семенов 1993: 88-103). Исследование **Улуг-Хемской** оронимии также показывает размещение важнейших мифологических координат в соответствии с шаманской картиной мира, в которую была включена непосредственно вся Центрально-Тувинская котловина. Есть основание полагать, что часть оронимов восходит к дотюркскому периоду и отражает раннекочевнические представления, зафиксированные в более поздние периоды (Семенов 1992: 100-102). Некоторые шаманские инициации, главным образом мотивы "перековки"/расчленения тела шамана, восходят, по всей вероятности, к скифской эпохе, к идеям создания ритуального двойника", играющего важную роль в погребальном обряде. "Ритуальный двойник" или погребальная кукла могли рассматриваться как место прибывания одной или нескольких душ человека и как предуготовление к его реинкарнации (Семенов 1994: 135-142).

Не останавливаясь здесь подробнее на других общеизвестных **шаманских** практиках, обратимся к ритуальным каменным выкладкам, исследованным в 1994 году в высокогорном Монгун-Тайгинском районе Западной Тувы. Эти выкладки расположены в долинах рек Каргы и **Моген-Бурен**, впадающих в бессточные озера Северо-Западной Монголии. Таким образом вся эта территория, охваченная с СВ-Севера

и Запада горными хребтами Танну-Ола, Цаган-Шибету и Восточного Алтая, открыта к Югу. Специфические Монгун-Тайгинские курганы содержат погребения исключительно в наземных камерах-цистах, сложенных из крупных, иногда в несколько центнеров весом валунов, что возможно, отражает именно шаманистические запреты на нарушение земных недр, бытующие у кочевников Северного Тибета на территориях которых выявлены геометрические конструкции, во многом сходные с Монгун-Тайгинскими (Рерих 1930: 15-20). Ю.Н.Рерих отмечает в своем исследовании, что так называемые "мегалиты" - длинные ряды менгиров, ориентированные в направлении восток-запад, совпадают в своем распространении с ареалом каменных могил, находок предметов в зверином стиле, а также характерных бронзовых наконечников стрел. Вся эта территория, по мнению исследователя, была занята вытесненными с мест своего первоначального обитания юэ-чжи, которые бежали в Тибет и смешались там с местными племенами цянов. Что же касается тибетских "мегалитов", то они косвенно связываются с шаманистической религией Бон.

Общность мировоззрения древних народов высокогорной Азии и сложение шаманистических традиций относится, вероятно, к более ранним этапам - к эпохе раннего железа- поздней бронзы. Каменные прямоугольные сооружения, разделенные по длинной оси на три неравной ширины камеры или с кольцеобразной выкладкой в центре, пристраиваются вплотную к крепидам курганов монгун-тайгинского типа с погребениями в цистах, что указывает на одновременность этих памятников. Иногда эти конструкции выстраиваются по пять и более в ряд. Эти конструкции размером в среднем 3x4, 3,5x5 м достигают порой и значительно больших размеров (34x17 м). Раскопки части таких сооружений в долине р.Моген-Бурен не содержали следов погребений, зато на востоке от них были выложены каменные дорожки, начинавшиеся от вертикально установленного камня и ориентированные на вершину горы Монгун-Тайга. Протяженность такой дорожки в одном случае прослежена на 200 м. Подобные сооружения, раскопанные на Алтае (мог.Узунтал 4) и на реке Барлык (т.е. к востоку и к западу от территории Монгун-Тайги), содержали керамику эпохи поздней бронзы, которой можно датировать второй этап окуневской культуры в Туве и погребения в узких ямах монгун-тайгинского типа (Савинов, Рева 1994: 45-48). Именно эти раскопки позволяют отнести появление ритуальных выкладок, включающих на ранних этапах погребения, к периоду предшествующему появлению скифской культуры.

Надо отметить длительное переживание традиций культуры поздней бронзы на этой территории и параллельное сосуществование двух типов захоронений как в грунтовых ямах, так и в цистах, возведенных на дневной поверхности, что подтверждают и раскопки кургана на р.Холаш, где обе культурные традиции были выявлены в

пределах
этого
до
инами
етек
к
льцинированные
ященных
как

одного погребального комплекса (Семенов 1996: 25-29). Вокруг
весьма древнего и самого большого кургана, доминирующего над
рек Холаш и Дуруг-Сук, было сооружено около ста каменных
стоек внутри которых обнаружены остатки ульев и
льцинированные кости. Обычай ставить жертвенные очаги вокруг
ященных оваа (каменных пирамид) или курганов, воспринимаемых
оваа, сохраняется до наших дней. Рядом с большим курганом
находилась такая оваа с очагами, поставленными по странам света.
Здесь налицо глубинные традиции, связанные с культом гор и
молениями духам гор, восходящие, вероятно, к очень большой
древности. В этой связи находит объяснение и назначение каменных
дорожек, обнаруженных нами в комплексе с геометрическими
конструкциями на р.Моген-Бурен. Такие дорожки, идущие от древних
сооружений к востоку, тувинцы называют "орантагды ээзинин аргыр
оруу" - "дорога хозяина гор и лесов" (Потапов 1969: 360). Такие
"дороги", ориентированные не обязательно на восток, а и на вершины
священных гор, как это представлено в рассматриваемом случае,
вероятно, являются самыми ранними веками, корреспондирующими
наличие определенных шаманистических представлений на начальных
стадиях сложения кочевнического общества. Столь же условны могут
быть и сопоставления найденных в скифских погребениях могильника
Аймырлыг изображений из бересты с шаманскими онгонами или тэси и
другими изображениями - вместилищами различных душ человека и его
аптопеями.

Литература

- Килуновская М.Е., Семенов В.А. Оленный камень - изобразительная и мифологическая структура. // Современные проблемы изучения петроглифов. Кемерово, 1993.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманизма. Новосибирск, 1987.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Рерих Ю.Н. Зверинный стиль у кочевников Северного Тибета. Прага, 1930.
- Савинов Д.Г., Рева Л.И. К вопросу о ритуальных памятниках эпохи бронзы Южной Сибири. Барнаул, 1994.
- Семенов Вл.А. Верхнеенисейская (Улуг-Хемская) шаманская оронимия.// Уральская мифология. Сыктывкар, 1992.
- Семенов Вл.А. "Ритуальный двойник" в похоронном обряде саяно-алтайских скифов (эволюция погребального обряда кочевников Южной Сибири). // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.
- Семенов Вл.А. Ритуальные сооружения высокогорных райнов Внутренней Азии. // Курган: историко-культурные исследования и реконструкции. СПб., 1996.
- Троицкая Т.Н. Явление травестизма в скифо-сибирском мире. // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987.
- Штенберг Л.Я. Избранничество в религии. // "Этнография". 1927. Кн. 3. 1.

"ПАЗЫРЫКСКИЙ ШАМАНИЗМ": АРТЕФАКТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Реконструируя по археологическим источникам отдельные аспекты мифо-ритуального комплекса населения Евразии скифской эпохи (определение содержания ритуалов, прочтение "текста" изобразительных памятников, выяснение прагматики и символики артефактов) археолог часто обращается к феномену *шаманизма*. Введение понятия шаманизма при интерпретации археологически фиксируемых памятников духовной культуры должно предполагать если не соотносимость различных знаковых систем, то по крайней мере дефинированность понятий культурно-информационном плане.

De facto феномен шаманизма объемлет мифо-ритуальные традиции древних и современных (доиндустриальных) обществ, ориентирующихся на дуальные принципы в социально-экономической и нормативной сферах. В конце XX в. шаманизм является одной из государственных конфессий в Юго-Восточной Азии, претендует на роль национальной идеологии в северо-азиатских регионах России, является одной из форм эзотерического оккультизма в странах Африки и Латинской Америки, используется в качестве метода коллективной терапии и т.д.

В современной науке шаманизм рассматривается как вневременная универсальная мировоззренческая система – своего рода натурфилософия (Традиционное мировоззрение народов Южно-Сибири 1986), как историческая стадия эволюции мировоззрения, как особая форма естественной религии – "алтайский шаманизм", "центрально-азиатский шаманизм" (Л.П.Потапов, Т.М.Михайлов и др. и т.д. (см.: Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции 1992).

Сравнительно-исторические исследования этноспецифических форм шаманизма демонстрируют их сходство и, возможно, генетическое родство в пределах одного этнокультурного массива при одновременной широкой вариативности акционального и атрибутивного аспектов. На персонифицированном уровне его понимание невозможно без учета реального культурного контекста. При расширительном толковании феномен шаманизма может быть соотнесен с любой формой архаичной ментальности.

Универсальность архетипов архаичных идеологических систем, сохранных в шаманизме (представления о трехслойности мироздания, идея медиации и т.д.), а также расплывчатость его характеристик и неисчерпаемость вариантов приводят к тому, что гипотетически этот феномен может быть приложен к всевозможным археологическим

фиксируемым следам этих систем.

Основным источником шаманских прочтений пазырыкских реалий комплекс Пазырыка II. Ф.Ханчар (1952) считал погребенного в Пазырыке II шаманом, с чем был не согласен С.И. Руденко. Впоследствии С.С.Сорокин (1978), Ф.Р.Балонов (1987), Г.Н.Курочкин (1988, 1992, 1993, 1994) обращались к этой идее, расширяя возможное осприятие "шаманистической окраски" пазырыкской культуры в целом. При этом С.С.Сорокин и Ф.Р.Балонов считали возможным видеть в погребенном в Пазырыке II шамана "высокого ранга", тесно связанного с миром духов, и, возможно, исполнявшего функции вождя.

Г.Н.Курочкин (1992, 1994) выдвинул идею о "скифских корнях сибирского шаманизма", возводя к скифской эпохе ряд элементов ритуальности сибирских народов. Он определял могильник Пазырык как "корпоративное кладбище верховных жрецов", считая, что на Алтае помещался "сакральный центр скифского мира" (1993).

С точки зрения новых данных о пазырыкской культуре, полученных в ходе исследований на плато Укок Н.В.Полосьмак и В.И.Молодиным с начала 90-х годов, такой феномен пазырыкской культуры как татуировка теряет свою "шаманскую" уникальность. Обычай нанесения татуировки засвидетельствован не только для "вождя-шамана" Пазырыка II, но и для знатной женщины (мог. Ак-Алаха III, к. 1) (Полосьмак 1994: 29-34; Полосьмак 1995), а также для рядового воина (мог. Верх-Кальджин II, к.3) (Молодин 1995а: 88). При этом близость сюжетов и иконографии татуировок 2-го Пазырыкского и Ак-Алахинского курганов справедливо трактуется Н.В.Полосьмак как воспроизведение единого текста (Полосьмак 1995: 84-85). Известно, что татуирован был также альпийский "снежный человек" (*Der Man in Eis* 1992: 210-211 Fig. 1-3); одна из мумий Синцзяна сохранила красочное изображение "солнечного символа" на левом виске (Maier 1995: 34).

Одним из аргументов в пользу "шаманистической окраски" пазырыкской культуры было наличие в Пазырыке музыкальных инструментов - роговых "барабанов" (см.: Руденко 1953: 324-325). После исследований В.Д.Кубарева на Юстыде (1991: 68), Н.В.Полосьмак в Ак-Алахе I, к.1 (1994: 25, 28. Рис. 18) и Ак-Алахе III к. 1 (Polos'mak 1994: 97) и В.И.Молодина в Верх-Кальджине II, к.1 (раскопки 1994 г.) и в Верх-Кальджине II, к.3 (Молодин 1995б: 292) стало очевидно, что "барабаны-бубны", аналогом которых Г.Н.Курочкин считал "корейский шаманский барабан чанго" (О.Г.Олейник же предполагала "использование рогового барабанчика как атрибута культовых церемоний, а не колдовских шаманских действий" (Олейник 1995: 98), являются роговыми сосудами бокаловидной формы. Найденные *in situ* в отсеке для утвари в одном Ряду с керамическими и деревянными сосудами, они не являются музыкальными инструментами и вряд ли могут иметь отношение к "пазырыкскому шаманизму".

Таким образом, "шаманистическая окраска" пазырыкской

культуры есть следствие спорной атрибуции комплексов артефактов и произвольного прочтения изобразительных сюжетов ("шаманское" содержание изображений на войлочных коврах Пазырыка V). Развитием авторских интерпретаций стали "метареконструкции" по определению мест "сакральных центров" Евразии в эпоху ранних кочевников, по восстановлению истории перемещений этих центров, а также опыты ранжирования археологических культур по степени их "идеологической нагрузки" и т.д. Это вызывает серьезные возражения.

Более продуктивным представляется не поиск соответствий между "уникальным", экстраординарным или "необычным" археологическим материалом и отдельными аспектами сибирского шаманизма, а анализ мифо-ритуального комплекса ранних кочевников Евразии в контексте индо-иранской мифологической традиции. Зафиксированные для скифов (В. Холлидей, К.Мейли, Дж.Болтан, А.Филлипс, К.Бакаи и др.) и других ираноязычных народов элементы культуры, которые можно считать близкими шаманским, очевидно, восходят к тем элементам мифо-ритуальной практики индо-иранцев, которые ряд исследователей (Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский, А.Клосс, Г.Нюберг, Ф.Фюссман, Ж.Келленс, Ф.Жинью и др.) определяли как элементы "шаманского" ритуального комплекса.

Ю.А.Мотов

НАРТЫ, "БЕРСЕРКРЫ", "БЦРИ", ШАМАНЫ (О мужчинах, пляшущих симд)

В отечественной культурологии в последние десятилетия произошел существенный сдвиг в сторону возрождения интереса к шаманизму. Исследования шаманизма, шаманства на основе этнографических данных имеют солидную научную традицию, это направление продолжает успешно развиваться (Алексеев 1984; Потапов 1991; Смоляк 1991; Басилов 1992). Методика исследования истоков шаманизма на материале отдаленных исторических эпох, к сожалению, находится все еще в стадии становления, о чем свидетельствует серия публикаций. В своих поисках "шаманского", ряд авторов ориентируется на образ шамана и формы шаманизма, зафиксированные этнографами недавнего прошлого (Курочкин 1994). При этом шаманизм как бы подразумевается существовавшим в неизменном виде "во все времена". Шаман в этих работах предстает как "специалист" в области магии и культовой практики, образ которого, быть может невольно, сближается с образом жреца.

Эти, а также и некоторые другие представления, касающиеся фигуры шамана и сложения шаманского комплекса вообще, на наш

нуждаются в существенной корректировке.

взгляд, шамана в свете этнографических данных представляется двойным: он предстает этаким "слугой народа" в сфере магии и то, но с этим плохо увязывается воинственность, пронизывающая все сферы "шаманского комплекса". Шаман воюет с враждебными и шаманами враждебных племен. Специфике этой деятельности шамана соответствует костюм, включающий элементы защитного воинского доспеха и стилизованные образцы оружия (Иванов 1978). В качестве профессиональных атрибутов шамана значатся: сабля, лук, плеть. В костюме шамана выделяются детали, определяемые исследователями как крылья и головы птиц, фрагменты тел животных. Последние трактуются как изображения зоо- и орнитоморфных покровителей шамана (Прокофьева 1971; Алексеев 1984).

Воинский костюм шамана, воинственный облик его и образ его действий, оружие, - явления не случайные, но глубоко закономерные, поскольку воинские элементы здесь взаимосвязаны и связь их, несомненно, сохраняется с глубокой древности. В то время обладатель "шаманского комплекса", очевидно, не был еще шаманом, не был он и военным вождем, он был воином.

Следы "военно-шаманской" культуры в настоящее время можно наметить лишь отдельными "штрихами". Отдельные свидетельства ее существования имеются в нартском эпосе, сохранившем, по мнению авторитетных исследователей, многие реалии скифской культуры. В.И.Абаев, занимаясь этимологией слова "самайя" (груз.), установил его связь с осетинским термином "симд", известным по нартскому эпосу. Словом симд в нартском эпосе обозначается групповая пляска, которая исполнялась мужчинами и женщинами, а в ряде случаев - чисто мужским составом. Для нас важно последнее. Примечательна одна деталь: каждый нарт, пляшущий симд, держит на плече свой рабочий "инструмент". Уаиг (великан), отважившийся явиться на нартский симд, принес на плече своем дерево, вырванное с корнем, которое, очевидно, представляло его "инструмент"-дубину. Пляска с "инструментами" (корыто, грабли, вилы), представляется довольно нелепым занятием, если за этим не увидеть намека на то, что нартские мужчины плясали с оружием. Об этом не говорится напрямую, точнее, умалчивается. Здесь, несомненно, мы сталкиваемся с иносказанием. Ведь, вообще, древние и средневековые источники, касаясь табуированных тем, широко пользуются языком иносказаний, метафор и т.п. Язык умолчаний и намеков скрывает и прочее, связанное с симдом. Уаиг, явившийся на нартский (мужской) симд, калечит нартов, и его самого калечит нарт Батрадз. Симд являет, таким образом, как бы метафору боя, поединка.

В.И.Абаев, характеризуя "симд", приводит не менее интересный вариант сказания: "Нарты продолжали свою неистовую пляску даже тогда, когда враги окружили их селение и готовы были ворваться в Него". Описанная ситуация не дает оснований для упрека нартов в

легкомыслии и беспечности, наоборот, она позволяет предположить, что симд нартов есть пляска, распалаяющая боевую ярость. В данном случае, он явно выражал идею готовности нартов к бою.

Что касается боя, то необходимо отметить такой факт: в искусстве, обслуживавшем скифское общество, военная направленность которого не подлежит сомнению, почти нет сцен сражений, так же как нет в нем и явных сцен жертвоприношений: и тот, и другой сюжет передавался, несомненно, через образы животных. В этом плане совершенно прозрачна связь предметов с изображениями животных, представленных в "скифском зверином стиле", и сцен терзания с погребениями воинов. По своему предназначению они, очевидно, близки образам животных, присутствующих на шаманском kostюме.

Позднее, в раннем средневековье, культура, интересующая нас, проявилась в странах, разделенных огромным расстоянием, и в очень несхожих климатах. О "берсерках" - воинах-медведях, "ульфхедхин" - воинах-волках германского героического эпоса написано уже достаточно много. Известно, что эти воины, профессиональные воины, составляли своеобразные сообщества - "стаи". Они находились как бы на "обочине" общества, которое боялось их, но услугами их, как профессиональных воинов, оно пользовалось. Эти сообщества отличали особый образ жизни, особые этические нормы, особая воинская культура. Эти воины приводили себя перед боем в состояние бешенства, неистовства, как бы преображаясь в хищных зверей. Своим поведением на поле боя они наводили ужас на противника (Кардини 1982).

В степном поясе Азии в это время создавались и разрушались необъятные степные империи-каганаты. Войны и военные стычки стали повседневным явлением. Естественно, что в этой общественной атмосфере должны были появиться профессиональные воины - и они появились. Эпос степных народов донес до нашего времени славу этих героев. Со времени древнетюркских каганатов в степи остались многочисленные каменные фигуры воинов. Стоит приглядеться к ним повнимательнее: крупная голова с огромными, развевающимися усами представляет доблестного мужа в "лучшем возрасте". Крупные "навыкате" глаза. Большой нос с широко раздутыми ноздрями. Большой, часто открытый в крике рот. Традиционное толкование иконографических особенностей древнетюркских каменных воинов опирается на признание фактом того, что в чертах их лиц отражаются монголоидные черты. Это верно, но только отчасти. Лицо воина, удерживающего в правой руке на уровне груди сосуд с напитком, а другой сжимающего рукоять меча или сабли, уж очень сходно с маской гнева, бешенства... Несомненно, так оно и есть. Очень многие черты воинской культуры Востока раннего средневековья до удивления сходны с хорошо исследованной воинской культурой Запада того же времени (Кардини 1987). Воины-"медведи" и "волки" германского эпоса - братья "бцри"- "волков", именуемых "гвардией" тюркских каганов. Те и другие

обладала способностью преображаться в бою, уподобляясь хищным животным. И те, и другие признавали за достойную форму боя. Особенностью "волков" Востока, – сынов кочевых племен – признать склонность вести сражение верхом на коне, в отличие от "медведей" Запада, сражавшихся пешими.

Трансформация культуры номадов за последнее тысячелетие привела к разрушению ее целостности. Осколком былой культуры степных народов сохранился образ шамана, ныне символизирующего собой традиционную культуру этих народов.

Костюм шамана включает "детали" хищных зверей и птиц, помогающих шаману, либо позволяющих ему преображаться, воплощаться в хищных птиц и зверей. Костюм шамана снабжен деталями, определяющими его сходство с воинским защитным доспехом. Классический набор "инструментария" шамана включает саблю, лук, плетль. Шаман – существо воинственное, шаман ведет борьбу, это его образ жизни. Наконец, шаман обладает способностью впадать в транс, причем именно с помощью особой пляски. В состоянии транса шаман превращается в "одержимого", которому "все нипочем", в этом состоянии он способен лизать языком или кусать зубами раскаленную на огне саблю и т.д. Вряд ли можно признать случайным удивительно широкое сходство образа шамана с образами "берсерклов"- "бцри". На наш взгляд, образ шамана представляет, в некотором приближении образ воина былых времен, техника же экстаза шамана есть, несомненно, техника боевого неистовства...

Предложенное отождествление в большей степени, вероятно, имеет отношение к "черным" шаманам. Отстранение их от участия в обрядах моления Небу может быть объяснено как связью с Эрликом, богом подземного царства, так и служением ему – божеству Смерти – в прошлом, в качестве воинов (Потапов 1978).

Можно предполагать, что культура воинской элиты сложилась в недрах культур эпохи бронзы, от которой сохранились довольно многочисленные изображения воинов в пляске с топорами в руках и многочисленные коллекции ритуальных каменных топоров. Она благополучно дожила до скифского времени. Эта воинская культура была возрождена в эпоху раннего средневековья, когда создавались новые государства-империи и "кровь лилась рекой". Своеобразным "осколком" этой воинской культуры, надо полагать, явился "шаманизм". Элементы этой культуры были усвоены мусульманскими дервишскими орденами (Абаев 1990). Во всех названных проявлениях довольно явственно проступает ряд элементов, составляющих "ядро": это коллективной пляска с оружием (последний элемент "отринут" в Дервишской традиции), приводящая участников в состояние иступления.

Культура эта сложилась, несомненно, в глубокой древности и время донесло до нас лишь отрывочную информацию о бытовании ее в разные периоды. Иначе и не могло быть, ведь эта культура

принадлежала "закрытому" сообществу, имевшему собственный статус, традиции и неписанный устав. Членам общества, с которым оно было связано и которому оно служило, сообщество представлялось "со стороны", так же как и сказителям, служившим своим талантом тому же обществу. Информация, интересующая нас, закодирована, однако, направленный научный интерес к теме, несомненно, приведет к отысканию "ключа" этого кода. Быть может, нарисованная схема не очень утешительна в плане перспективы изучения генезиса "шаманского", но на наш взгляд, альтернативы ей нет. Попытки "перенесения" сибирского шамана в древнетюркское, древнегерманское, скифское (нартское) общество бесперспективны. "Воинское" в шаманизме не находит убедительного объяснения в плоскости традиционного решения проблемы.

М.Б.Кенин-Лопсан

ТАЙНА ИДОЛА БОРУ - ИДОЛА ВОЛКА ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ

Тувинцы - язычники, потому в шаманском фольклоре сохранился миф относительно таинственной мощи шаманского амулета Бору ээрен, дословно идола Волка.

В литературе не встречается понятие, почему великие шаманы имели этого идола, какого значение его для исторического происхождения тувинского этноса. Материалы шаманского фольклора, записанные у старых тувинцев, говорят о двух хищниках, с которыми связаны два противоположных источника. Это Волк и Медведь. Есть шаманы небесного происхождения, и они культивировали идола Адыга (медведя). По представлению этих шаманов, а также старых информаторов, в Ак Дээрде, или в Белом Небе, которые как бы находятся за девятью голубыми небесами, живут племена азарлар и хоолар. У них очень уважаемым был Денгернии адыг или Небесный медведь. Когда-то великий шаман Белого Неба отправил его к другому миру - и он приземлился. Так возникло у тувинцев одно племя Адыг Дулуштер, дословно Медведь Дулуш. Пока оставим миф о небесном происхождении тувинских шаманов.

Среди тувинцев старшего поколения еще жив миф о волке. Шаманы земного происхождения, особенно великие шаманы, у себя всегда имели идола Бору (Волка). И шаманы, и рядовые тувинцы с именем волка связывали происхождение тувинского народа. О волке бытуют самые разные мифы, однако у них одна общая символика. От волка как бы произошел тыва кижы *огбези*, дословно предок тувинского человека, и потому великие шаманы доныне имеют идола Волка, например, шаман Хуурак Кыргыс Хавандайович, 1925 года рождения,

Улуг-Хемского кожууна. О происхождении тюрков писали ученые-тувиноведы, в частности Л.Р.Кызласов и Л.П.Потапов. В трудах главными источниками информации являются неологические легенды тюркоязычных народов. Их общая суть: в времена остался один, без родных мальчик и его нашла волчица, образом от них произошли потомки тюрков. Однако, в этих работах не говорится о символическом значении шаманского идола Волка, которым, на наш взгляд, более достоверно хранит мифические сведения о происхождении древних тюрков, в частности, тувинцев.

Живучесть мифа о происхождении тувинцев от волка в том, что они всегда обитали в самом Центре Азии, живут они и ныне там. Предки тюрков, а также тувинцев, были шаманистами. Изолированность Тувы от внешнего мира стала важным фактором сохранения традиционной культуры, потому шаманство сохранилось в полной мере у современных тувинцев. Языческий символ идола Волка тесно связан с происхождением тувинского этноса. Как показывают фольклорные материалы, истинными вдохновителями духовности тувинцев были шаманы, потому именно они в своих гимнах воспевали идола Волка как олицетворение жизни на отцовской земле, преданность заветам предков, стремление к победе и плач одиночества. Например, если кто-то остался без родителей, он рыдал, копируя волчий вой, чтобы обратиться к духу своих предков. Ныне мотив подражания завыванию волка сохранился в основном у тувинских охотников. Даже в годы политического террора, когда идола Волка предавали огню, тувинцы в своей душе сохранили веру в силу идола Волка, как истока своего происхождения.

Внешнее описание Идола Волка имеется в литературе, в частности в работе автора этих строк "Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства" (Кенин-Лопсан 1987). Для того чтобы разгадать тайну символического значения идола Волка, автором собраны мифы о нем в самых разных районах Тувы. Информаторы - разных возрастов, и варианты этого мифа тоже разные, однако у них одна главная мысль - это происхождение наших предков от волка.

Вот краткие названия мифов о волке: "Наши предки произошли от волка" Иргита Балдира Иргитовича, "Мальчик-тувинец горы Алдын Танды" Очур Мандыма Мондуриявны, "Голос волка похож на голос человека" Чюкюка Бориса Баадановича, "У наших предков мать - волчица" Сарыглара Борбак-оола Дуктуг-ооловича, "Если тувинец встретится с волком, его ждет удача" Куулара Кенденчика Сембиловича, "Идол Волка шамана Хурена" Балгана Кужугета Ленчаевича, "Идол Волка шамана Кара-Сала Ижер-Хама" Кенеш Монгуша Хоруулевича, "Сожжение идола Волка" Куулара Бадата Давындайовича, "Я не жалею, когда волк съедает овцу" Акаажык Зои Хомушкуевны, "Волк воет от тоски по родной стороне" Монгуша Бора-Хоо Келдегейовича.

Счастлив тувинский народ, который сохранил исток духовной культуры - шаманство. Уникален тувинский шаманский фольклор,

богатый мифологическими сюжетами, в частности, разными вариантами мифа о волке как о предке тувинского народа. Шаманский фольклор - это наша устная энциклопедия, и она еще раз говорит о древней культуре тувинского народа. Учитывая особенности данного мифа о происхождении тувинского этноса, в качестве иллюстрации приведу одну мою запись. Вот он, древний миф о наших предках-тувинцах:

Наши предки произошли от Волка.

Этот миф мне рассказал знаменитый охотник Иргит Салдаа. Его группа охотников, как это было заведено, избрали вожаком. Таков был обычай. Он уроженец местности Бай-Даг Эрзинского кожууна.

Была пора сочных маральных рогов. Чада Ендуп, Иргит Даландай и я во главе с великим охотником Иргитом Салдаа в дорогу отправились, чтобы достать панты. Мы перебрались через реку Тарлашкин и держали путь дальше. Когда мы подъехали к местечку Даштыг Кежиг, казалась бело-бурая собака среди караганника. Мы сидели на конях, дожидаясь выхода той собаки на полянку. Когда она приблизилась к нам, то оказалась волчицей с черным куском в пасти. Мы стреляли в сторону лютого зверя. Расстояние было удобное, примерно сто метров по нынешней мерке. Услышав ружейные выстрелы, волчица бросила то, что держала в зубах и помчалась прочь.

Мы подъехали к месту, где волчица оставила свой черный багаж. К удивлению, там шевелился овечий желудок. И тогда мне впервые довелось увидеть пятерых волчат в овечьем желудке, которых так нежно несла мать-волчица. Я хотел было убить волчат, однако меня оставил великий охотник Иргит Салдаа. "Ты не убивай волчат. Пусть они живут. Тувинский человек изошел от волка, так говорят. Да, наши предки давным-давно "рождены" волком. Когда тувинец в пути встретится с волком, его ждет удача, так говорят. Едем дальше, ребята!" - сказал он.

Мы подъехали к месту Кок-Хорум-Тайгазы, где лучше всего вести охоту. Мы развели костер. В тот день мы отправились на вечернюю охоту. Великий охотник Иргит-Салдаа свалил одного марала, у которого были панты с двенадцатью отростками. И я свалил одного марала, у которого такие же панты оказались. Мы же встретились с волчицей, и потому Алдын Танды, дословно Золотая Танды, подарила нам сочные панты.

Наступила ночь. Горит огонь костра, мелодично звеня. Мы наелись марального мяса, шашлыком жаренного в огне. Великий охотник Иргит Салдаа снова вспомнил старый миф: "Давным давно на нашей земле то ли была война, то ли страшная болезнь, остался только один мальчик, так говорят. Того мальчика увезла волчица в Золотую Танды, в свою нору. От них родились пять мальчиков и пять девочек, так говорят".

Миф, в котором рассказывается, что наши предки произошли от волка, передавался от одного поколения к другому. Вы же

ели что когда мы поехали дальше, та волчица снова прибежала к **IV** где оставила волчат, взяла в пасть овечий желудок с ними и правилась в сторону дремучего леса. И мы сами потом убедились в авоте **моих** слов, когда тувинец с волком встретится, его ждет удача, так говорят.

Сообщил Иргит Балдир Иргитович, родился в местечке Берт-Даг сумузу Эрзинского кожууна. Записано 11 марта 1996 года. Город Кызыл. Тувинский музей. Избушка.

Кыс бору - волчица

Чангыс оол - один мальчик

Тыва кижы - тувинский человек

Н.А.Боковенко

ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ НОМАДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ

Скифская эпоха характеризуется не только весьма значительными изменениями хозяйственной системы степных скотоводческих обществ Евразии, которые стали более динамичными и подвижными, но и существенными новациями в социально-культурной и религиозной сферах номадов. Оформляется институт вождества и военно-жреческой всаднической аристократии, требовавшие сложных религиозных систем обоснования и закрепления их статуса через погребальный обряд, определенную знаковую систему, искусство и мифо-эпическую традицию (Аржан, Бесшатыр, Иссык, Салбык, Пазырык и др.). Если для Европейской Скифии наиболее реконструируется индо-иранская религиозно-мифологическая система (Раевский 1977, 1985), то при анализе культур скифского типа Центральной Азии прослеживаются более сложные религиозные образования, генетически связанные зачастую с более древними культурами и иными регионами. И хотя индоевропейская традиция миропонимания прослеживается (начиная с **IV** тыс. до н. э.) на огромной территории от Карпат до Байкала, историко-культурное своеобразие каждого региона наложило свой отпечаток на развитие религиозных систем древних обществ.

Объективные реконструкции сталкиваются с фрагментарностью **археологических** и письменных источников, слабой разработанностью методики анализа и интерпретации религиозно-культурных аспектов Древних обществ, попытками перенести поздние этнографические примеры (то есть конечные результаты развития явлений) на более Ранние схожие те или иные культурные проявления без учета **Длительного** пути их развития и видоизменения. В последнем случае, **н** ожидать открытия чего-то принципиально нового, что приводит

в конечном итоге к констатации "застойности" исследуемых явлений, "тупиковости" пути их развития. Поэтому, археологические источники, фиксирующие "материальное" проявление тех или иных явлений в развитии, являются принципиально важными.

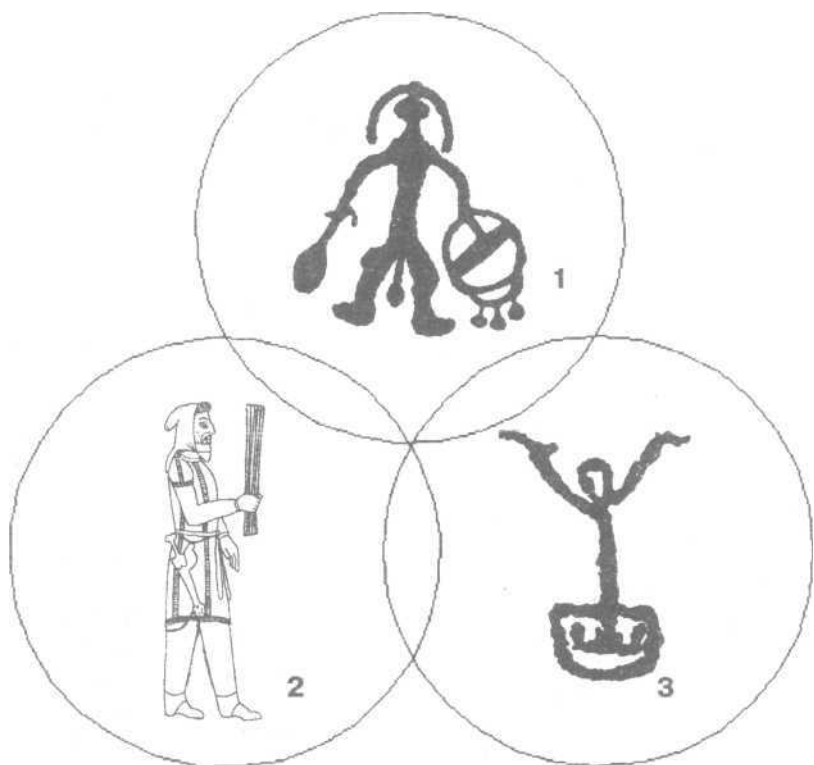
Традиционной религиозной системой Сибири и Центральной Азии, уходящей возможно в неолит, является шаманизм. Возникнув из ранних форм религиозных представлений, он, по-видимому, окончательно сформировался в раннем средневековье у хунну-сюнну и древних тюрков (Потапов 1991: 84) и существует в разнообразных формах у многих сибирских народов до сих пор. Личность шамана, как медитатора между людьми и духами, пантеон его помощников, разнообразные космологические представления (трехчленность мира) и функции шаманизма (врачевание, регулирование погодой и охотой, проводы добрых и изгнание злых духов, одушевление предметов и т.п.), скорее всего, складывались постепенно на протяжении тысячелетий. Анализ археологических материалов эпохи ранней бронзы, особенно произведений искусства (монументальной скульптуры, наскальных изображений, мелкой пластики), свидетельствует о сложности религиозных проявлений у афанасьевских и окуневских племен. (Ш-И тыс. до н. э.) С одной стороны, прослеживаются элементы индоевропейской мифологической традиции (космическая погоня, трехчленность мира, древо жизни и т.д.) (Шер 1980, Кызласов 1986; Подольский 1987, Кубарев 1988 и др.), с другой стороны, достаточно убедительные интерпретации окуневских антропоморфных личин и их атрибутов, как изображения шаманов (в масках) и духов-покровителей (Вадецкая 1965, 1980; Формозов 1969; Дэвлет 1976; Леонтьев 1978 и др.), с третьей стороны, эти уникальные изображения связывают с различными буддистскими (ведическими) и ламаистскими сюжетами Южной и Юго-Восточной Азии (Дэвлет 1976, 1980; Мачинский 1995; Боковенко 1995 и др.). Третье направление интерпретации окуневского искусства через более поздние иконографические образы уже развитой восточной религиозной системы, представленной буддизмом/(и ламаизмом), несмотря на некоторую удаленность во времени и пространстве имеет под собой реальное основание. Как известно, ранний буддизм I тыс. до н. э. весьма разнообразен и сложился как догмат в виде палийского канона с определенной иконографией лишь к рубежу нашей эры (Бонград-Левин 1993: 173 и сл.). Также многими исследователями признается, что он возникает отчасти на основе тибетской религии бон, которая, в свою очередь, представляла один из вариантов шаманизма (Hoffman 1956:3; Кычанов, Савицкий 1975: 169; Жуковская 1977: 90; Андросов 1996: 102). Таким образом, уже в III-II тыс. до н. э. в Центральной Азии формировалось мощное религиозное направление, возможно, с выделившимся слоем шаманов (священнослужителей), и прекрасно представленное разнообразной иконографией, свидетельствующее о синкретизме его глубинных пластов.

■ в конце II тыс. до н. э. андроновские и карасукские племена несли в развитие центральноазиатских культур новые новации. ■ Язычные не только с транспортом и вооружением, но с новыми индо-анскими религиозными представлениями (закрепляются культы огня, коня и неба, отчасти солнца).

В скифскую эпоху (I тыс. до н. э.) религиозные системы кочевников, видимо, окончательно сложились и представляли собой синтез нескольких религиозных направлений (см. рисунок). Многочисленный археологический материал позволяет выявлять различные культурные проявления тех или иных религиозных течений как в погребальном обряде, так и в очень насыщенном скифо-сибирском искусстве. Мелкая пластика пазырыкской и других культур вся пронизана буддистскими идеями борьбы и круговорота (Янь-Инь)(Кубарев 1985,1991), в то же время о шаманской погребальной обрядности Пазырыка упоминают многие исследователи (Ханчар 1952; Сорокин 1978; Балонев 1987; Курочкин 1988,1994; Кузьмин 1992 и др.). Сакральные конские уборы из Пазырыкских курганов сделаны в соответствии с определенной мифологемой (где учитывался порядок расположение звериных образов, орнаментальных мотивов и цветовая гамма образов), главной идеей которой было деление всех сюжетов на три мира (Боковенко 1992). Наскальные изображения скифской эпохи на Енисее также свидетельствуют о сложившемся шаманстве со всеми атрибутами (головной убор, бубен, колотушка)(рис.1).

Зороастрийские элементы прежде всего прослеживаются в погребальном обряде тагарской культуры и кочевников Центральной Азии. Кроме традиции очистительных возжиганий костров на дне могильных ям перед погребениями (Аржан, Есино, Баданка, Теплая и др.), также обнаружены различные атрибуты, которые могут быть связаны с погребениями священнослужителей. Так, в тагарском кургане (Медведка II) в Хакасии у одного из погребенных найден пучок прутьев, обернутый берестой (Боковенко, Красниенко 1988: рис.9), функциональное назначение которых прекрасно проиллюстрировано как на многочисленных золотых пластинах из Амударьинского клада (рис.2), так и в письменных источниках, вполне определенно свидетельствующие о существовании прорицателей (с гадательными прутиками) в скифской среде (Геродот IV: 67). Данные примеры, конечно же не исчерпывают все многообразие самых различных религиозных элементов, которые проявляются в культурах кочевников. Детальный их анализ еще предстоит.

Таким образом, система религиозных представлений кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху представляла собой синтез шаманизма (практически сложившегося), северного варианта буддизма и восточного варианта зороастризма и которую можно условно назвать "саяно-алтайской".



Подписи к рисункам

Реконструкция религиозных систем Центральной Азии в скифскую эпоху
(предполагаемая модель):

- 1 - Шаманизм (наскальное изображение на Тубе, Минусинский район).
- 2 - Зороастризм (Аму-Дарьинский клад, аналогичные прутики найдены в тагарском могильнике Медведка 2, курган 1, могила 1).
- 3 - Буддизм (наскальное изображение на Боярском хребте, пункт 1А. Республика

КУЛЬТЫ И РИТУАЛЫ ПОАРХЕОЛОГИЧЕСКИМИСТОЧНИКАМ



Ф.Р.Балонов

ARKEUTHOS, JUNIPERUS SP., МОЖЖЕВЕЛЬНИК: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Можжевельник {рус. диал. также: Верес (-к, -т, -ник, -ина), Можвел, Можжуха, Мужжушник, Брыжжевьельник, Бруждевьельник, Брозжевьельник, Брыжевьельник, Быржевьельник, Еленец, Яловець, Ядловец, Яловиц, Тетеревиный куст (-ые ягоды); латыш.: Kadikis; эст.: Kadakas, Kadajas; англ.: Juniper; нем.: Wachholderbaum, Durrenstaude, Feldcypresse, Feurbaum, Hollerholz, Kaddig, Kranzbeerstaude, Machandel, Quckelbusch, Reckholder, Rehbaum, Stechholder, Wegholder; фр.: Genévier, Cade genevre, Geni'evre (плоды); монг.: Арца (Арца); иранск.: Бурс(а), Борса, Бурца; тюрк.: Арча, Ардыш, Артыш, Орча, Ордыш, Ордыч [Анненков 1876: 181 - 182]} не обойден вниманием большинства евразийских культур с древности до наших дней в их мифологических системах, ритуальной и врачебной практике. При этом в недавних и современных системах шаманистического круга это растение занимает особенно видное место.

В Древней Греции под названием arkeuthos, по заключению специалистов, фигурировали растения не только рода Juniperus и даже не только семейства Cupressaceae (Кипарисовые), но и семейства Pinaceae (Сосновые), например, кедр. Однако большинство свойств, приписываемых arkeuthos'у античными источниками характерно лишь можжевельнику. Касается это и его целебных качеств.

До сих пор греческое название растения не имеет надежной этимологии в индоевропейском. Как видно из приведенного выше краткого списка наименований можжевельника в различных индоевропейских языках и их диалектах, ни в одном из них нет языковой связи с древнегреческим. Кажется, иную картину дают тюркские Наименования.

Их этимология обычно возводится к тюрк. глаголу aryt- со значением 'очищать' или (при поиске иных корней) - к монг. arcica < artica 'чистка' (Севортян 1974:173). Вместе с тем тюркские наименования

можжевельника (арча, ардыш и особенно артыш) явно созвучны греч. arkeythos. При этом интересно отметить, что и в некоторых тюркских диалектах слово "артыш" и т.п. имеет значение не только 'можжевельник', но и 'туя', 'кипарис' - так же, как древнегреч. arkeythos. Не будучи лингвистом, не могу настаивать на (пра)тюркско-греческих связях, но и не могу пройти мимо отмеченных фонетических и семантических параллелей. Консультация тюрколога (Л.Ю.Тугушевой) оставляет надежду на разыскание в будущем и таких связей, может быть, восходящих к какому-то третьему, общему для них источнику. Им, вероятно, может оказаться один из кавказских (абхазо-адыгских) языков, этимологические связи которых с греческим, с одной стороны, к настоящему времени надежно установлены, а с другой, несомненно и связи греческого с языками Передней Азии, в том числе с хеттским и хурритским, с которыми кавказские соединены линией преемственности.

Обращает на себя внимание и связь в древнегреческих мифологии и языке имени и сущности богини Артемиды (греч. Artemis) как с arkeythos, так и с arktos ('медведь') и с arktios ('северный'). В Аркадии, наименование которой, как полагают, восходит к arktos/arktios и родственно имени Artemis, богине-охотнице было посвящено дерево kedron, в котором исследователи видят Juniperus Oxycedrus L. или Juniperus Phoenicia L. (Murr 1890: 128). Из древесины можжевельного дерева здесь было изваяно изображение Артемиды, получившей наименование kedreatis (зд.: можжевельная).

Имя 'Artemis', по мнению ряда исследователей, может иметь и значение 'медведица'. Неслучайно в некоторых местностях (Brauron) она почиталась под эпитетом Brauronia в облике медведицы. На параллель с ней в монгольском героическом эпосе давно обратил внимание Н.Поппе.

В ряде тюркских диалектов "арча" и т.п. помимо значения 'можжевельник', 'туя', 'кедр' имеют значение 'ель', 'сосна', 'пихта' (Севортян 1974:173, 182). Рус. "можжевельник" этимологически восходит к обозначению этого растения как растущего "между елями" (Нейштадт 1963: 70). Рус. диал. "еленец" также может иметь подобную этимологию. Однако не исключается и другая: от "елен" - 'олень' (Топоров В.Н.). Олень - обычное животное богини Артемиды. Ее связь и с ним, и с можжевельным деревом одновременно (как бы оно ни называлось на греческом - kedron dendron или arkeythos) весьма знаменательна. Олень, привязанный к дереву, имеющему признаки можжевельного, известен по серебряному ритону скифской эпохи из келермесского кургана; сцена на ритоне увязана исследователями с **нартским** эпосом.

В ритуальной практике древнегреческой культуры можжевельник служил той же цели, что и в более поздних культурах Евразии: дымящимися ветвями этого растения окуривали жилые помещения, святилища, конюшни. Процесс окуривания сопровождался произнесением заклинаний: например, Орфей, руководимый Медеей,

жигает во время ее заклинаний, адресованных Гекате, костер из скольких растений, в том числе из arkeythos'a (Orph. Argon. V. 955). Показательна и связь **этого** растения с такими персонажами как Медея и Кирка, повелительницами темных сил, управляющими злыми духами.

Можжевельник, в мифологической системе какой бы культуры он ни фигурировал, обязательно оказывается сопряжен с действиями, аналогичными или прямо адекватными шаманским. Шаманские культуры непременно связаны с культом медведя. Такую же связь обнаруживает и можжевельник. Появляются дополнительные основания к тому, чтобы увидеть реликты шаманистических верований и обрядности и в классической культуре Средиземноморья.

* * *

Настоящая работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 95-06-17727.

Литература

- Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1876
Нейштадт М.И. Определитель растений средней полосы европейской части СССР. М., 1963
Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974
Топоров В.Н. Можжевельник. Мифы народов мира. Т.2
Murr J. Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie. Innsbruck, 1890

Г. Бургер

НАЧАЛО И РАЗВИТИЕ МАГИЧЕСКОГО МИРА ЮГО-ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ В ЗЕРКАЛЕ АРХЕОЛОГИИ (Проспект статьи)

Цель данной статьи - рассмотреть возникновение и развитие мира магии на основе археологических свидетельств юго-западной Европы.

Связь с мифическим – столь же древняя, как и само человечество. Свидетельством в пользу того, что людям от природы присуще чувство своего единства с космическим, служит тот факт, что сходные или те же самые культы и обряды одновременно встречаются без связи друг с Другом в весьма отдаленных регионах. Это делает невозможным Разграничение реального от ирреального, искусства от религии.

Так, например, часто задаваемый болезненный вопрос, является ли Франкокантабрийская пещерная живопись искусством или религией ведет к заблуждению, т.к. в искусстве культовое нашло свое адекватное отражение.

К проблемам, затрагиваемым в предлагаемой работе, относится среди прочего и сфера охотничьей магии: продиктовано ли изображение раненых стрелами животных стремлением к более богатой добыче, что было бы некой материалистической интерпретацией, или же оно принадлежит в неменьшей степени к области анималистического и стремлению шамана к единению с животным, чтобы поймать исходящую от него силу, - что было бы магическим объяснением.

Предлагаемая работа состоит из следующих разделов:

1. Хронологическое распределение мира магии, представленного как франкокантабрийской пещерной живописью, так и испанско-levantийскими наскальными изображениями.

2. Формы магического мышления, как, например, охотничья карпогоническая магия, употребляемые определенным обществом обычаи, культовые сообщества, сцены жертвоприношения, которые шаманами осознаются как замещение космического или же магического.

3. Магические знаки. Объяснения, как, например, "ловушки" или "обуздывание", - применительно к пещерной и наскальной живописи, - не удовлетворяют, поскольку там речь не идет о некоем "hoggor vasu", ведь они почти всегда расположены в непосредственной близости от зверей или людей, так что следует предполагать излияние некоей магической силы от этих знаков.

4. L'art mobilier. В этом отношении камни играют чрезвычайную роль. Я ограничиваюсь камнями, происходящими из Юго-Западной Германии, места находок которых соответствуют любопытным с точки зрения геологии образом франкокантабрийским пещерам, и мотивы и техника которых подобны южнофранцузским и испанским аналогам.

5. Сравнение испанско-levantийской и гобустанской наскальной живописи.

6. Шаманизм в юго-западной Европе и в Сибири.

Э.Б.Вадецкая

АТРИБУТЫ СЛУЖИТЕЛЕЙ КУЛЬТА ПО ДРЕВНИМ ПОГРЕБЕНИЯМ ЕНИСЕЯ

По совокупности письменных источников (китайских хроник, тюркских генеалогических легенд, рунических древнетюркских надписей), а также петроглифов Енисея и Прибайкалья (с изображениями шаманов и бубнов) у древних тюрков и населения, проживающего в это время в Центральной Азии и Саяно-Алтае, была сложившаяся религия шаманизм, с профессиональными шаманами, зарабатывающими себе на жизнь культовой деятельностью (Потапов 1991: 117-130). Для территории Присяянья речь идет о населении,

условно считать именуемом енисейскими кыргызами. Однако есть основания, что развитый шаманизм сложился к V-VI вв. и у населения ранее до эпохи чаа-тас, т.е. у поздних таштыкцев. Анализ их коллективных погребений V-VI вв. показывает, что совершалось множество действий, которые требовали профессионалов. В частности, после кремации покойника его пепел неоднократно перемещали из одного вместилища в другое, в центре наиболее крупных погребальных камер складывали алтари, возле которых совершали обряды; всех покойников вместе с камерами одновременно сжигали, совершали жертвоприношения, в том числе человеческие, многоразовые регламентированные поминки и т.д. Среди находок в могилах многие могут быть расшифрованы как атрибуты шаманских нагрудников: железная скоба, в отверстия которой продеты кольца с подвешенными бронзовыми колокольчиками, миниатюрные воспроизведения уток, гусей, орлов, сосудиков и прочее. Деревянные фигурки оленей и баранов сходны с изображениями долгано-якутских духов, атрибутов шаманства. В них шаман вселял духов болезни и отправлял в нижний (загробный) мир (Васильев 1909). Наконец, на некоторых петроглифах Енисея, относящихся по художественному стилю к таштыкской эпохе, вырезаны фигурки шаманов, а на одной писанице у оз. Тус "шаманы" изображены с копьём и бубном в руках (Вадецкая 1986: 161).

Согласно китайским источникам, шаманизм в достаточно сложившейся форме ранее тюрков отмечен у населения Центральной Азии, в частности у жужаней и хуннов (Потапов 1991: 122). В отличие от Тувы и Горного Алтая хунны практически не оставили следа в истории Минусинского края, поэтому выводить таштыкский шаманизм из хуннского нет оснований. Но на Енисее в I-IV вв. одновременно существовало резко отличающееся между собой население (сибирское и "китайское" из Восточного Казахстана), что создало специфичность религии V-VI вв. и отразилось в таких достопримечательностях как использование для погребения масок, кукол, бюстов. То обстоятельство, что при столкновении с новыми религиями сложился шаманизм, свидетельствует именно о живучести и устойчивости местной религиозной практики. Между тем истоки шаманизма исследователями выделяются, главным образом, в эпоху ранней и средней бронзы, а не поздней, соответствующей скифскому и скифо-сарматскому времени на других территориях. На мой взгляд, это объясняется степенью **исследованности** других кладбищ и сохранности в них материала, а также разной сложностью его расшифровки.

Ранние кладбища, хотя и малочисленны, но раскопаны практически полностью. К тому же они одинаковы с археологическими памятниками Горного Алтая, поэтому на Енисее и Алтае существуют одинаковые источники для интерпретации верований и выделения служителей культов: ритуальные вазочки-курильницы, изображения на плитах людей в масках животных и птиц, детали ритуального костюма

окуневских идолов. Функциональная семантика **курильниц** раскрывается археологическим анализом (Вадецкая 1986а). Для расшифровки персонажей и изображенных деталей костюма приведены аналогии с костюмами сибирских шаманов. На основании того и другого выдвинуты версии о зарождении либо наличии шаманизма еще в эпоху ранней бронзы (Вадецкая 1980; Леонтьев 1978; Кубарев, 1988). И ранних кладбищах клали подлинные вещи, причем сделанные полностью или частично из кости и камня: маски с клювами журавля] антропоморфные и зооморфные фигурки, подвески, посохи и т.д.

Могилики средней и поздней бронзы (карасукская и тагарская культуры) многочисленны, но исследованы очень неполно. Карасукские нагрудники, содержащие множество медных скобочек, подвесок, бус, представляют собой уникальный палеозонографический источник, но они не реконструированы. Единичные находки антропоморфных берестяных фигурок в позднеагарских могилах (Вадецкая 1995: рис. 13) позволяют считать, что мелкие культовые изображения изготовлялись из дерева и бересты и поэтому до нас не дошли. Татарские сакральные бронзовые изделия стандартны (нагрудные диски, "пнн", оленные бляхи) и украшали одежды не только служителей культа, но и отдельные рядовые предметы типа колчанов и щитов. Все перечисленное затрудняет выделение могил "жрецов" или "шаманов". Лишь один предмет определенно, по своей функции, связывается с ритуальными действиями. Это берестяная или деревянная чаша, которая насаживалась на палку. Сохраняется ее бронзовая обожженная облицовка: горизонтальные и вертикальные обручи (часто наверху с фигурками козликов) и втулка. По металлическим частям предметы называются по-разному: от штандартов до алтарей, но ассоциируются с "факельницами", "подсвечниками". Индивидуальные и парные могилы с факельницами по совокупности с другими, находящимися в них вещами и особенностями похоронного ритуала принадлежат либо к элитарным захоронениям, либо расположены под одной насыпью с последними. Это свидетельствует, с одной стороны, что они принадлежат не рядовым служителям культа, а, с другой, о слиянии светской и духовной власти.

Генезис нагрудных атрибутов служителей культа окуневцев, карасукцев, ранних и поздних тагарцев выявляет связь между ними. Первыми украшениями являются "луница" или диск, затем диск и "пнн", позже - диск, "пнн" и изображение оленя либо лося.

Луницами называются каменные массивные лунообразные подвески на груди нескольких "шаманов" в окуневских могилах. Они схожи с металлическими нашивками на древних костюмах нганасан и кетов (Максименков 1980: табл. 23,3).

На идолах окуневцев изображены крупные диски, по одному-три на груди, некоторые с треугольными лучами. В могилах крупные диски впервые подвешивались на грудь единичным карасукским покойникам. Подобные атрибуты шаманского костюма известны у многих народов

Сенков, Енгасан, Юкагиров, Якутов, Тувинцев, монголов и др.), но у найцев эти металлические диски, диаметров 4-30 см (толи) являлись бутаами шаманов разных рангов (Смоляк 1991: 242), поэтому на новании последних высказано предположение о наличии шаманства у карасукцев (Липский 1963).

В позднекарасукских могилах на груди покойника, ниже диска расположен так называемый "предмет неизвестного назначения" ("пнн"). являющийся копией китайской пряжки колесничего, но на Енисее сразу ставший культовым предметом, о чем свидетельствует полный набор нагрудника, зарытого на горе Лысой (Вадецкая 1986: 73, № 4). В дальнейшем, в течении всего классического периода татарской культуры (до рубежа н.э.) диски расположены на груди вместе с "пнн". За это время внешний вид культового предмета неоднократно изменялся и миниатюризировался. Его поздний вариант расшифровывают как панг-скобочку, укрепляющую лук посередине, в чем видят наличие шаманов и у тагарцев, т.к. у некоторых народов Сибири лук выполнял функцию бубна (Мартынов 1979: 144). Без изменения позднетагарские "пнн" дошли до нас в могилах XII вв. на Оби (могильники Киндусовский и Сагатинский I). Со второй стадии тагарской культуры (сарагашенский этап) к вышеописанным атрибутам (диск и "пнн") на грудь прикрепляют изображение оленя или лося.

Примечательно, что атрибуты нагрудников с окуневского времени и включая позднетагарское находят аналоги у народов Севера Сибири, преимущественно у самодийцев, что является еще одним из многочисленных свидетельств (лингвистических, мифологических, топонимических, археологических) того, что Саяны были местом обитания древних южных самодийцев.

Литература

Вадецкая Э.Б., 1980. Изваяния окуневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л.

Вадецкая Э.Б., 1986. Археологические памятники в степях Енисея. Л.

Вадецкая Э.Б., 1986а. Сибирские курьельницы // КСИА. Вып. 185.

Вадецкая Э.Б., 1995. Исследование коллективных могил позднетагарской культуры в верховьях Чулыма (раскопки кургана 2 у деревни Береш) // Археологические Вести. № 4.

Васильев В.Н., 1909. Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства // Живая старина. В. П-Ш, год XVIII.

Кубарев В.Д., 1988. Древние росписи Каракола. Новосибирск.

Леонтьев Н.В., 1978. Антропоморфные изображения окуневской культуры (проблемы хронологии и семантики) // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Древности. Неолит и эпоха металла. Новосибирск.

Липский А.Н., 1963. Афанасьевское в карасукской эпохе и карасукское у какасов // Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск.

Максименков Г.А., 1980. Могильник Черновая VIII – эталонный памятник уневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л.

- Мартынов А.И., 1979. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск.
Потапов Л.П., 1991. Алтайский шаманизм. Л.
Смоляк А.В., 1991. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Амура). М.

А.А.Тишкин

ОРИЕНТАЦИЯ ПОГРЕБЕННЫХ ЛЮДЕЙ В КУРГАНАХ РАННЕСКИФСКОГО ВРЕМЕНИ ГОРНОГО АЛТАЯ

Ориентация умерших людей является важным признаком, характеризующим погребальный обряд древнего населения, и часто используется исследователями как один из главных показателей при выделении отдельных культурно-классификационных единиц (тип, группа, локальный вариант и др.). При изучении памятников раннескифского времени Горного Алтая возникла серьезная проблема фиксации такого рода данных, т.к. из 163 курганов, исследованных на 33 могильниках, лишь в 44 (27 %) установлена точная ориентация погребенных. В 100 случаях (61,3 %), где могилы осквернены, ограблены, разрушены или скелеты не сохранились, представлены вероятные определения. В остальных объектах (11,7 %) это отразить не удалось.

Судя по данным этнографии, ориентация погребенных людей в процессе захоронения играла у большинства народов важную роль в представлениях, связанных со смертью, т.к. человек переселялся в другой (загробный мир). Для этого, сориентировав тело в определенном направлении, умершему указывался путь в потусторонний мир. Ориентация погребенных могла быть связана с какой-то родовой святыней, например, скалой, а также может рассматриваться относительно поселений или сторон света, откуда пришли предки, подчиняться представлениям об "уплытии в сторону заката" (Шилов 1995: 71,72) и другое. Однако, на наш взгляд, наиболее вероятным ориентиром для придания телу заданного направления при погребении является соотношение данного процесса с восходом и заходом солнца, как одним из наиболее простых и древних способов определения сторон света. Тем более, что с движением солнца у многих народов связаны представления о жизни и смерти человека. В таком случае обратимся к методу определения древних традиций ориентировок погребенных по сторонам горизонта, разработанному В.В. и В.Ф.Генингами (1985: 136-152).

Определить стороны горизонта по солнцу достаточно просто по замеченным точкам его восхода и захода. Однако, как известно, положения этих точек варьируются в зависимости от времени года и географической широты места наблюдения. В связи с этим, вероятнее всего, связано разнообразие ориентировок, фиксируемых при раскопках.

Мартынов А.И., 1979. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск.

Потапов Л.П., 1991. Алтайский шаманизм. Л.

Смоляк А.В., 1991. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Амура). М.

А.А.Тишкин

ОРИЕНТАЦИЯ ПОГРЕБЕННЫХ ЛЮДЕЙ В КУРГАНАХ РАНЕСКИФСКОГО ВРЕМЕНИ ГОРНОГО АЛТАЯ

Ориентация умерших людей является важным признаком, характеризующим погребальный обряд древнего населения, и часто используется исследователями как один из главных показателей при выделении отдельных культурно-классификационных единиц (тип, группа, локальный вариант и др.). При изучении памятников раннескифского времени Горного Алтая возникла серьезная проблема фиксации такого рода данных, т.к. из 163 курганов, исследованных на 33 могильниках, лишь в 44 (27 %) установлена точная ориентация погребенных. В 100 случаях (61,3 %), где могилы осквернены, ограблены, разрушены или скелеты не сохранились, представлены вероятные определения. В остальных объектах (11,7 %) это отразить не удалось.

Судя по данным этнографии, ориентация погребенных людей в процессе захоронения играла у большинства народов важную роль в представлениях, связанных со смертью, т.к. человек переселялся в другой (загробный мир). Для этого, сориентировав тело в определенном направлении, умершему указывался путь в потусторонний мир. Ориентация погребенных могла быть связана с какой-то родовой святыней, например, скалой, а также может рассматриваться относительно поселений или сторон света, откуда пришли предки, подчиняться представлениям об "уплытии в сторону заката" (Шилов 1995: 71,72) и другое. Однако, на наш взгляд, наиболее вероятным ориентиром для придания телу заданного направления при погребении является соотнесение данного процесса с восходом и заходом солнца, как одним из наиболее простых и древних способов определения сторон света. Тем более, что с движением солнца у многих народов связаны представления о жизни и смерти человека. В таком случае обратимся к методу определения древних традиций ориентировок погребенных по сторонам горизонта, разработанному В.В. и В.Ф.Генингами (1985: 136-152).

Определить стороны горизонта по солнцу достаточно просто по замеченным точкам его восхода и захода. Однако, как известно, положения этих точек варьируются в зависимости от времени года и географической широты места наблюдения. В связи с этим, вероятнее всего, связано разнообразие ориентировок, фиксируемых при раскопках.

человека (на СЗ) захоронены зимой, 1 - (на ЗСЗ) поздней зимой или ранней весной и 1 человек, ориентированный на С, умер, возможно, летом или, скорее всего, это является показателем другой традиции в ориентировке погребенных. Из оставшихся 15 результатов, большинство фиксирует то, что люди умерли и погребены весной, хотя не исключено, что такое могло случиться с некоторыми и в начале осени.

Выводы, полученные при рассмотрении традиции ориентировки умерших людей по сторонам горизонта на могильнике Бийке, дают возможность подняться на уровень подобного анализа большего количества данных. В 44 объектах, где ориентация зафиксирована точно, показатели этого распределились следующим образом: на 3 захоронено 15 человек, на ЗСЗ - 5, на СЗ - 16, на ССЗ - 1, на С - 3, на ССВ - 1, на ЮВ - 2, на В - 1. При анализе полученных показателей становится ясным, что основная ориентация базируется вблизи показателя "головой на 3", подтверждая тем самым определение стороны горизонта при большинстве захоронений по восходу солнца. Тогда зимой было погребено 16 человек, поздней зимой или ранней весной - 5, а весной и осенью - 15. Что касается других определений, то отмеченная здесь ориентация на С указывает реализацию другой традиции погребения. Это же может распространяться и на показатели В и ЮВ, хотя их, как обратные основной массе ориентировок погребенных, на наш взгляд, стоит рассматривать как долю исключительности, противоположности или противопоставки бытовавшим традициям.

Подобная всей предыдущей ситуации представляется картина при предполагаемом определении ориентации в 100 объектах, которые более или менее пострадали в течении времени со дня сооружения. Показатели этих данных распределились следующим образом: 3 - 24, ЗСЗ - 4, СЗ - 34, ССЗ - 13, С - 16, ССВ - 3, СВ - 3, ВСВ - 1, ЮВ - 1, ЮЮВ - 1, ЮЗ - 1, ЗЮЗ - 1. Соответствие тенденций двух групп рассматриваемых объектов позволяет констатировать то, что показатели, на основе которых обозначена предполагаемая ориентация, являясь одними из источников реконструкции ориентации погребенных.

Таким образом, общая картина распределения всех учтенных данных по 144 курганам, в которых были захоронены умершие люди, представляется такая: 3 - 39 (27,1%), ЗСЗ - 9 (6,25%), СЗ - 50 (34,7%), ССЗ - 14 (9,7%), С - 19 (13,2%), ССВ - 4 (2,8%), остальные - 9 (6,25%). Подводя итог данному рассмотрению, можно сделать следующие выводы:

1. Ориентация умерших людей раннескифского времени Алтая базировалась на определении сторон горизонта по восходу солнца.

2. Преобладающими из зафиксированных ориентаций захороненных людей являются северо-западная и западная, отражающие совершение процедуры погребения преимущественно зимой и весной.

3. Выявлена еще одна традиция ориентации умерших людей - головой на север. Если исходить из того, что такое направление базировалось также на определении сторон горизонта по восходу

то тогда показатели на С отражают осуществление процесса погребения весной или осенью, на ССВ, СВ, ВСВ - разные фазы зимнего года. Небольшая часть зафиксированных случаев северо-западной ориентации приходится на лето. Наличие нескольких традиций (восточной и западной) в ориентации умерших подтверждается при обращении к конкретным материалам не сильно разрушенных и грабленных погребений. Так к. 17 могильника Бийке, погребение на памятнике Машенка-1 (Домин, Шульга 1995) и другие объекты с северной ориентацией датируются вещественными комплексами относительно поздним этапом. Не исключено, что две выявленные традиции в ориентации умерших людей, какое-то время сосуществовали.

4. Остальные зафиксированные случаи ориентации отражают либо результата захоронения в летний период времени при западной традиции (ЗЮЗ, ЮЗ), либо противоположны существующим, как факт противоречия (ЮВ, В). Конечно, что из этих немногочисленных данных могут иметь место и элементы инокультурности, и другие всевозможные случаи, объяснения которым будут различными.

5. При комплексном подходе к имеющимся результатам по ориентации необходимо для общей картины использовать и предположительные данные, основанные на определениях направлений погребальных камер, сооруженных для отдельного захоронения человека и животных.

6. Использованная методика поможет исследователям среди разнообразия фиксируемых при раскопках ориентаций четко классифицировать один из важнейших признаков погребального обряда, выявив при этом основную традицию, характерную для определенного населения или группы людей, а также установить либо наличие других традиций, либо инокультурность и другие показатели рассматриваемого явления.

7. Достаточно точная фиксация магнитного направления сторон горизонта дает возможность не только реконструировать древние обычаи, но и выявить ряд процессов демографического характера и связанных с религиозными и другими представлениями.

8. Все промежуточные ориентировки являются сезонными отклонениями от четырех основных направлений и не могут считаться самостоятельными.

Литература

Генинг В.В., Генинг В.Ф. Метод определения древних традиций ориентировок погребенных по сторонам горизонта // Археология и методы исторических Реконструкций. Киев, 1985

Домин М.А., Шульга П.И. Работы в районе р. Сентелек // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Материалы научно-практической конференции. Вып. V. Ч. 2. Барнаул, 1995

Тишкин А. А. Погребальные сооружения курганного могильника Бийке // Культура населения, оставившего их // Погребальный обряд древних племен Алтая Барнаул, 1996 (в печати).

Шилов Ю.А. Прародина ариев. История, обряды и мифы. Киев, 1995

В.Ю.Зуев

НАУЧНЫЙ МИФ О "САВРОМАТСКИХ ЖРИЦАХ"

Посвящая эту статью рассмотрению феномена научного мифа, я имею в виду довольно распространенную ситуацию, когда широко известные и признанные многими учеными гипотезы существуют только благодаря силе и авторитету научной традиции. Традиция эта образуется на основе научного предания, причем авторитет и системы доказательств создателей гипотез принимаются просто на веру и не подвергаются в дальнейших исследованиях сомнению. Такая ситуация по сути дела и есть миф, так как греческое слово *μῦθος* буквально означает - "предание". Развивая эту аналогию, хочу подчеркнуть, что положение, при котором в науке существуют гипотезы, защищенные от строжайшей критики лишь силой авторитета или их традиционностью напоминает мифологию не только формально, но и по сути. Это так поскольку все основные признаки мифа (Мелетинский 1991: 653 сл.) целиком приложимы в этих случаях к научной традиции, когда она существует как вполне самостоятельное явление.

Конкретным примером такого научного предания (мифа) является широко распространенная в отечественной литературе, посвященная раннему железному веку Евразийских степей, гипотеза о так называемых; "савроматских жрицах". Основные ее положения сводятся к следующему. "Женщина в савроматском обществе занимала равное с мужчиной, а порой и более важное положение. Она была жрицей племени, мужественной и бесстрашной воительницей, а иногда и главой рода или предводительницей. Савроматские погребения жриц (каменными переносными жертвенниками рубежа VI-V вв. до н.э.) оказывались центральными, что свидетельствует о матрилинейной системе родства. Археологические раскопки говорят о том, что жреческие функции передавались по наследству по женской линии. ... В среднем женским оказывается каждое пятое богатое савроматское погребение с оружием и конской сбруей. Погребали женщин очень пышно, в богато украшенных одеяниях, расшитыми золотыми бляшками, с зеркалами, в роскошных ожерельях" (Ковалевская 1977: 72-73).

Сторонники этой гипотезы называют главным атрибутом "жриц" небольшие каменные "переносные алтари", по которым и выделяют их

ебения. "Среди предметов ритуала следует обратить внимание на широкое распространение каменных переносных жертвенников или алтариков, которые являются обычной находкой в богатых могилах Приуралья. Они составляют один из самых существенных признаков савроматской культуры Южного Приуралья, хотя единицы известны в Поволжье и даже западнее Дона. Каменные жертвенники, безусловно, служили для совершения каких-то обрядов, связанных с огнем. Их поверхность иногда носит следы огня, явно обожженных жирных пятен, сажи, угля или следы густой натертости красной краски - символа огня. Часто около них клали и многие "туалетные" предметы, связанные с отправлением религиозных церемоний женщинами-жрицами. Жертвенники бывают прямоугольной, круглой, овальной и ладьевидной форм, обычно на двух, трех и четырех ножках, иногда плоские" (Смирнов 1989: 168). Итак, женщины, в могилах которых найдены были эти каменные предметы, являлись жрицами "какого-то" культа или ритуала.

Значение образа "савроматской жрицы" для развития археологии Евразийских степей раннего железного века и, в частности, для становления во второй половине нашего века особой "савроматской" археологии было очень большим. Погребения "жриц", впервые выделенные в 1947 г. Б.Н.Граковым, помогли ему обосновать локализацию в Приуральско-Поволжско-Донском регионе единой савроматской культуры, о носителях которой Геродот писал, что они живут на расстоянии 15 дней пути от устья Танаиса на восток, а Псевдо-Гиппократ добавлял, что женщины савроматов совершают особые жертвоприношения.

С методической точки зрения такой подход был данью идущей еще с конца XVIII в. традиции, которая в области изучения древней истории обыкновенно сводилась к толкованию письменных источников и последующему выборочному привлечению археологических материалов в качестве иллюстраций этих толкований. И хотя еще в начале века М.И.Ростовцев критиковал такой подход к материалу, отмечая, что он чреват опасностью тенденциозного видения археологических фактов и ущемляет их самостоятельное значение как источников информации (Ростовцев 1913), его методы анализа источников в их применении к области скифологии и сарматологии по существу игнорировались в советской науке. Мне представляется далеко неслучайным в этом аспекте, что в те же годы, когда Б.Н.Граков создал свою основополагающую работу о савроматской археологии, он с сожалением писал о том, что в области изучения материалов скифо-сарматского периода "до сих пор еще приходится пользоваться Устаревшим и методологически чуждым трудом Ростовцева" (Граков 1950: 50). Между тем, история становления гипотезы о "савроматских Жрицах" весьма поучительна именно как пример неудачности такого иллюстративного подхода к археологическому материалу.

В первые десятилетия XX в., когда погребальные комплексы кочевников раннего железного века из Приуралья и Поволжья вошли **орбиту** историко-культурных интерпретаций археологического материала, за ними прочно удерживалось определение "памятников скифского типа" (Ростовцев 1925). Таковыми их считал и Граков в конце 20-х годов, предполагая, что они были оставлены так называемым "отложившимися скифами" Геродота. Более того, относительно функционального назначения каменных столиков из приуральских женских погребений он даже высказывал сомнение в их ритуальном назначении, замечая при этом, что если бы они использовались в таинствах, то вряд ли их бы закапывали в землю в таком количестве (Граков 1928: 58). В 1929 г. П.Д.Рау, основываясь на своих наблюдениях о некоторых отличиях памятников скифского типа Нижнего Поволжья: от Приуральских **с одной стороны**, и Причерноморских **с другой**, сделал буквально в одной фразе робкое предположение о том, что эти памятники следует "приписать" савроматам Геродота (Рау 1929). Против этого сопоставления тогда же выступил Ростовцев, отмечая явную недостаточность аргументации предположения Рау (Rostowzew 1931). В конце 30-х годов о функциональном назначении каменных столиков из Приуралья высказался А.М.Тальгрэн, рассматривавший этот вопрос вне контекста дискуссии о савроматах. Он предположил, что каменные столики могли использоваться кочевниками в качестве подставок для сосудов-курильниц и в этом отношении перекликаться своим назначением с бронзовыми столами из Семиречья. И хотя практически все рассуждения Тальгрэна о датировке и назначении столиков впоследствии забылись, в литературе за этими предметами прочно закрепилось данное им название "Portable altars" - "переносные алтари" (Tallgren 1937). Десять лет спустя с предложением рассматривать Приуралье, Поволжье и Подонье как **единую** область распространения культуры савроматов, при выделении которой главную роль играли "погребения жриц с переносными алтарями", выступил Граков (Граков 1947а: 101-121). Его единственная статья с изложением гипотезы целиком была построена на принципе чисто литературного иллюстрирования разнородных и разновременных письменных данных вольно (и даже поэтично) трактованными археологическими материалами. По своему исполнению эта статья Гракова была написана столь эффектно и виртуозно, что на многие десятилетия превратилась в основополагающую работу советской сарматологии (См. подр.: Зуев 1989а). Практически сорок лет гипотеза Гракова о "савроматских жрицах" безраздельно доминировала в научной литературе, не только вызывая критики, а наоборот, все укрепляясь как историческая реальность в исследованиях других археологов. Единственным человеком, кто позволил себе усомниться в функциональном назначении предметов, аналогичных столикам и блюдам "савроматских жриц" была

в Ильинская, которая считала такие же предметы у скифских женщин элементом туалетного набора (Ильинская 1968: 150).

Археология савроматской культуры, основанная на концепции Гракова, вошла в фазу глубокого и всестороннего научного кризиса в самом конце 80-х годов. После работ М.А.Очир-Горяевой (развившей идеи Д.А.Мачинского) само это понятие в применении к памятникам Приуралья и Поволжья распалось на три самостоятельные культурные части и начисто лишилось своего этнического содержания. Оно используется теперь в литературе лишь по традиции, хотя это с точки зрения древней истории выглядит абсурдно. Последние исследования итальянских ученых, проанализировавших большую выборку погребальных памятников данного региона, поставили также под сомнение и традиционные выводы о ярко выраженном положении женщин в обществе так называемых "савроматов" и в их погребальном обряде, что подорвало археологическую базу исторических рассуждений о матрилинейной основе обществ кочевников Поволжья и Приуралья (Бернабей, Бондиоли, Гуиди 1994: 173). На этом фоне до сих пор наиболее непоколебимо держится тезис о "женском жречестве" у "савроматских" кочевников, а также тезис о "сакральном назначении переносных алтарей", находимых в женских погребениях наряду с явно туалетными принадлежностями в сопроводительном инвентаре.

Переходя к критическому рассмотрению данных положений отмечу два аспекта, в которых должна решаться проблема. Один из них - это историко-филологическая обоснованность гипотезы "савроматских жриц", другой - археологическая реальность и ее отражение в рассматриваемой гипотезе. Разбирая построения Гракова в первом аспекте следует прежде всего отметить, что никаких упоминаний о "савроматских жрицах" в античной литературе не имеется. Неясен также из материалов письменной традиции и характер жертвоприношений, о которых в определенном контексте упоминает трактат Псевдо-Гиппократ. Все построение держится только на эффектном, но, к сожалению, неконкретном и очень позднем определении савроматов как женоуправляемом народе, о чем ни Геродот, ни Псевдо-Гиппократ в своих трудах ничего не сообщают. Цепочка логических заключений Гракова строится следующим образом. В области анализа литературной традиции он принимал допущение, что геродотовский термин *οἰόρτατα* ("мужеубийцы") и значительно более поздний по времени термин *γυναῖκοκρατοῦμενοι* синонимичны и означают "женоуправляемые". При этом он игнорировал тот факт, что авторы архаического и классического времени термина *γυναῖκοκρατοῦμενοι* не знают и он появляется лишь в более поздней литературе, для которой савроматы являлись уже символом, а не реальной этнографической единицей (См. подробнее об этом: Ростовцев 1925: 6, 22, 87-89, 91, 94, 99, 109, 111, 113, 115). Показателен в этом отношении и такой факт. Диодор Сицилийский, источники которого восходят в целом к

доэллинистическому времени и независимы в описании Скифии у Геродота, упоминая савроматов также нигде не характеризует их как женоуправляемых и даже не считает этот народ как-либо связанным с амазонками. По поводу же геродотовского термина *οιορτάτα* следует заметить, что напрямую это слово из иранских языков не этимологизируется (Миллер 1887: 132), а весь цикл допущений и изменений написания этого слова в сторону его иранского происхождения строится всецело на том, что филологи и лингвисты новейшего времени в своих реконструкциях ссылаются на писателей эллинистического времени, говоривших о савроматах, как о женоуправляемых. Традиционную интерполяцию термина *γυναικοκρατοῦμενοι* в эпоху Геродота и еще более раннее время - в VI в. до Р.Хр. Б.Н.Граков строил на тех основаниях, которые он выводил из интерпретации археологического материала. Используя Псевдо-Гиппократ, писавшего: *καὶ οὐ προτέρων ζῦνοικέουσι ἤτερ τὰ ἱερὰ θύσαι τὰ ἐν νομῷ* (то есть речь идет об обычных даже в понимании Псевдо-Гиппократ ритуальных жертвоприношениях девушек перед свадьбой • Ps.-Hipp. *περὶ αἰρών...*, 24), он выделил в Южном Приуралье серию погребений VI-V вв до Р.Хр. с каменными столиками и блюдами неясного назначения, и сочтя их за погребения жриц с портативными культовыми алтарями, сопоставил это умозрительное допущение и с термином эллинистической эпохи *γυναικοκρατοῦμενοι*, и (чтобы объяснить приуральскую локализацию этих памятников) с геродотовским указанием на то, что земли савроматов простираются от Танаиса (Дона) на 15 дней пути.

Не лучше обстоит дело и с интерпретацией археологических данных. Ассерторические по своему характеру суждения Гракова о назначении каменных блюд на ножках целиком базировались на гипотезе Гальгрена. Между тем, известный финский археолог относился к собственным предположениям довольно скептически. Он писал: "моя компиляция может считаться скорее гипотезой, нежели чем историческим построением. Характер этих каменных сосудов из Приуралья как сакральных не доказан. Их отношение к бронзовым столам [Семиречья - В.З.] неясно" (Tallgren 1937: 68).

Мнение сторонников идеи о "переносных алтарях" обычно обосновывается в литературе двумя тезисами: а) каменные столики и блюда имеют на своей поверхности следы растирания минеральных красителей, связанных с "красными и белыми священными веществами, символизировавшими очищение, кровь или огонь"; б) по своим формам они напоминают зороастрийские каменные и бронзовые алтари древнего Ирана. Что касается первого тезиса, то на рабочих поверхностях каменных столиков, блюд, плиток и чашечек действительно часто встречаются следы не только растирания реальгара, охры, угля и мела, но и древесины, а также - жирные пятна и глубокие затертости. Что касается магических свойств данных веществ,

символизирующих "очищение, огонь, свет и радость" (Смирнов 1964: 167), то это лишь не обоснованные утверждения сторонников идеи "переносных алтарях" и я в этом вопросе согласен с В.А.Ильинской, полагавшей, что "едва ли кусочки красной или белой краски, или комочки серы имели какой-то ритуальный смысл, символизирующий огонь или кровавое жертвоприношение. Все это выглядит гораздо утилитарнее" (Ильинская 1968: 150). И действительно, когда эти "священные" красители лежат щепотками в раковинах и маленьких чашечках по соседству с зеркалом, небольшим по размеру каменным столиком, блюдом или плиткой с шероховатой поверхностью, галькой или палочкой-растиральником, ножом и костяной ложечкой, то гораздо уместнее, на мой взгляд, говорить о туалетном наборе, чем о культовом комплексе сакральных вещей, о котором, кстати сказать, нам достоверно ничего не известно. Что же касается второго тезиса, то следует отметить следующее. Термины "переносные алтари или жертвенники", которые широко вошли в обиход в отечественной литературе, очень неудачны уже по своему смыслу. В мифологии и ритуальной практике разных народов мира понятие алтаря и жертвенника "стационарно" по своей природе и часто соотносится с таким "неподвижным" понятием, как центр ("пуп") земли. Нельзя признать удачной и параллели каменных блюд на ножках и без них с ритуальным назначением зороастрийских алтарей. Предположение о том, что на "савроматских" каменных столиках и блюдах разжигали священный огонь нереально с функциональной точки зрения, поскольку выточенные, как правило, из песчаника каменные изделия в форме столиков и блюд не выдерживают нагревания до большой температуры и лопаются при воздействии на них огня. Сомнительно и сравнение размеров сопоставляемых предметов - в этом отношении даже самый большой "савроматский алтарь" кажется игрушкой на фоне зороастрийского. Кроме того, весьма важным мне представляется и то обстоятельство, что обслуживание алтарей огня в зороастрийском культе иранцев являлось священной обязанностью небольшой касты мужчин-жрецов (Хазанов 1970: 143).

Еще одним аргументом в пользу высокого социального статуса погребенных с каменными столиками и блюдами женщин служил факт частой встречи в этих погребениях предметов вооружения (Хазанов 1970: 142). Однако, как показали статистические исследования итальянских ученых, реальное распределение категорий вооружения в мужских и женских захоронениях Приуралья и Поволжья могло бы привести к гипотезе о преобладании патрилинейной системы родства, такой же, как в современных кочевых обществах, известных по этнографической литературе" (Бернабей, Бондиоли, Гуиди 1994: 173). Во всяком случае, коэффициент совстречаемости предметов вооружения в мужских и женских "савроматских" погребениях "одинаков и указывает на близкое социальное значение обоих полов" (Бернабей, Бондиоли, Гуиди 1994: 167).

Критическое рассмотрение любого положения анализируемо гипотезы приводит к выводу о том, что яркая по своей образности иде о "савроматских жрицах" не имеет серьезной исторической археологической аргументации и существует в литератур исключительно благодаря силе полувекового научного предания являясь в полном смысле этих слов научным мифом.

Между тем, погребения с каменными столиками и блюдам являются интереснейшими источниками информации не только с точки зрения погребального обряда кочевников Приуралья раннего железного века, но и с точки зрения самой истории скифской культуры. Рассмотрение этих погребений в таком аспекте имеет смысл только при условии их комплексного анализа, учитывающего состав погребального инвентаря, территорию распространения и хронологию погребений каменными столиками и блюдами, а также функциональное назначение этих предметов.

1. Состав погребального инвентаря. Любопытно отметить, что сторонники концепции "савроматских жриц" постоянно рассматривали погребения с "каменными жертвенниками" ограничивая преимущественно районом Южного Приуралья. При этом их внимание было всегда обращено только на эти предметы и никогда ими не анализировалась в сравнительном плане (как с погребениями из других регионов, так и между погребениями приуральской группы памятников) вся структура набора вещей, сопровождавшего погребенного с этими предметами.

В настоящее время мне известно около двухсот таковых: погребений и несколько десятков случайных находок каменных столиков и блюд. Проведенный анализ сопровождающего инвентаря неразграбленных погребений показал, что его состав практически не изменялся на всем хронологическом промежутке существования этой погребальной традиции. Менялись лишь ареалы распространения подобных памятников и конкретные формы вещей, составлявшие традиционный набор погребального инвентаря. Структура погребального инвентаря с незначительными вариациями в этих памятниках состоит из следующих категорий, образующих устойчивый во временном отношении "связки", объяснить которые можно лишь строго соблюдавшимся ритуалом (каноничным на протяжении нескольких веков!) и "функциональной" взаимозависимостью частей погребального инвентаря между собой.

В погребениях с каменными столиками, блюдами и чашечками как правило присутствуют бронзовые зеркала различных форм, красящие вещества (красного, белого, голубого, зеленого, желтого и черного цветов), положенные в створки раковин *Griŕea* или миниатюрные сосудики (довольно часто находимые среди остатков ларцов из ценных пород древесины, в которых они и лежали), железные или бронзовые ножи, шилья, гальки-растиральники. Иногда встречаются костяные

пожечки и очень часто глиняные и бронзовые пряслица. Кроме этого набора в погребениях обычно стоят глиняные сосуды, лежит напутственная пища. Погребенные женщины имеют на теле образные украшения (ожерелья из пастовых и металлических бус, агонные серьги, браслеты и кольца). Очень часто, особенно на этих этапах, их сопровождают предметы вооружения - лук и колчаны стрелами, короткие мечи или кинжалы. Принадлежность к всадничеству маркируется обычным положением в могилу либо полных наборов конского снаряжения, либо основных его частей.

7. Территория распространения. Погребения с указанным выше набором сопроводительного инвентаря открыты не только на территории Южного Приуралья, но и далеко за пределами этого региона. Они совершались в разное время практически на всем протяжении евразийского пояса степей (тяготея в основном к его периферии) от Тувы на востоке до Днестра на западе и от Памира на юге до Прикамья и Зауралья на севере. В Северном Причерноморье эти погребения расположены в лесостепном Поднепровье, в некрополе Ольвии (Бессонова 1991: 92-99) и на Дону. На Кавказе они группируются в основном в северной его части. В Поволжье, за исключением единичных случаев, эти погребения практически отсутствуют. За то Южное Приуралье чрезвычайно насыщено этими памятниками. Они есть в Восточном Прикаспии, в бассейне главных рек Аральского моря - Амударья и Сырдарья, в Центральном и Северном Казахстане, Западной Сибири, на Алтае и в Туве. За исключением Трансильвании и Центральной Европы, степного Причерноморья, Крыма, Поволжья и Минусинской котловины, погребальные памятники с интересующим нас набором инвентаря встречаются при раскопках практически во всех важнейших центрах существования скифской культуры.

3. Хронология памятников. Проблема датировки рассматриваемых памятников неразрывно связана с вопросами периодизации и хронологии всей скифской археологической культуры, поскольку географическая группировка хронологически близких памятников дает представление об основных направлениях развития этой культурной традиции. Наиболее ранние погребения содержащие интересующий нас набор инвентаря открыты в некрополях бассейна реки Сыр-Дарья (Уйгарак, Тагискен), Они датированы временем рубежа VIII-VII вв. до Р.Хр. (Вишневская, Итина 1971). Несколько позднее, во второй половине VII в. до Р.Хр. подобная погребальная традиция появляется на Северном Кавказе (Келермес, Нартан) и в Нижнем Подонье, а на востоке - на Южном Урале и в Центральном Казахстане. В конце VII в. до Р.Хр. эти погребения начинают существовать на правом берегу лесостепного Поднепровья. В VI в. до Р.Хр. (особенно во второй его половине) ареал распространения таких погребальных памятников достигает своего максимума. На западе погребения с каменными блюдами и плитами широко распространяются в лесостепном Поднепровье и эта традиция

проникает в погребальный обряд ольвиополитов. Памятники этого времени известны в Подонье, но более всего их открыто в Южном Приуралье. Во второй половине VI в. до Р.Хр. эти погребения начинают появляться на Алтае и в Туве (Vokovenko 1994: 48-53), где эта традиция продолжает существовать на всем протяжении V в. до Р.Хр. То же можно сказать и о погребениях Южного Приуралья, хотя, еще западнее, в Северном Причерноморье, эта традиция прекращается внезапно с самого начала V в. до Р.Хр. С последней четверти V в. до Р.Хр. погребения с каменными столиками и блюдами концентрируются в основном в Южном Приуралье и северо-восточном Прикаспии, становясь все более редкими в начале следующего столетия. К концу IV в. до Р.Хр. эта традиция практически прекращает свое существование, трансформируясь в весьма любопытный вариант, локализующийся в лесостепном Зауралье и юго-западной Сибири. В существующих там погребениях саргатской культуры каменные столики и блюда заменяются в погребальном инвентаре на аналогичные керамические изделия, у которых рабочая поверхность укрепляется мелкими камушками или специально сделанными по сырому тесту наколами (Полосьмак 1984: 127-128). С исчезновением памятников саргатской культуры интересующая нас традиция полностью прекращает свое существование в погребальном обряде кочевников Евразии.

Намеченные мной общие контуры хронологии памятников с погребальным инвентарем, в состав которого входят каменные столики и блюда, безусловно, требуют дальнейшей тщательной фактологической проработки. Здесь же я хочу наметить лишь самые общие контуры истории данной традиции. В настоящее время мне представляется, что обычай сопровождать умерших вещами, имеющими непосредственное отношение к туалетным наборам (о чем см. далее), зародилась в среде кочевых племен Средней Азии. Любопытно отметить, что эта погребальная традиция чужда наиболее ранним памятникам гумаровского типа раннескифской археологической культуры, центральноазиатский характер происхождения которых ныне убедительно доказан. Интересующая нас традиция проникает в Северное Причерноморье, вероятнее всего, другим путем, нежели приход в Европу носителей центральноазиатского культурного импульса (скорее всего - с кочевниками, которые попали на Северный Кавказ через южное побережье Каспийского моря и Закавказье). Во всяком случае, когда на Кавказе шел процесс формирования архаической скифской культуры келермесско-краснознаменского типа традиция сооружения погребений с интересующим нас набором инвентаря уже была известна кочевникам этого региона и тесно переплелась с центральноазиатскими, местными и малоазийскими культурными компонентами. Одновременно с проникновением этой традиции на запад она распространялась из Южного Приуралья как на восток - в Центральный Казахстан, так и на север, в район Южного Приуралья. Во второй половине VII в. до Р.Хр. и

але VI в. до Р.Хр. эта традиция проникла с Северного Кавказа в
бе и на запад - в район лесостепного Приднепровья, где
ствует до конца периода архаики, проникая (с женщинами-
ьянками) даже в структуру погребального обряда ольвиополитов. В
самом начале V в. до Р.Хр. погребения с каменными блюдами и плитами
зают в Северном Причерноморье, что можно объяснить лишь с
очки зрения кардинального изменения исторической ситуации в этом
ионе (Алексеев 1992). Восточнее, в погребальном обряде кочевников
Южного Приуралья эта традиция также развивалась на протяжении VI
до Р.Хр., однако в отличие от более западных регионов, она
продолжила свое существование здесь и в V в. до Р.Хр. (если только
верна существующая в нашей литературе традиционная "савроматская"
хронология). Судя по элементам набора погребального инвентаря
кочевники VI в. до Р.Хр. из Южного Приуралья имели весьма тесные
связи с Северным Причерноморьем и Кавказом. Это особенно четко
подтверждается находкой в южноуральских и приднепровских
комплексах с каменными столиками и блюдами зеркал т. наз.
"ольвийского" типа. В V в. до Р.Хр. направление связей Южного
Приуралья кардинально меняется в сторону Алтая и Тувы, где также еще
со второй половины VI в. до Р.Хр. получают распространение
памятники интересующего нас типа. Объяснение этих связей в V в. до
Р.Хр. следует искать в миграционных процессах, которые для
кочевников Алтая приобретают ближе к концу этого столетия ярко
выраженное западное направление. В первой половине IV в. до Р.Хр.
обычай совершать захоронения с каменными блюдами и плитками
сохраняют лишь кочевники Приуралья и Северо-Западного Казахстана
от которых эта традиция в измененном виде переходит к племенам
саргатской культуры.

4. Функциональное назначение каменных столиков, блюд и плиток.

Рассмотрение этого вопроса необходимо начать с анализа разнообразия
форм каменных изделий. Часть этих предметов (главным образом
столики и блюда) помимо тщательной отделки формы зачастую
украшены зооморфными и орнаментальными изображениями, что
трактруется сторонниками концепции "савроматских жриц" как
несомненное доказательство принадлежности к культуре этих предметов.

Этот довод нельзя считать удачным, поскольку очень часто
каменные столики и блюда с изображениями заменяются в других
аналогичных комплексах простыми плоскими камнями или
миниатюрными каменными чашечками. Для примера приведу сравнение
трех комплексов из Южного Приуралья (Рис. 1) - Черниговского кургана
1888 г. (Зувев 1991: 42-53), Гумаровского кургана № 3 (Зувев, Исмагилов
1997) и Саринского кургана № 7 (Смирнов 1964). Весь погребальный
обряд и наиболее важные элементы инвентаря из этих курганов
настолько близки между собой (особенно - бронзовые зеркала с
швансонным орнаментом на ручке), что погребенные в них женщины

явно принадлежали к одному кругу и, м.б., были даже родственницами. Однако в погребении одной из них стоял каменный треножник < зооморфными изображениями, у другой - четырехугольный столик без каких-либо изображений, а у третьей - вообще лежал в могиле плоский камень со следами сильной затертости на одной из поверхностей. На этом примере хорошо видно, что все эти предметы, как равно и во многообразии форм каменных изделий из других комплексов несомненно объединяют не формальные параметры, не стиль и семантика имеющихся на них изображений, а их функциональное назначение, их практическая пригодность к определенным действиям, которые допускают разнообразие форм и стилей отделки этих вещей.

Для каких же действий предназначались интересующие нас каменные изделия? Поскольку в каком-либо серьезном ритуале связанном с огнем, эти предметы принимать участие не могли, и практически все исследователи констатируют факт, что на рабочих поверхностях каменных столиков, блюдец, чашечек и плит что-то постоянно растирали, подробнее рассмотрим поставленный выше вопрос именно в этом аспекте функционального назначения данных вещей. Визуальный осмотр нескольких десятков каменных столиков, блюдец, плит и чашечек, происходящих из разных регионов Евразии привел меня к заключению о том, что практически на всех предметах имеются следы растирания непрочных органических и минеральных веществ, хотя степень сработанности рабочей поверхности терочников почти всегда различна. На наиболее долго использовавшихся предметах следы эти имеют, как правило, продольные углубления, пролегающие вдоль всей поверхности каменных терочников. Очень часто на поверхностях этих предметов имеются следы впитавшегося в поры песчаника жира, а также пятна разнообразных минеральных красителей. Все эти следы невольно напоминают слова Геродота, сохранившего в своем пестром описании быта и обычаев Скифии довольно оригинальный способ совершения косметического туалета у скифов.

Hdt. IV. 75. 3: αἱ δὲ γυναῖκες αὐτῶν ὕδαρ ἄσπερον κατασχοῦσι περὶ λίθον τρηχὺν τῆς κυπαρίσσου καὶ κέδρου καὶ λιβάνου ζύλου, κοπῆσειτα τε κατασχομενον гоито παχὺ ἐὼν καταπλάσσονται τὰν τὸ σῶμα καὶ τὸ πρόσωπον καὶ ἀμα μὲν εὐωδὴν σφέας ἀπο τούτου ἴσχει, ἀμα δὲ ἀπαιρεοῦσαι τῇ δευτέρῃ ἡμέρῃ τὴν καταπλαστὴν γίνονται καθαρὰ καὶ λαμπρὰ. (перевод и комментарии к этому пассажиру см.: Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 129; Corcella 1993: 89).

Поскольку мне уже приходилось достаточно подробно развивать доказательства в пользу функционального назначения каменных столиков, блюдец и плоских камней (Зуев 1989 б: 132-137) как терочников для приготовления косметики (которая и при жизни погребенных, и после их смерти могла, безусловно, иметь ритуальное назначение), то здесь я ограничусь лишь некоторыми общими замечаниями.

а) Слова Геродота о "шероховатых камнях" на которых скифянки **тирают** ароматную древесину очень хорошо подтверждается тем **том, что** в зоне Северного Причерноморья, где известно несколько **сятков** погребальных комплексов интересующего нас типа, **гречаются** только мелкие каменные блюда без ножек или же просто чаниковые **плиты** Единственный каменный столик на трех ножках был найден в Северном Причерноморье при раскопках архаического некрополя Ольвии (Зуев, Ильина - в печати). Этот факт, на мой взгляд, хорошо иллюстрирует отмеченный выше тезис о тесных контактах **населения** Южного Приуралья с жителями Ольвии, о чем наиболее подробно и удачно писал Б.Н.Граков (Граков 1947 б).

б) Интересный случай применения косметики в погребальном обряде скифов описала в свое время В.А.Ильинская: "На скуловых костях молодой женщины, погребенной в кургане № 15 у Старинской птицефабрики, были видны яркие следы розовой краски, свидетельствующие о том, что щеки умершей были натерты минеральной краской, очевидно, смешанной с жиром. Подобное явление наблюдалось в женских скифских могильниках неоднократно" (Ильинская 1968: 150).

в) Весьма точно процесс приготовления косметики, описанный Геродотом, был зафиксирован археологически в погребении кургана 2 могильника "Тара-Бутак". На большом каменном столике в момент открытия погребения был зафиксирован полустертый кусок древесины еловой породы, лежавший в окружении растертой и запекшейся (вероятно, от присутствия жира) древесной массы (Смирнов 1975: 39-42).

г) Рассматривая вопрос о назначении косметики, приготовленной на каменных терочниках, нелишне, думаю, привести один этнографический пример. В степных районах Нижней Волги засвидетельствован любопытный факт: местные жительницы, работая на полях, или выезжая в степь, делают себе маски на лицо, смешивая при их изготовлении растертый на камне мел с бараньим жиром. Такие маски предохраняют кожу от раздражения при воздействии на нее горячего солнца и степного ветра с песком и мелкой пылью. Этот пример на мой взгляд красноречиво свидетельствует о том, что не только желание быть "чистыми и блестящими", не только ритуальные аспекты применения косметики (изготовление посмертных масок), но и сама экология степной кочевой культуры обуславливала существование специальных туалетных наборов у скифского населения Евразии. Помещение таких наборов в могилу по смерти их владельца свидетельствует, на мой взгляд, лишь о том, что наряду с другими жизненно важными личными вещами, интересующие нас косметические наборы являлись предметами "первой необходимости" знатных особ у скифских кочевников, причем, **как показывают** антропологические наблюдения, не всегда их хозяевами **были** лица женского пола.

В заключении статьи я хочу еще раз подчеркнуть большое значение так называемых погребений "савроматских жриц" для изучения скифской археологической культуры в масштабах Евразийского пояса степей. Преодоление научного мифа, порожденного неверной интерпретацией погребального инвентаря, в состав которого входят каменные столики, блюда и плиты, открывает новые и очень интересные перспективы в деле изучения генезиса скифской культуры. В последнее время даже противники гипотезы об азиатском происхождении этой культуры соглашались с тем, что каменные блюда и плиты для приготовления косметики, наряду с бронзовыми дисковидными зеркалами с бортиком и ручками-петельками на оборотной стороне, проникают в архаическую скифскую культуру Северного Причерноморья из Азии (Погребова, Раевский 1992: 63-70). Сторонники же центральноазиатской гипотезы выделяют значительно больше компонентов раннескифского культурного комплекса, принесенных из азиатских просторов степей (Алексеев 1996). Проведенный мной анализ погребальной традиции, связанной с каменными предметами скифских туалетных наборов, доказывает, что не только отдельные вещи, но и каноничные ритуальные традиции, формирующие устойчивые инвентарные наборы в погребениях кочевнической знати, появляются в Предкавказье и Северном Причерноморье эпохи архаики в культуре кочевников, которых мы вслед за древними авторами называем именем скифов.

Литература

Алексеев А.Ю. Скифская хроника. Скифы в VII-IV вв до н.э.: историко-археологический очерк. СПб., Статкомитет, 1992.

Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии (VII-IV вв. до н.э.). Автореф. дисс. ...д.и.н. СПб, 1996.

Бернабей М., Бондиоли Л., Гуиди А. Социальная структура кочевников савроматского времени // Савроматская эпоха. М., Ин-т Археологии, 1994. - (Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Вып. I).

Бессонова С.С. Об элементах скифского обряда в архаическом некрополе Ольвии // Проблемы археологии Северного Причерноморья (к 100-летию основания Херсонского музея). Херсон, 1991.

Вишневская О.А., Итина М.А. Ранние саки Приаралья // Проблемы скифо-сарматской археологии. М., Наука, 1971 - (Материалы и исследования по археологии СССР. №177).

Граков Б.Н. Γυναικοκρατοῦμενοι (пережитки матриархата у сарматов) // ВДИ. 1947а. № 3.

Граков Б.М. Чи мала Ольвія торговельні зносини з Поволжям і Приураллям в архаїчну і класичну епохи? // Археологія. Т. 1. К., Наукова Думка, 1947 б.

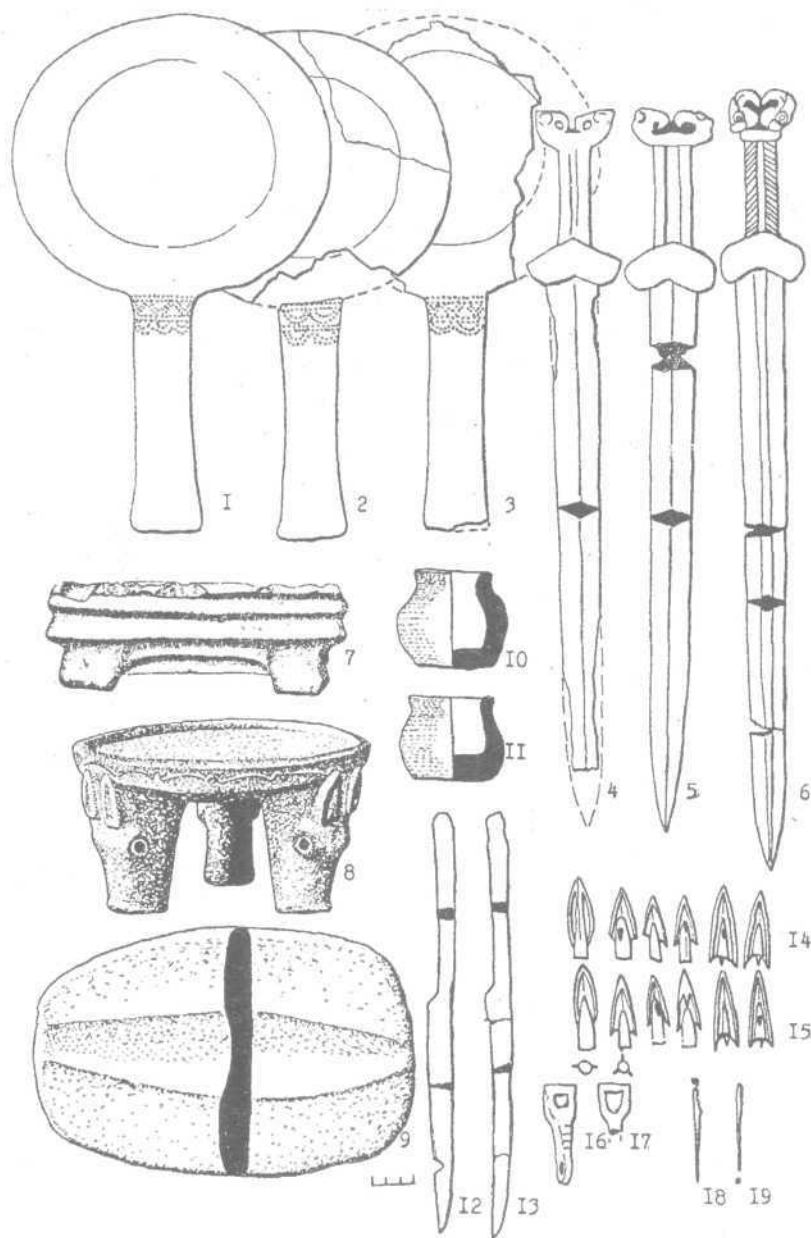
Граков Б.Н. Очередные задачи в изучении скифо-сарматского периода // КСИИМК. М.,-Л., Наука, 1950. Вып. XXXIV.

Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в "Истории" Геродота. М., Наука, 1982. - (Древнейшие источники по истории народов СССР).

- Зуев В.Ю. "Савроматские жрицы" Б.Н.Гракова и археология скифов // Проб науч турно-исторического чтения. Алма-Ата, 1989 а
- Зуев В.Ю. Ритуал очищения у скифов и массагетов в аспекте проблемы Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989 б.
- Зуев В.Ю. Курган 1888 г. у посёлка Черниговский // Проблемы хронологии и нодизации в археологии. Сборник статей молодых ученых. Л., ЛОИА, 1991. - (Археологические изыскания. Вып. 3).
- Зуев В.Ю., Ильина Ю.И. Скифский косметический столик из Ольвии // СГЭ. СПб., Эрмитаж, (в печати).
- Зуев В.Ю., Исмагилов Р.Б. Курганы скифского времени у деревни Гумарово в Южном Приуралье // Eurasia Antiqua. Berlin, 1997 (в печати).
- Ильинская В.А. Скифы днепровского лесостепного правобережья. Киев, Наукова думка, 1968.
- Ковалевская В.Б. Конь и всадник. М., Наука, 1977.
- Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М., Сов. энцикл., 1991.
- Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Вып. III. М., Тип. Попова, 1887.
- Ростовцев М.И. [Рец. на кн.:] E.H.Minns, Scythians and Greeks. A survey of ancient history and archaeology on the North coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus. Cambridge, 1913. XL. 720 p. 351 abb. 9 maps and IX pl // ЖМНП. 1913. Октябрь-ноябрь. Отд. II.
- Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и Древний Восток. К истории становления скифской культуры. М., Наука, 1992.
- Полосьмак Н.В. Глиняные блюда саргатской культуры // Скифо-сибирский мир. Кемерово, 1984.
- Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. Изд. РАИМК, 1925.
- Смирнов К.Ф. Савроматы. М., Наука, 1964.
- Смирнов К.Ф. Сарматы на Илеке. М., Наука, 1975.
- Смирнов К.Ф. Савроматская культура // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., Наука, 1989. - (Археология СССР).
- Хазанов А.М. Материнский род у сарматов // ВДИ. 1970. № 3.
- Bokovenko N. Tomb of Saka Princes discovered in the Sayans, Siberia // New Archaeological Discoveries in Asiatic Russia and Central Asia. St-Petersburg, ИМК, 1994. - (Archaeological Studies. Issue 16).
- Corcella 1993: Erodoto. Le Storie. Vol. IV. Libro IV. La Scizia e la Libia. Intr. e comm. di Aldo Corcella. 1993.
- Grakov B.N. Monuments de la culture scythique entre la Volga et les monts Oural // ESA. T. III. Helsinki, 1928.
- Rau P. Die Graber der friihen Eisenzeit im Unteren Wolgagebiet. Studien zur Chronologie der skythischen Pfeilspitze. Pokrovsk, 1929. - (Zentralmuseum der ASRR der Wolgadeutschen. Mitteilungen. Jg. 4. 1929. Heft 1)
- Rostowzew M. Skythien und der Bosporus. Berlin, 1931.
- Tallgren A.M. Portable altars // ESA. T. XI. Helsinki, 1937.

Подписи к рисунку

Рисунок 1. Компоненты инвентаря из погребений с косметическими наборами. 1, 4, 7, 11, 13, 17, 19 - Гумарово, курган 3; 2, 5, 9, 10, 12, 15, 16, 18 - Сара, курган 7; 3, 6, 8, 14 - Черниговский курган 1888 года. 1-3 - бронза с ртутно-оловянистым покрытием; 4-6, 12, 13, 16, 18, 19 - железо; 7-9 - камень; 10, 11 - керамика; 14, 15, 17 - бронза.



ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС С КЕНОТАФОМ ИЗ ТУВЫ (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников)

В 1996 году Центрально-Азиатская экспедиция Санкт-Петербургского филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия проводила спасательные раскопки на могильнике Догээ-Баары 2 в Туве. В числе прочих объектов был исследован курган 15, содержащий не потревоженное грабителями захоронение. Материалы этого комплекса и их предварительный анализ - тема предлагаемой краткой публикации.

Курган 15 - самый северный в цепочке из пяти сооружений, выпянутой по оси ССЗ - ЮЮВ. К моменту раскопок наземное сооружение памятника было сильно повреждено распашкой. После удаления пахотного слоя и перемещенных камней были расчищены остатки надмогильной конструкции из обломков скальных пород и плит песчаника. Сооружение представляло собой округлую в плане выкладку из плит, уложенных в несколько слоев. В центре и в СВ части камни просели в могильную яму, однако местами вымостка сохранилась, что говорит о сооружении ее уже после засыпки ямы. Могильная яма была засыпана, очевидно, выкинутым из нее же грунтом, так как валик выброса на площади кургана практически не зафиксирован. Вероятно, вокруг цилиндрического надмогильного сооружения была ограда из камней, частично сохранившаяся в своей северо-западной части.

Прямоугольная могильная яма 3,30 x 3,80 м, ориентированная углами по странам света, имела однородное заполнение из перемешанного материкового суглинка, в котором был зафиксирован спускающийся от южного угла наклонный ход, забутованный плитами. Среди плит забутовки на глубине 1,5 м от погребенной почвы найдены кости черепа и локтевая младенца.

На глубине 2,20 м расчищено перекрытие погребальной камеры (Рис. 1а), состоящее из девяти бревен, заклиненных между верхними венцами ЮЗ и СВ стен сруба. Десятое бревно, меньшее в диаметре, лежало сверху на стыке четвертого и пятого бревен, почти по Центральной оси могилы. Почти вся ЮЗ половина перекрытия была продавлена внутрь камеры и зафиксирована в процессе разборки ее заполнения.

Между стенками ямы и срубом на уровне перекрытия в древности несомненно производились какие-то ритуальные действия погребально-поминального характера. Здесь найдены отдельные кости мелкого Рогатого скота, расположение которых тяготеет к углам погребальной камеры. Так, у южного угла найдены ребра и позвонки, у западного - нижняя челюсть, у северного - ребра и у восточного - лопатка. В Ю и З

углах ямы зафиксированы остатки тонких жердей, а у СЗ стенки наклонно лежало толстое короткое бревно с вырубленной в верхней части проушиной. Возможно, оно стояло по центральной оси погребения. Не случайны, также, мелкие темные камни (иногда со следами копоти), лежавшие кучками или по одному в разных местах вокруг перекрытия.

На дне ямы, на глубине 3,20 м от уровня погребенной почвы, расчищен четырехвенцовый квадратный сруб, сложенный из трехметровых бревен в лапу с остатком. Бревна обтесаны с четырех сторон (не обработаны только выступающие концы), за исключением двух нижних венцов СЗ и ЮВ стенок, где в толстых круглых бревнах сделаны специальные вырубы-ступеньки для опоры досок пола. Брусья 0,2 - 0,3 м толщиной, не смотря на деформацию, достаточно хорошей сохранности и позволяют реконструировать первоначальную высоту погребальной камеры. От пола до потолка она составляла не меньше 1 м. Пол сложен из девяти досок, хорошо обработанных с внешней стороны, уложенных параллельно перекрытию по оси СЗ - ЮВ. На уровне второго снизу венца СЗ стены, вдоль нее прослежена дополнительная доска, закрепленная в угловых пазах при помощи раздваивающихся приостренных концов. Видимо, остатки такой же облицовочной доски зафиксированы вдоль ЮВ стены.

На полу расчищен кенотаф и погребение двух человек (Рис. 16). В ЮЗ половине камеры на левом боку головой на СЗ лежал скелет пожилого человека (вероятно мужчины). Ноги его согнуты в коленях, руки вытянуты перед грудью, череп, лежавший на каменной плитке-"подушке", завалился вниз лицевой частью. У него в ногах, вдоль ЮВ стенки - скелет подростка, лежавшего в аналогичной позе, но головой на юг. Под головой - небольшая плитка. Черепа обоих погребенных имеют круглые отверстия, вероятно, от удара чеканом.

В могиле найден погребальный инвентарь, из которого только часть может быть соотнесена с захороненными людьми. За черепом взрослого погребенного на плитке лежали фрагменты двух железных булавок с шаровидными навершиями, одно из которых обтянуто золотой фольгой. На острие одной из них была надета стеклянная бусина. Около левого бедра найден бронзовый нож с кольцевым навершием выделенной рукояти, остатки деревянной основы ножен и фрагменты небольшой костяной обоймы. Рядом лежало бронзовое зеркало с боковой зооморфной рукоятью в матерчатом чехле и большая цилиндрическая бусина из хризопраза. Под тазом найден оселок из красного песчаника и бронзовая поясная обойма с геометрическим орнаментом (Рис.5). За камнем-"подушкой" в углу сруба стояли два деревянных сосуда - округлая чаша с небольшой боковой рукоятью и овальное плоское блюдо. В обоих - заполнение из желтой сыпучей органики - остатки жертвенной пищи. Рядом с ними лежала небольшая круглая костяная обойма. Фрагменты еще одного сосуда с аналогичным

■ пнением зафиксированы под ЮЗ стеной в головах у подростка. же найдены хвостовые позвонки мелкого животного (ягненка?).

В центре погребальной камеры располагался кенотаф. По центральной оси могилы были последовательно уложены каменная "подушка", золотая серьга с цепочкой и подвесками из сердоликовой и азовых бус, обтянутая золотой фольгой бронзовая гривна и пояс с подвешенным к нему оружием. Набор оружия включал массивный боевой бронзовый чекан, насаженный на рукоять, окрашенную красной краской, длиной 75 см, с орнаментированным втоком на конце. Он был подвешен к поясу при помощи шерстяного тканого ремня с застегивкой в виде бронзовой ворворки. На портупее, украшенной клыкком кабана, бронзовыми и железными обоймами располагались бронзовый кинжал и нож в общих кожаных ножнах с деревянной основой и бронзовыми пуговицами (Рис.3). Все вещи размещены на полу так, как они лежали бы, будучи надетыми на погребенного.

Между двумя "подушками" под СЗ стеной найден каменный сосуд, сделанный из плоской круглой гальки (Рис.2 - 2). Ближе к северному углу был установлен бронзовый котел-курильница с кольцевыми ручками по бокам (Рис.2 - 1). В северном углу сруба лежала грудина барана. На облицовочной доске СЗ стены при помощи бронзового крюка был закреплен пояс, к которому были подвешены деревянный ковш и колчан с двадцатью стрелами (Рис. 4). Впоследствии пояс упал (при этом крюк остался *in situ* на доске) и кожа сохранилась лишь в соприкосновении с массивными бронзовыми предметами. Часть кожаного ремня, продетого в отверстие рукояти деревянной чаши и железная ворворка от портупейной разводки лежали рядом с бронзовой курильницей, еще одна часть с трапецевидной разводной портупейной обоймой - за каменной "подушкой" кенотафа. Остатки кожаного колчана с деревянной планкой-основой зафиксированы за каменным сосудом. В колчане лежали остатки стрел с 18 бронзовыми черешковыми трехлопастными наконечниками и - в отдельном кармане - две цельнодеревянные стрелы. В западном углу погребальной камеры найдено еще одно бронзовое зеркало с петлей на обороте боковой орнаментированной рукояти (Рис. 2 - 3). Рядом с ним сохранились остатки футляра из органического материала и несколько позвонков мелкого рогатого скота.

С внешней стороны СВ стены сруба было положено хорошо обработанное бревно с приостренным концом и уплощенной частью от середины к СЗ концу.

Прежде чем перейти к анализу погребального и материального комплекса кургана 15 необходимо отметить, что в целом он стоит в одном ряду с другими памятниками скифского времени, исследованными на могильнике Догээ-Баары. Хронология и последовательность формирования могильника еще уточняется, но уже сейчас можно сказать, что его дата не выходит за пределы VI - V вв до

н.э. Публикуемый памятник - единственное непо потревоженное захоронение из исследованных здесь и материалы этого комплекса во многом дополняют и корректируют прежние наблюдения.

Особенности устройства надмогильного сооружения над насыпанной к моменту его постройки ямой позволяют предположить единовременное формирование комплекса. Неясным остается наличие наклонного хода в заполнении ямы. Возможно, это следы попытки ограбления, однако более вероятно связать его с найденными I отдельными костями младенца.

Главной особенностью этого погребения является кенотаф, занимающий центральное место в срубе. Все остальные формирующие погребальный комплекс элементы, включая захороненных рядом людей, занимают подчиненное ему положение, располагаясь справа, слева и снизу от центральной оси погребальной камеры. Само символическое захоронение образовано набором вещей, имеющих, несомненно, сакральное значение. Выложенные последовательно серьга, гривна и боевой пояс с оружием по сути воспроизводят схему изображения этих атрибутов на оленных камнях. Во всяком случае, можно утверждать концептуальное единство этих явлений.

Случай подвешивания пояса с колчаном на стену погребальной камеры над головой погребенных не уникален, хотя и прослежен достоверно только в могильнике Догээ-Баары. При этом показательно, что в одной цепочке памятников, куда входит и курган J 5, во всех трех исследованных объектах зафиксирован этот обрядовый элемент. Возможно, погребенные в этой части могильника имели какой-то особый статус в древнем социуме, что отмечалось в погребальном обряде особым ритуалом подвешивания пояса с колчаном. На широкое распространение этого ритуала среди ранних кочевников Евразии и в том числе собственно скифов указывает мотив подвешенного колчана или горита на парадных скифских предметах (пектораль из Толстой могилы, парные бляхи из Сибирской коллекции Петра I, каменный рельеф из Трехбратнего кургана). Этот сюжет рассмотрен автором в специальной работе (Чугунов 1996), здесь же необходимо отметить впервые достоверно зафиксированную подвешенную к поясу деревянную чашу. Параллель такому обычаю можно найти в скифском логосе Геродота: "скифы носят чаши на поясе" в память о золотой чаше, подвешенной на конце застежки пояса своего предка Геракла (Herod., IV,10).

Примечательной находкой в погребении является бронзовая курильница с кольцевыми ручками, стоящая под СЗ стеной в одном ряду с каменными плитками-"подушками". В Туве это четвертая находка котелка такого типа в уюско-саглыинском комплексе. Наиболее близкий по размерам, но с меньшим диаметром ручек, котел был найден в сильно ограбленном кургане могильника Ховужук в Центральной Туве (Маннай-оол 1970: 42, рис.5). Еще два, сходные по пропорциям, но

их размеров происходят из могильников Аймырлыг (Степная доса... 1992: табл. 74) и Кош-Пейі (Семенов 1994: 192). На территории по нусинской котловины такая же курильница найдена в богатом плексе Новоселовского кургана (Курочкин 1993: 27, рис.48). Отметим, что два последних памятника несомненно относятся к числу тижных захоронений и содержали большое количество украшений золота. Необходимо упомянуть курильницу из Второго Пазырыкского кургана, отличающуюся от перечисленных наличием конического поддона (Руденко 1953: табл. XXIV, 2). На более отдаленных территориях Скифо-сибирского мира типологически сходные котелки известны на Памире (Литвинский 1972: 44 - 49), в Казахстане (Спаская 1956: табл. 1), в Поволжье (Смирнов 1964: рис. 70). Учитывая количественное соотношение находок можно согласиться с Г.Н. Курочкиным (1993: 28), предполагавшем Саяно-Алтайское происхождение котлов такого типа. Что касается назначения и причин помещения котелков в погребальный комплекс, то ответ на этот вопрос дает пазырыкская курильница. Д.Г. Савинов, рассматривая погребальный инвентарь из Больших курганов Алтая, пришел к выводу, что большинство предметов, найденных в свободной от погребения части камеры не принадлежали умершему, а были использованы в ритуальных обрядах "проводов" покойного (Савинов 1995: 7, 8). Отметим, что курильница из Догээ-Баары тоже стояла в свободной части сруба. Не исключено, что так же как и во Втором Пазырыкском кургане, здесь производились обряды общения с умершими предками, сопровождаемые воскурениями. Неоднократные ритуальные действия, совершавшиеся в курганах и погребальных камерах после похорон, отмечались исследователями (Савинов 1992: 109; Курочкин 1993а: 27-31). На могильнике Догээ-Баары археологически прослежено длительное существование памятника в качестве погребально-поминального комплекса (Чугунов 1994, 1995). То, что курильницы обнаружены не в каждом непотревоженном комплексе, говорит о специфике именно этого захоронения. Возможно, она связана с устройством кенотафа и его Центральным местом в погребальном обряде рассматриваемого кургана.

Каменный жертвенник простейшей формы, обнаруженный в могиле, по своей семантической нагрузке сопоставим с рассмотренной выше курильницей, хотя возможно и иное назначение этого артефакта. В погребальных памятниках скифского времени Саяно-Алтайского Региона эта категория предметов встречается редко. Сосуды из камня найдены всего в двух комплексах: в кургане 2 могильника на р. Теплой (Vokovenko 1994: fig. 3, 2) и в кургане, раскопанном экспедицией Эрмитажа в Уюкской котловине Тувы (Марсадолов 1991: 107, 108). В то же время, жертвенники из камня различных форм - от самых простейших до каменных столиков на ножках - распространены в памятниках тасмолинской культуры Казахстана (Кадырбаев 1966: 391, 392) и у

савроматов Поволжья и Южного Приуралья (Смирнов, Петренко 1963: табл.20, 30).

В западном углу сруба найдено бронзовое зеркало. Подобное расположение этого ритуального предмета не редкость в уюкско-саглыньских комплексах Тувы. Зеркало, не относясь к сопроводительному инвентарю кого-либо из погребенных, являлось в данном случае атрибутом всего комплекса и, вероятно, использовалось в заупокойных ритуалах во время и после похорон. Яркий пример такого использования зеркала дал комплекс кургана 10 этого же могильника, где оно зафиксировано *in situ* на верхнем бревне сруба над головой центрального погребенного.

К категории ритуальных дополнений погребального комплекса можно отнести обработанный столб, лежавший за СВ стеной сруба, а также короткое бревно с вырубленной проушиной, зафиксированное над перекрытием у СЗ стенки ямы. Деревянные столбы, вертикально стоявшие рядом с перекрытием погребальной камеры уже фиксировались на могильнике Догээ-Баары (Чугунов 1994, 1995). Этот обычай, зародившийся в степной зоне Евразии еще в эпоху бронзы (Бобров 1992: 55, 56), в последующую эпоху сохраняется и смыкается с традицией оленных камней, одной из функций которых являлась коммуникативная связь с предками и, следовательно, участие в погребально-поминальном ритуале (Савинов 1994: 156, 157). Не исключено, что найденные столбы могли быть использованы для подвешивания на них атрибутов кенотафа и, после завершения обряда, захоронены в яме. Для поздних памятников скифской эпохи каменные стелы и вертикальные столбы на перекрытиях срубов зафиксированы на могильнике Суглуг-Хем (Семенов, Килуновская, Чугунов 1995: 27).

Серия мелких темных камней, найденная на уровне перекрытия, несомненно была принесена специально для каких-то ритуалов. Такие же камни были зафиксированы в кургане 20 этого же могильника, где они лежали компактной кучкой у подножия упавшего на перекрытие деревянного столба. В связи с этим можно процитировать приведенный В.В.Латышевым рассказ греческого историка III века до н.э. Филарха о том, что "скифы перед отходом ко сну берут колчан и, если провели данный день беспечально, опускают в колчан белый камешек, если неудачно - черный. При кончине [каждого лица] выносили колчаны и считали камешки: если белых оказывалось больше, то покойника прославляли как счастливец. Отсюда и произошла пословица, что наш добрый день [выходит] из колчана" (Латышев 1993: 210). Интересно, что в могиле найдены только темные камни, более того, некоторые из них были специально закопчены. Отметим и следующую из античного отрывка возможную связь их с подвешенным в погребальной камере колчаном.

Набор сопроводительного инвентаря, захороненный с взрослым погребенным - зеркало и небольшой нож в ножнах - характерен как для

ских, так и для мужских погребений. Однако, наличие подвешенного ПОЯСУ оселка - типично мужского атрибута, при отсутствии тельного набора оружия показывает двойственный характер инвентаря. Возможно, что эта двойственность является результатом подчиненного характера захоронения по отношению к эпитафийному, моделирующему воинское погребение. Это, а также то, что и зрелый и подросток были убиты, позволяет предположить в этом комплексе возможность сопроводительных человеческих жертв, известных по античным описаниям скифского погребального обряда.

Таким образом, исследованный памятник, не выбиваясь из контекста региональных культурных особенностей, обнаруживает некоторые параллели в описаниях собственно скифских обычаев. Сделанные наблюдения еще раз демонстрируют общность и взаимосвязанность скифо-сибирского мира. В то же время, на основании сопоставления отдельных элементов обряда нельзя делать выводов о прямых контактах двух, по сути, крайних территорий Великого пояса степей. Не исключено, что прослеженные в Туве элементы погребальной обрядности, существовали и в других регионах, но в силу специфики материала (деревянные чаши), отсутствия археологически прослеживаемых следов (способ убийства жертвы) или иных причин они остаются не зафиксированными.

Литература

Бобров В.В. К проблеме вертикально установленных объектов в погребениях эпохи бронзы Сибири и Казахстана // Северная Евразия от древности до средневековья. СПб., 1992.

Bokovenko N.A. Tomb of Saka Princes discovered in the Sayans, Siberia // New archaeological discoveries in Asiatic Russia and Central Asia. SPb., 1994.

Кадырбаев М.К. Памятники тасмолинской культуры. // Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.

Курочкин Г.Н. Богатые курганы скифской знати на юге Сибири. СПб., 1993.

Курочкин Г.Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана. ПАВ 6. СПб., 1993а.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Т.2. СПб., 1992.

Литвинский Б.А. Древние кочевники "крыши мира". М., 1972.

Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время (Уюкская культура). М., 1970.

Марсадолов Л.С. Курган VI в до н.э. у пос. Аржан в Туве. // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. Тез. конф. Барнаул, 1991.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л.,

Савинов Д.Г. Реконструкция погребального комплекса кургана Аржан, его компоненты и аналогии. // Северная Евразия от древности до средневековья. СПб.,

Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994.

Савинов Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер больших пазырыкских курганов. // Сакральное в культуре. СПб., 1995.

Семенов В.А. Хронология курганов знати могильника Кош-Пей 1 в Уюкской котловине в Туве. // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994.

Семенов В.А., Килуновская М.Е., Чугунов К.В. Археологические исследования на правобережье Улуг-Хема. // Южная Сибирь в древности. СПб., 1995.

Смирнов К.Ф., Петренко В.Г. Савроматы Поволжья и Южного Приуралья САИ, вып. Д 1-9. М., 1963.

Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964.

Спаская Е.Ю. Медные котлы ранних кочевников Казахстана и Киргизии. Ученые записки Алма-Атинского пединститута. Т.ХІ (1), Алма-Ата, 1956.

Степная полоса азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.

Чугунов К.В. Исследование погребально-поминального комплекса на могильном поле Догээ-Баары в Туве. // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994.

Чугунов К.В. К вопросу о дискретности погребальных комплексов. Курган: историко-культурные исследования и реконструкции. Тез. конф. СПб., 1995.

Чугунов К.В. Археологические параллели одному изобразительному мотиву в искусстве ранних кочевников Евразии. // Номадизм - прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Тез. конф. Улан-Удэ, 1996.

Подписи к рисункам

Рис. 1. Могильник Догээ-Баары 2, курган 15. а - план перекрыта погребальной камеры; б - план могилы.

Рис. 2. 1 - бронзовый котел-курильница; 2 - каменный сосуд; 3 - бронзовое зеркало из западного угла сруба.

Рис. 3. Атрибуты кенотафа: 1 - чекан, 2 - вток, 3 - ворворка с фрагменте] портупей, ножны с кинжалом и ножом, 5 - гривна, 6 - серьга с подвесками. 1, 2 - бронза, 3 - бронза, кожа и ткань, 4 - бронза, кожа и дерево, 5 - золото и бронза, 6 - золото, сердолик и паста.

Рис. 4. "Поясной" набор: 1 - ворворка, 2 - крюк, 3 - обоймы, 4 - фрагмент ремня, 5 - 10 - стрелы из колчана, 11 - фрагмент деревянной чаши. 1 - железо, 2, 5 - 8 - бронза, 3 - бронза и кожа, 4 - кожа, 9 - 11 - дерево и кожа.

Рис. 5. Сопроводительный инвентарь погребенного: 1 - нож, 2 - оселок, 3 - зеркало, 4 - обойма, 5 - бусина. 1,3,4 - бронза, 2 - песчаник, 5 - хризопраз.

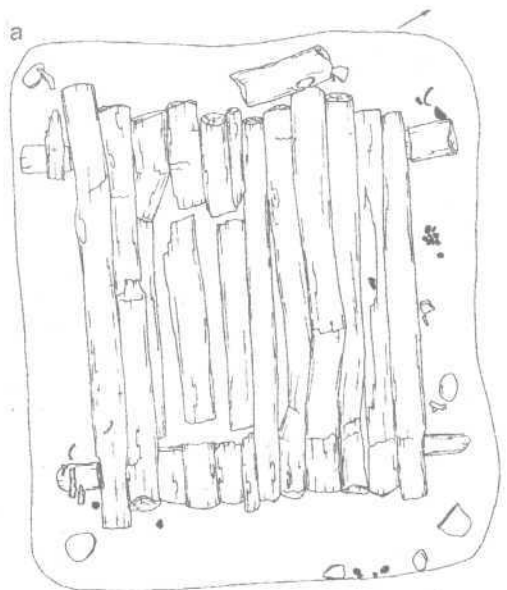


Рис. 1

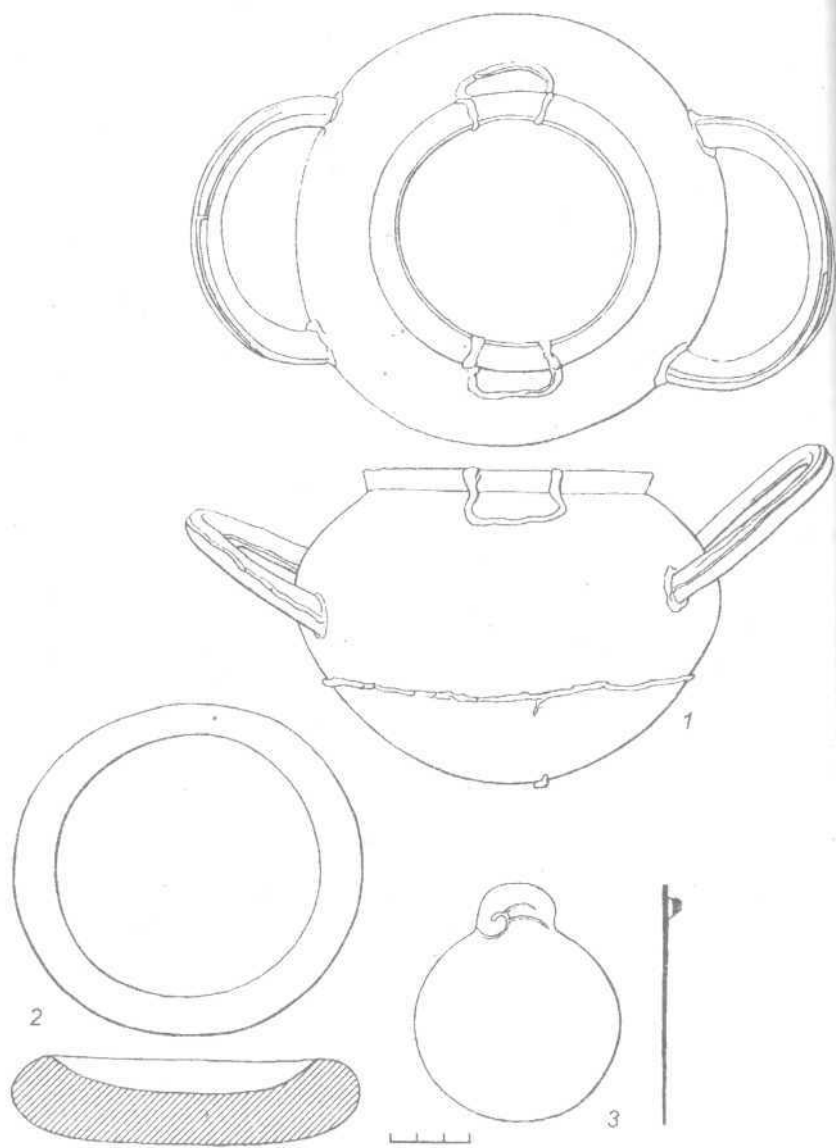


Рис. 2

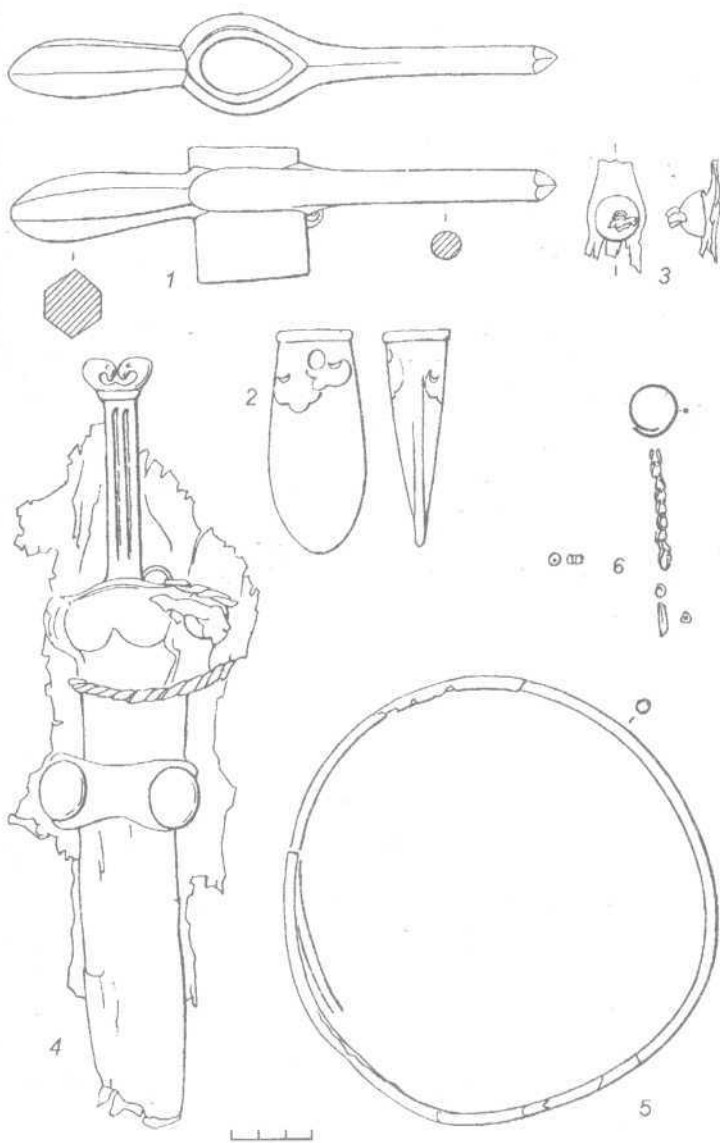


Рис. 3

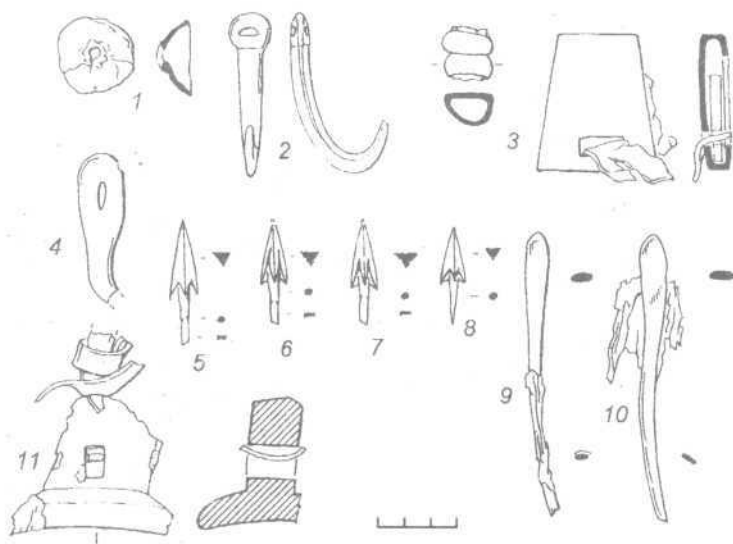


Рис. 4

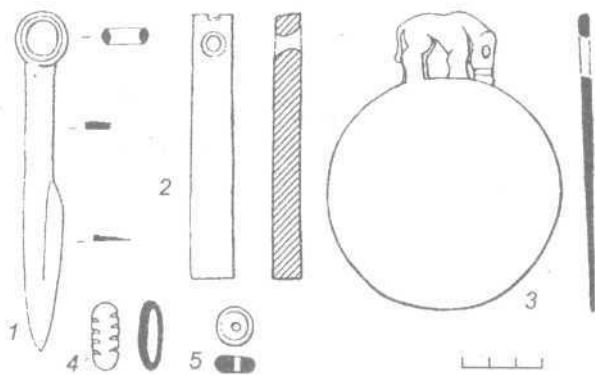


Рис. 5

СЛЕДЫ ОТПРАВЛЕНИЯ КУЛЬТОВ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКАХ САРГАТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В ходе анализа базы данных по погребениям саргатской культуры (45 могильников, 800 погребений) нами прослежены некоторые тенденции в распределении следов культовых действий, отражавшие ряд аспектов мировоззрения древнего населения Западной Сибири в раннем железном веке.

В список признаков входили остатки ритуальных действий у могилы: наличие угля, золы, прокалов, подсыпки мелом, камней, костей животных, битых черепков, целых сосудов, вещей, оставленных для умерших; а также аналогичных следов во рву и за пределами насыпи. Кроме того анализировались собственно культовые предметы в составе погребального инвентаря. Рассматривались такие признаки как наличие курильницы, глиняного блюда, жертвенника (в виде столика или каменной плиты), раковин, кусков мела, обработанных камней.

При анализе базы данных на информативность оказалось, что связи между наличием предметов культа и другими признаками слабые, этот признак по однородности также относится к частным, а вариации его являются единичными. Из всех учтенных погребений предметы культа имеются только в 9,5% выборки, среди них преобладают курильницы - 34,2%, жертвенники - 23,68%, камни - 10,53%, блюда и мел - по 6,58%.

Погребальный культ. Ярко проявляется в наличии следов тризны у могил и поминальных обрядов во рвах и у края насыпи в виде кострищ, скоплений костей животных, битой посуды и вещей; эти категории погребального обряда являются общекультурными и устойчивыми для всех этапов развития. Считать следы заупокойных трапез близ могил остатками тризны позволяет сочетание их с кострищами, следами застилки берестой прилегающего пространства, вероятно, связанными с обрядом огненного очищения околomoгильного пространства, принадлежность костей животных в погребении и около него одному и тому же виду. Этот вывод подтверждается и большой силой связи между наличием следов ритуала в засыпке могилы и наличием следов трапезы и кострища у могилы. Среди доминирующих признаков ритуальных действий преобладает наличие костей животных.

Поминальные обряды, очевидно, были многократными, их размах зависел от социального статуса захороненных. В виде остатков трапез они фиксируются для всех категорий умерших, включая детей, а в виде частей или целых туш животных, скопления сосудов и вещей, не вошедших в погребальный инвентарь – для взрослых. Для лиц высокого социального ранга отмечено многократное посещение кургана, возжигание ритуальных кольцевых костров спустя равные временные

промежутки (3-4 года), например, как это прослежено в кургане могильника Н.Ингал 1.

Отсутствует корреляция между наличием культовых предметов при умершем и следами ритуальных действий у могил и рвов. Следовательно, эти признаки указывают на разное содержание действий при помещении инвентаря у могил и за оградой кургана.

Культ предков-вождей. Проявляется в строительстве грандиозных курганов-усыпальниц для знати, преобладании мужских и часто парных захоронении мужчин с богатыми наборами вооружения в центральной кмере. С ним связаны обряды жертвоприношения лошади (ашвамедха) у жертвенного столпа (Савиново, Н.Ингал 1, Богдановка, Карташово и др.) или края могилы, а также сравнительно редкие жертвоприношения людей (Исаковка, Савиново, Рафайлово).

Лица, связанные с отправлением культов. При сравнении размещения культовых предметов в могилах по полу и возрасту выявлено отсутствие четкой половозрастной градации в группе взрослых: из всех погребений с предметами культа 26,32% составляют мужские, 52,63% - женские, 6,58% - детские, а 14,47% - пол не определен. Видимо, отправление культов было социальной функцией личности и могло определяться способностями или наследованием (детские).

Разнообразный ассортимент сакральных предметов отражает разное содержание культов, судя по корреляции их разновидностей с полом погребенных. Жертвенники и блюда характерны для погребений женщин (50,04), причем как правило, они находятся в разных погребениях, что может указывать на различную материальную реализацию одной функции этих предметов. Курильницы и мел встречаются как в женских, так и в мужских, хотя в последних реже (26,9%). Возможно поэтому предположить не только чисто ритуальную, но и бытовую роль курильниц - как приспособления для очищения воздуха, воскурения благовонных и наркотических снадобий. Камни - преимущественно мужской предмет (62,5%).

Популярное мнение о культовой роли зеркал в культурах раннего железного века, не подтверждается для саргатской культуры. Хотя их крайне мало в инвентаре (3,5% всех погребений), но редкость объясняется отчасти ограблением, отчасти их высокой ценностью. Лишь 13,16% саргатских погребений с культовыми предметами имеют зеркала. Подавляющее большинство зеркал найдено в туалетных наборах-сумочках или в сочетании с бижутерией и другими предметами роскоши. Очевидно, что они были предметами быта, как и в Средней Азии, откуда они поступали.

Можно предполагать осуществление какой-то части ритуалов, возможно, домашних молений о благополучии семьи и скота, женщинами. Взаимовстречаемость предметов культа, вооружения и орудий труда как в женских, так и в мужских погребениях свидетельствует о совмещении культовой деятельности с воинской и

Истинно-бытовой в практике одних и тех же людей. Таким образом, говорить о специализации отправления культов и сосредоточении отправления ими одной категорией лиц - "жрецами" или "жрицами" по материалам саргатской культуры нет оснований.

Отсутствие хронологической динамики в распределении предметов и следов ритуальных действий указывает на традиционность и стабильность основ мировоззрения саргатцев. В качестве локальных различий можно отметить некоторую концентрацию погребений с глиняными блюдами в Барабе, а с камнями и мелом - в Притоболье.

Работа выполнена в рамках реализации проекта РГНФ № 96-01-00456.

Г.С. Джумабеков

О САКРАЛЬНОЙ ФУНКЦИИ КОТЛОВ ИЗ СЕМИРЕЧЕНСКИХ "КЛАДОВ"

В Семиречье более чем за 100 последних лет найдено несколько десятков металлоемких предметов: котлов, курильниц, жертвенных столиков. Они найдены были "при случайных обстоятельствах", что привело к закреплению за ними термина "клад". Исследованию "кладов" посвятил ряд страниц своей монографии А.К.Акишев (Акишев 1984). Он рассматривал предметы "кладов" как "культовые бронзы саков", опираясь на их форму и декор. Котлам Евразии посвятил свои исследования Н.А.Боковенко, разработавший их типологию (Боковенко 1977, 1981, 1991).

Материал, накопленный автором в ходе обследования мест находок, свидетельствует об обусловленности локализации находок культовых бронз в Заилийском Алатау ландшафтными особенностями местности и некоторыми иными обстоятельствами.

Наиболее частыми в серии Семиреченских находок являются металлические (обычно медные) котлы. Рассматривая котел как ритуальный символ, будем иметь в виду, что котел представляет определенную категорию вещей - посуду. Сосуд объединяет в себе комплекс характеристик: форму, материал, цвет, декоративное оформление и т.д. Их определенное сочетание может свидетельствовать о том, использовался ли он в качестве утилитарного предмета или Ритуального символа (Топорков 1989).

Прежде всего, котел как любой сосуд является емкостью, вместившим какого-то продукта. Однако, среди котлов Евразийских степей выделяется группа котелков небольших размеров, которые использовались для возжигания трав (Руденко 1953; Мандельштам 1983). И в Семиреченской коллекции представлены котлы малых размеров -

это курильницы. Некоторые из котелков малых размеров снабжен носиком-сливом, что однозначно свидетельствует о хранении в жидких продуктах. Но основную часть коллекции составляют довольно крупные сосуды, высота и диаметр которых достигает полуметра, предназначенные для приготовления какого-то напитка, мяса и т.д.

Стенки сосуда, окружавшие и заключающие в себе нечто уподоблялись стенам жилища, границам территории. Исследователи отмечают изоморфизм жилища и сосуда, пространства и сосуда (Антонова 1986). Логично из этой предпосылки вытекает заключение о том, что сосуд: - может соотноситься с тремя сферами Космоса по вертикали и 2-4-8 сторонами или кругом по горизонтали; - иметь границы, отделяющие внутреннее и внешнее, "свое" и "чужое".

По мнению исследователей, вертикальная структура Мироздания спровоцирована на культовые предметы. В таком случае, коническая ножка курильницы символизирует собой Мировую гору (Акишев 1984). Поддоны котлов копируют поддоны курильниц, передающих образ горы. Семантически, вероятно, емкость котла равнозначна чаше курильницы. Различие в оформлении котла и курильницы состоит, в частности, в том, сосуд какой формы прикреплен к ножке. Котел в этом случае выступает эквивалентом Мирового дерева и т.п. Продукты, помещаемые в глубоком, полусферическом или сфероидном котле на подставке, приобретали особое значение. Подобно живительной влаге горных рек из сосуда-котла изливалась благодать и, вероятно, статус содержимого его был иной, более высокий, чем статус содержимого бытовых, в частности, керамических, сосудов. Следовательно, приобщение к напитку или пище, приготовленной в таком котле, совершалось в каких-то особых случаях.

Стенки сосуда как границы пространства выполняли, вероятно, оградительную, охранную, защитную функцию. Стенки котлов из Семиречья в большинстве случаев декорированы. Котлы орнаментированы 1-3 рельефно выступающими "веревочками" по наиболее широкой части тулова. Редко в верхней части под венчиком расположены полуовалы или зигзаги. Ручки, петли и ножки обычно украшены "овами". Кроме того ножки котлов зооморфны. Таким образом, все части котла своеобразно декорированы. Принято считать, что "те зоны, которые в наибольшей степени орнаментировались, были не только эстетически, но и в первую очередь семантически, наиболее отмеченными" (Антонова 1986). Таковыми можно считать и тулово, и ножки, и ручки котлов.

Количество "веревочек", украшающих тулова котлов, в абсолютном большинстве составляет три (часто это котлы на трех ножках). Семантическая связь числа три с ритуальной практикой хорошо известна; "Веревочка" же на стенке, которая отделяет внутреннее пространство сосуда, имеет вполне определенное значение. Едва ли три веревочки, часто с четко обозначенными "узелками", свидетельствуют о

что котлы таким способом обвязывались при транспортировке: 1. Тяжелые металлические котлы, выявленные комплексами от 1 до 10 шпук, обычно рядом с могильниками или стационарными поселениями, являются остатками святилищ, а не сезонных стоянок. 2. При любом способе перевозки котлов - на волокушах, повозках, на спине животного невозможно было ограничиться обвязыванием наиболее широкой части тулова без привлечения с этой целью ножек, ручек или петель. Отсюда, обвязывание, ограждение чего-либо связано с идеей защиты. Близкое значение имеют операции с нитью, поясами как восстановление границы между "своим" и "чужим", а узелка - как оберега (Байбурин 1993). Тройное обвязывание веревкой по наибольшему диаметру является, несомненно, тройной защитой содержимого, отделением, ограничением.

В этом отношении интересен котел с изображением зебувидных быков на тулове и вереницы кошачьих хищников по венчику (Дом отдыха Совета Министров, Алматы). С образом быка у многих древних народов связываются космогонические представления. Он выступает как жертвенное животное, связанное с Космическим началом. Не повторяя известные разработки этого образа, отметим, что расположение изображения быка на стенках котла, олицетворяющего тело животного или символизирующего замкнутое пространство, могло иметь несколько значений: 1. Либо бычки выполняли функцию индикаторов границы или ее охраны, подобно зебувидным бычкам на бортике курильницы из г. Алматы; 2. Либо подчеркивали связь сосуда именно с этим животным: назначение котла для приготовления жертвенного быка. Заметим, что фигуры быков на стенке котла противопоставлены друг другу, противостоят они и барсам - охранникам в их организованном, гармоничном движении. В таком случае, "неорганизованная" масса быков есть символ "хаоса", путем ритуального действия (жертвоприношения) она должна быть преобразована в гармонию мира.

Мы не знаем, изображен ли здесь обычный одомашненный бык, который входит в состав жертвенной тетрады в индоевропейской традиции (человек-лошадь-корова-овца; вариант: человек-лошадь-бык-баран-козел), или дикий бык, относящийся к священным животным "мира богов" (Иванов 1974, 1979, 1986). Скорее всего здесь помещен обобщенный образ быка. В любом случае, животное, связанное с сотворением Космоса, с миром Богов, превращает сосуд в посредника между мирами. В семантическом плане структура котла совмещена с его декоративным оформлением.

Кошачьи хищники, фигурки которых были расположены по краю сосуда, в древневосточных традициях выполняли функцию защиты пространства (Акишев 1984). Это хорошо прослеживается на примере курильниц и жертвенных столов. Согласно представлениям, зафиксированным этнографами, "внутренность пустой посуды

уподобляется внешнему миру, а ее устье - это вход в иной, опасный мир (Байбурин 1993).

Соотношение внутренних-внешний обращает к универсальной бинарной модели мира архаичных обществ. В числе признаков двоичной символической классификации есть такие, как сырое-вареное соответствующие парным рядам: животное-человек, смерть-жизнь и т.д. (Аллик, Лаагус 1974). В процессе приготовления пищи, когда под воздействием огня-медиатора сырое превращается в вареное или готовый к употреблению напиток, "чужое" пространство преобразовывается в "свое". Возможно, его и охраняли хищники расположенные по краю котла. Таким образом, и в этом случае котел выполнял функцию медиатора. Эта функция дублируется, очевидно, тем, что упоминаемые хищники - барсы, обитатели высокогорной зоны маркируют "небесную" сферу предмета.

Другой зоной котла, выделенной особым образом, являются тазы и ножки. Так как они представлены в виде конечностей животных, то самотулово котла олицетворяло туловище животного.

Об определенной семантической нагрузке этой категории сосудов может быть, свидетельствует преобладающее местонахождение их в низкогорьях и в верхней части равнины, т.е. в промежуточной срединной зоне между высокогорьем и равниной.

Если предположить приготовление в котлах жертвенной пищи и напитков, которые полностью или частично предназначались для представителей "иного" мира (богов, предков), котел выступал в качестве предмета, посредством которого продукты становились пригодными для выполнения этого предназначения. При этом жертвенная пища являлась своего рода гарантом будущего благополучия. Котел превращался в ритуальный символ, как определено А.Л.Топоркова, в "ключ", с помощью которого отпирает Космос, чтобы через образовавшееся отверстие в мир человека стремились жизненно важные ценности" (Топорков 1989).

Святыни являлись Центром мира, который совпадал с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, изоморфных изофункциональных друг другу (Топоров 1973). В этой системе (Космос - родовая территория - святыня - очаг - котел, а также курильница - жертвенный стол) - котел являлся той точкой, через которую проходила вертикальная ось, и он сам являлся ее эквивалентом.

Устойчивое сочетание формы и декора котлов тесно связано с использованием и обусловлено медиативной функцией.

ПОМИНАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ ПАЗЫРЫКСКОЙ КУЛЬТУРЫ ГОРНОГО АЛТАЯ

Поминальные памятники пазырыкской культуры изучены значительно слабее погребальной обрядности кочевого населения Горного Алтая скифского времени. В 1960 г. С.И.Руденко отметил, что в насыпях Башадарских курганов встречались остатки поминальных тризн в виде многочисленных фрагментов керамических сосудов. Он же обратил внимание на ряды каменных столбиков и каменные выкладки, примыкающие к курганным насыпям или расположенные полукругом к западу от курганов. Сравнивая эти объекты с балбалами древнетюркского времени, он возражал против их возможной интерпретации в качестве символов убитых врагов, поскольку подобные ряды каменных столбиков сопутствуют курганам с погребениями не только мужчин-воинов, но и женщин, и детей. С.И.Руденко считал, что число камней, поставленных у курганов, соответствует количеству участников погребальной церемонии. Публикуя материалы раскопок курганов пазырыкской культуры из Восточного Алтая, В.Д.Кубарев также отметил наличие в составе могильных комплексов скифского времени каменных столбиков, поминальных выкладок и восьмикаменных колец, которые на могильниках Уландрыка, Юстыда и Сайлюгема встречаются достаточно редко. Из 137 раскопанных В.Д.Кубаревым курганов, ряды каменных столбиков были обнаружены только у 24 насыпей. В единичных случаях на них фиксировались тамгообразные знаки. Вслед за С.И.Руденко, В.Д.Кубарев сравнивает эти столбики с балбалами древнетюркской культуры и выражает сомнение по поводу достоверности сообщения китайских летописей о том, что они ставились по числу убитых воином врагов. Он предлагает свое объяснение обычаю установки каменных столбиков, созвучное высказанной ранее гипотезе С.С.Сорокина о том, что балбалы служили коновязями для лошадей участников поминок. В доказательство своей точки зрения он приводит случаи, когда каменные столбики ставились у могил женщин и детей. Однако, предложенная гипотеза весьма уязвима, т.к. никак не объясняет, почему коновязные столбики ставились только у одной шестой части погребений пазырыкской культуры. Это тем более не объяснимо, что поминальные или жертвенные выкладки зафиксированы у всех исследованных курганов Восточного Алтая. По наблюдениям В.Д.Кубарева, иногда выкладки сооружались в два и три ряда, что может соответствовать первым и последующим поминкам по Умершему сородичу. При раскопках выкладок в них были обнаружены следы огня, жженные кости животных и фрагменты керамических сосудов от поминальных тризн. Поминальные сооружения пазырыкской культуры, исследованные в восточных районах Горного Алтая,

представляют собой небольшие округлые каменные насыпи несомкнутые кольца из восьми камней. Они расположены рядами параллельно цепи курганов с западной стороны. Значительно реже они сооружались и с восточной стороны от курганов, замыкая собой ряды каменных столбиков.

Подобные сооружения встречаются на территории Восточного Алтая и в сочетании с херексурами и рядами оленных камней, относящимися к эпохе поздней бронзы. Они имели широкое распространение в культурах бронзового и раннего железного века на территории Тувы и Монголии. В то же время, поминальные памятники достаточно редко встречаются на могильниках пазырыкской культуры в центральной части Горного Алтая, что объясняется, вероятно, сильной распашкой могильных полей. Характеристике этих объектов уделено внимание в работе А.С.Суразакова, который отметил сопутствующие курганам стелы, каменные столбики, выложенные цепочки из валунов и поминальные кольца или насыпи. Раскопки одного из таких поминальных комплексов В.А.Могильниковым на памятнике Кызыл-Джар I, состоящим из округлой выкладки и двух восьмикаменных колец, выявили следы кострищ, женские кости и фрагменты сосудов.

В целом, поминальный обряд у населения пазырыкской культуры, выявленный в результате раскопок погребальных и поминальных памятников в различных районах Горного Алтая, представляется однотипным. Первая поминальная тризна совершалась в день похорон на месте погребения. Следами ее являются обломки костей животных и фрагменты сосудов в насыпях курганов. Спустя некоторые временные интервалы совершались вторые и последующие поминки, в результате проведения которых создавались поминальные сооружения, округлые и кольцевые выкладки. Вероятно, это были костры, на которых сжигалась жертвенная пища и производилось ритуальное кормление душ умерших. В каких-то особых случаях к востоку от курганов устанавливались ряды каменных столбиков и совершались дополнительные поминальные церемонии. Они не связаны с поло-возрастными особенностями, поскольку могли совершаться в отношении мужчин, женщин и детей. Исследователи отвергают объяснение смысла данных обрядов по аналогии с поминальными ритуалами древних тюрок, поскольку ряды каменных столбиков в скифское время сооружались у погребальных, а не у поминальных сооружений.

Поминальная обрядность у кочевников Горного Алтая в скифское время в разных районах имела существенные различия. Изучение в течение последнего десятилетия большого массива памятников пазырыкской культуры в среднем течении р.Катунь и ее притоков выявило иные типы поминальных объектов. На могильнике Ороктой-эке, в долине р.Ороктой, наряду с курганами позднего этапа пазырыкской культуры, исследованы квадратные и подпрямоугольные каменные оградки. Они располагались цепочкой с севера на юг вдоль

на горы с западной стороны от погребальных памятников. В северной, центральной и южной части могильника цепочки оградок вытянуты с запада на восток, разделяя его площадь на несколько участков. Оградки сооружены из массивных скальных обломков и бутованы внутри мелкими обломками скальных пород. Площадь их колеблется от 1 x 1 м до 3 x 2 м, высота не превышает 0,1 м. Они ориентированы углами по странам света, иногда с отклонением. Все оградки сооружены на древнем горизонте. Внутри большинства оградок никаких находок не было. Лишь в одной оградке найдены угольки, а в другой — фрагмент лепного сосуда пазырыкской культуры. Эти находки позволяют отнести исследованные оградки к числу поминальных памятников позднего этапа пазырыкской культуры.

В отличие от поминальных памятников, изученных в юго-восточных районах Горного Алтая, ороктойские оградки не всегда можно связать с определенными погребальными объектами. Они образуют самостоятельные цепочки, не связанные с конкретным курганом. Видимо, трансформировался и сам поминальный обряд, поскольку изменилась форма поминальных сооружений. Вместо округлых и кольцевых выкладок в долине р.Ороктой стали сооружаться квадратные и прямоугольные оградки, в которых нет жженных костей животных. Видимо, обряд кормления душ умерших сородичей приобрел более символический характер.

Квадратная форма поминальных оградок, несомненно, напоминает подобные сооружения булан-кобинской и древнетюркской культур, хотя между ними и имеются существенные конструктивные различия. Это может свидетельствовать о культурно-генетической связи поминальных обрядов кочевого населения Горного Алтая позднепазырыкского и последующего времени.

А.А.Гаврилова

ПЯТЫЙ ПАЗЫРЫКСКИЙ КУРГАН

Дополнение к раскопчному отчету и исторические выводы

*Посвящаю памяти моего учителя
Михаила Петровича Грязнова*

В 1924 г. экспедицией Этнографического отдела Русского музея, Руководимой С.И.Руденко, была открыта группа из пяти больших скифских курганов, расположенных в горной долине Пазырык на Алтае, на склоне правого берега р. Улаган - правого притока р. Башкаус. В 1929 г. отряд М.П.Грязнова в составе экспедиции С.И.Руденко раскопал первый кургане из этой группы. Завершены раскопки всех пяти курганов

были в 1947-1949 гг. экспедицией Института истории материальной культуры (затем Института археологии АН СССР), руководимой С.И.Руденко, с участием с 1948 г. Государственного Эрмитажа.

Но в публикациях С.И.Руденко результатов раскопок (1949 г.) Пятого кургана в основном сводном труде и в ряде предшествующих и последующих за ним работах, приведенных ниже, были допущены неполнота и неточности. Неполна публикация погребального сооружения, неточна публикация шапочки, снятой с головы женщины, погребенной вместе с мужчиной. Нуждаются в уточнении этническая принадлежность погребенной и датировка ворсового ковра, а также и Пятого кургана, и могильника в целом. Автору, принимавшей участие в раскопках Пятого кургана, представилась возможность по личным наблюдениям и источникам уточнить описание и детальнее восстановить подлинный вид и содержимое погребения Пятого кургана (часть I настоящей работы). Во II части предлагаются новые интерпретации материалов кургана и ставится вопрос об исторических связях и датировке этих материалов (и специально - найденного в нем ворсового ковра), а также о датировке самих курганов.

Пятый курган стоял особняком в южной части долины, вдали от остальных, но, добавим, на одной линии с Третьим курганом (Руденко 1953. Рис. 2). Пятый курган, как и остальные, обледенелый, был покрыт каменной насыпью диаметром 42 м и высотой 3.75 м. Видимо, он был самым большим, т.к. больший на плане Первый курган имел развалившуюся насыпь, перекрывшую этот курган диаметром 34 м (Грязное 1950: 13). Вместо обычных для остальных курганов этой группы вертикальных камней с востока и единичных плит у края насыпи, у Пятого кургана по всей окружности насыпи стояли: ограда из вертикальных плит, и восемь радиально расположенных каменных кладок, из них три целые и одна почти разрушенная - с севера, и еще четыре - с юга. В центре каменной насыпи имелось углубление - свидетельство того, что Пятый курган, как и все остальные, еще в древности был "ограблен". Кавычки здесь и далее употреблены мной из-за сомнительной применимости этого понятия в данном случае, на чем мы остановимся в конце статьи.

Известно, что в кургане Пятом, как и в других, за северной стенкой погребальной камеры находилась конская могила. Но, в отличие от других - только с верховыми конями-здесь было пять верховых коней и четыре упряжных. Описание конской могилы, приведенное С.И.Руденко, нуждается в уточнении, т.к. не говорит, при каком коне какое снаряжение находилось. Комплекты снаряжения верховых коней, приведенные С.И.Руденко (Руденко 1953: 374), расходятся с нумерацией коней. Неизвестно и размещение вещей при конях упряжных.

Пользуясь дневником раскопок (Архив ИИМК. Ф. 35. 1949. № 111. лл. 112-120), мы восполняем этот пробел.

Чтобы не повторяться при описании, ограничимся видом чепрака коней с седлом (верховых) и вещей при конях без седел (упряжных). Они занумерованы в том порядке, в каком были сняты находившиеся в них вещи. Нумерация комплектов по С.И.Руденко указана в скобках.

При верховом коне I: комплект с чепраком с шерстяной переднеазиатской тканью (Комплект I). При упряжном коне II: шерстяной, предположительно переднеазиатский ворсовый ковер на задних ногах коня. При упряжном коне III: четыре одинаковые узды. При верховом коне IV: комплект с чепраком с оленьими рогами (Комплект II). При упряжных конях V и VI: вещей нет. При верховом коне VII: комплект с чепраком с ромбами (Комплект IV). При верховом коне VIII: комплект с чепраком с чешуйчатым узором (Комплект III). При верховом коне IX комплект с чепраком с китайской шелковой тканью (Комплект V).

Уточним положение коней, перечисляя их в порядке, в котором они были положены в могилу, т.е. начиная с нижнего. Первыми были положены в восточную часть могилы три верховых коня : IX, VII и IV, следовательно, передовым был конь с китайской шелковой тканью, что подтверждает и его головной убор. Затем были положены в западную часть могилы два верховых коня: VIII и I; последним, видимо, был положен конь с шерстяной переднеазиатской (?) тканью. И, наконец, сверху находились кони упряжные. В западном углу могилы положены два упряжных коня - II и V, вероятно, коренные, так как на нижнего коня брошен шерстяной ворсовый переднеазиатский (?) ковер, который могли применить в погребальной процессии как попону. В центральной части положены два упряжных коня VI и III, вероятно, пристяжные, с брошенными на верхнего коня удилами всех четырех коней. Поверх коней лежали основные части четырехколесной повозки с брошенным на нее большим войлочным ковром. О ворсовом ковре было сделано предположение, что он покрывал повозку (Zich-Nissen 1966: 580), но это, как мы видим, не подтвердилось. Если бы ворсовый ковер покрывал повозку, то он бы лежал на повозке и не находился бы между двумя упряжными конями.

Труднее уточнить и дополнить публикацию С.И.Руденко самого погребения в Пятом кургане. Было нарушено основное правило раскопок - распоряжением разобрать восточное надгробное сооружение Пятого кургана после его затянувшейся расчистки сначала ото льда, а затем от обвалившейся со стенки могилы земли, без фиксации его фотоснимком и чертежом. Поводом для отказа от фотоснимка была недостаточная освещенность (солнце скрылось за тучу), а для отказа от чертежа - конец рабочего дня. Но действительной причиной было, видимо, то, что максимальное внимание уделялось ускоренному сборанию находок и минимальное - замедляющей этот процесс

фиксации результатов раскопок. Наблюдения С.И.Руденко, сделанные на двух надгробных сооружениях, отнесены им к одному - западному.

Описание западного надгробного сооружения С.И.Руденко начинает с толкования назначения находящегося к востоку от него малого отверстия посредине сруба, находившегося не на втором бревне снизу, как у С.И.Руденко, а на втором сохранившемся бревне сверху, как отмечено в дневнике (Архив ИИМК. Ф. 35. 1949. № 111. лл. 59-63). Оно трактуется как попытка сделать большой западный проем, чему якобы мешал средний столб, заставивший перенести работу западнее, чтобы западный проем пришелся между столбами. Но эта трактовка не согласуется с установленным ранее фактом, что западный проем прорублен, судя по следам орудий, снаружи, значит, его сделали хоронившие. А хоронившим не могли мешать столбы, т.к. они строили сруб наверху, где столбов не было - столбы спускались после сборки сруба в могиле. Ответить на вопрос о том, кто мог обходить столбы и с каким отверстием в срубе это связано, нам позволяет сруб, привезенный С.И.Руденко в Эрмитаж.

Сруб, привезенный в Эрмитаж, назван С.И.Руденко внутренним. Однако совпадая с внутренним срубом по количеству бревен, он отличается от него их видом. Они целые, как на внешнем срубе, в то время как на внутреннем срубе бревна были стесаны изнутри. Отличается он и прорубленными бревнами третьим, четвертым и пятым, как на срубе внешнем. А на внутреннем срубе были прорублены второе, третье и четвертое бревна. В Эрмитаж С.И.Руденко привез не внутренний, а неполный внешний сруб - восемь венцов десятивенцового внешнего сруба, что сделано, очевидно, ввиду его лучшей сохранности. Восточное отверстие на внутреннем срубе на втором венце сверху завершается ямкой на третьем венце сверху на внешнем срубе. Это подтверждает то, что восточное отверстие находилось посредине сруба. Известно, что два бревна внутреннего сруба свалились, а точное место восточного отверстия было на четвертом венце восьмивенцового внутреннего сруба, два же венца внешнего сруба С.И.Руденко не взяты, отверстие было на пятом венце десятивенцового внешнего сруба. Завершение восточного отверстия ямкой на внешнем срубе означает, что оно было прорублено "грабителями". Только "грабители" могли обходить столб, работая изнутри. Исключая работу "грабителей" над гробом, С.И.Руденко указывает на то, что в камере не было щепок. Но щепки были обнаружены между южными стенками срубов, а камера расчищалась вычерпыванием воды от растаявшего льда, и небольшое количество щепок от малого отверстия могло быть смыто водой. И наконец, новое наблюдение дает внешний сруб. На невидимой при раскопках наружной стенке сруба имеются зарубки на бревнах, от одной до восьми снизу вверх, но сделаны они не у края сруба, как обычно, а у восточного края западного проема. Это подтверждает, что сруб был собран с уже прорубленным западным проемом, сделанным еще при

оронах. Остается уточнить назначение обоих отверстий на срубе. В
!° **шом** западном проеме 60x70 см лежало семь больших длинных
* **свен** назначением которых было придавить западную половину
■ **олы** с.И.Руденко приписывает этому сооружению заклинивание в
де дощечки и обломка телеги. Их нет ни на снимках, ни на полевом
эртеже, а их место мы узнаем из дневника. По дневнику из малого
восточного отверстия вынуты разобранные семь обрубков бревен,
заклинённых доской, обломком телеги и щепкой (Архив ИИМК. Ф. 35.
1949. № 111. лл. 59). С.И.Руденко запомнил заклинивание восточного
сооружения и добавил его, не сверясь с документами, к западному.

Уникальное восточное надгробное сооружение представляло собой
равные обрубки семи бревен, заостренных сверху, вбитых и заклинённых
в малом отверстии посредине сруба. Бревна спускались вниз в виде
шатра и так плотно прижимали крышку колоды, что из-под нее
поднялась вверх голова женщины в шапочке со стержнем в виде косы из
конского волоса, о чем упомянуто в дневнике (Архив ИИМК. Ф. 35.
1949. № 111. лл. 62-63).

Восстановленный теперь вид погребения Пятого кургана
правильно описан по памяти и С.И.Руденко, указавшем, что "с
саркофага- колоды ... нельзя было снять крышку, т.к. последняя была
прижата семью обрубками бревен, заклинёнными в стенку камеры". Но
длинные бревна западного сооружения нельзя назвать обрубками. И
крышка колоды на плане, не соответствуя приведенному описанию,
полуснята, так как С.И.Руденко не указал, что им опубликован рабочий
чертеж, на котором удалось зафиксировать лишь смещенную крышку
колоды и упавшую голову в шапочке.

Остается теперь обосновать последнее уточнение вида шапочки на
голове погребенной, не совпадающего с видом шапочки,
опубликованной С.И.Руденко, в каком она поступила в Эрмитаж.
Автору этих строк шапочка запомнилась такой, какой она была при
раскопках, при освобождении ее ото льда и затем от засыпавшей ее
земли. На подлинной шапочке не было присоединенных к ней кос, а в
Эрмитаж шапочка поступила с косами. Но память - не документ. И здесь
нам помогают дневник раскопок и чертежи. На деревянной шапочке в
Дневнике описаны стержень из конского волоса, со следами, лишь в двух
местах, белой кошмы, и находившаяся слева, на уровне уха, коса из
волос женщины с вплетенными в нее шерстяными кручеными нитями.
Свободный волосной стержень изображен и на опубликованном плане,
и на рабочем плане с переместившейся головой и с упавшей женской
Косой, лежавшей около левого уха (Архив ИИМК. Р. I. 1149. Чертеж 22).
Вторая коса, не попавшая на чертеж, находилась за спиной. Эти женские
косы, по имеющимся источникам, связаны не с шапочкой, а с головой
женщины и должны храниться с мумией, а не с шапочкой.

Почему шапочка без женских кос превратилась в шапочку с
Женскими косами? Здесь нам помогает опыт работы в экспедициях,

когда и нам приходилось соединять найденные вместе находки для сдачи их вместе в музей. То же проделала и хранительница пазырыкских находок Н.В.Исаченко. Хуже сохранившуюся косу она примотала полоской белой кошмы к волосяному стержню, завязав ее узлом., но без железного стержня, упомянутого С.И.Руденко. На белой кошме нет и следа железного стержня. Лучше сохранившуюся косу она пришила к верхушке волосяного стержня, сделав это шерстяной ниткой, вынутой из косы. Не будучи археологом, она не придала шапочке при сдаче в Эрмитаж прежний вид, а С.И.Руденко, игнорируя документы, эту ошибку не исправил.

Причину заклинивания колоды С.И.Руденко видит в том, что "грабители" боялись мести потревоженных ими погребенных, что не согласуется ни с его же утверждением, что колоду заклинили не "грабители", а хоронившие, ни с тем, что "грабители" тревожили погребенных во всех раскопанных курганах, а заклинили почему-то только в кургане Пятом. Ответы на это дает анализ погребения Пятого кургана.

Мумии мужчины и женщины лежали в колоде из толстого ствола лиственницы длиной в два человеческих роста, высотой 50 см, поставленной хоронившими к южной стенке сруба и отодвинутой "грабителями" с западного края, чтобы освободить ее от западного клина, положенного хоронившими. Обе мумии были раздеты "грабителями". Это говорит о том, что они были, очевидно, захоронены в иноземных одеждах, т.к. местные одежды "грабители" оставляли, а все иноземное уносили. Мумия мужчины лежала, как обычно, головой на восток, в восточной половине колоды. Мумия женщины лежала необычно, на мумии мужчины, поверх листа бересты, понадобившегося для ее передвижки наверх и к центру из западной половины колоды, где она была положена головой к ногам мужчины. Так мумия мужчины была превращена в подставку, чтобы голова женщины поднялась до края колоды у ее центра, где находился западный клин. Видимо, западный клин не сработал для второго заклинивания при отодвинутой колоде, и "грабителями" был сделан второй клин - восточный, работавший отлично. Голова женщины была зажата восточным клином так плотно, что поднялась над краем колоды почти вертикально.

Причиной заклинивания, надо думать, было отношение к погребенной женщине и хоронивших, и "грабителей".

Кем была эта женщина? Несомненно, женой вождя, так как находилась в одной с ним колоде. Наложниц хоронили в другой колоде. Второй колоды в Пятом кургане не было. Словом "колода" у С.И.Руденко названы очертания обломка крышки колоды. Женой вождя могла быть иноземка, для этого предположения есть основания, принятые, как увидим, и С.И.Руденко. Иноземке же могли быть приписаны все беды, случившиеся с ее появлением на Алтае, и ее похоронили как колдунью, заклинив семью бревнами западного клина,

чтобы уд бжать ее злой дух в колоде. А "грабители" усилили эту меру, й дух в теле семью обрубками бревен восточного клина. "пями" могли быть те же люди, которые хоронили, т.к. они то же число бревен для заклинивания, означающее, быть несчастий, приписанных иноземке. что и стало причиной ее заклинивания в колоде.

Какая жечужеземка погребена в пятом кургане? По определению г И Руденко – китайская принцесса (Руденко 1960: 92), что утверждается китайской свадебной колесницей и китайской шелковой анью которой был обтянут чепрак одного из верховых коней. Но тому определению не соответствует физический тип погребенной – европеоидный, и ее каштановые косы. Чтобы уточнить происхождение чужеземки, нужно выяснить, чья шапочка находилась на ее голове. Соответствия размеров шапочки и головы, указанные С.И.Руденко, недостаточно для утверждения, что эта шапочка принадлежала иноземной принцессе – жене вождя, т.к. простая шапочка не соответствует высокому сану погребенной. Этой шапочке нет аналогий, на что указал и С.И.Руденко, но это верно лишь в том случае, если бы он опубликовал шапочку без косы. Шапочке с косой найдена М.П.Грязновым полная аналогия на золотых бляхах со сценой отдыха в пути (Грязнов. 1961: 82).

Какая же женщина изображена на этой бляхе? По гипотезе М.И.Артамонова, на ней изображена женщина, похищенная для брата лидийского царя у живших за Танаисом племен (Артамонов 1973: 148). По М.П.Грязнову, на золотой бляхе убранство коней скифское, на женщине скифский халат и две косы, что носили замужние женщины. Это означает, что и шапочка на ней скифская. Она имеет такой же стержень, как наша шапочка без кос. Но в отличие от шапочки женщины знатной и замужней (с косами), изображенной на золотой бляхе, наша простая деревянная шапочка – без кос; это может означать, что она принадлежала рядовой скифской женщине, возможно, и незамужней.

Почему шапочка рядовой скифской незамужней женщины оказалась на голове иноземной замужней принцессы? На это можно отвечать лишь гипотетически. Ясно, что мумии перемешались "грабителями", может быть, подверглись глумлению; те же "грабители" могли переменить шапочку?

Кроме китайской свадебной колесницы и обтянутого китайской Шелковой тканью чепрака, указывающих на брачный союз с Китаем, в Пятом кургане есть две другие иноземные находки – переднеазиатский (?) ворсовый ковер и чепрак, стянутый переднеазиатской шерстяной тканью. Если чепрак с китайской тканью был, образно говоря, визитной карточкой, извещавшей о брачном союзе алтайского вождя с Китаем, то чепрак с переднеазиатской тканью мог быть тем же, возвещая, видимо, о втором брачном союзе вождя с династией державы, расположенной к Западу. Почему этот союз может быть назван вторым? Потому что в

погребальной процессии первым шел конь с чепраком, обтянутым китайской тканью, имевший конский головной убор, а конь с чепраком, переднеазиатской (?) тканью шел последним. Итак, иноземка бы; не китайского происхождения, о чем говорит и ее физический тип, и каштановые косы, и происходила она, видимо, из той страны, где сделан ворсовый ковер.

С.И.Руденко, повторяющийся от первого его труда до последнего, таков: "независимо от того, чьей работы ковер этот - персидской или индийской, он датируется временем Ахеменидов. вероятнее второй половины V в. до н.э., [это] не подлежит сомнению. Эта дата подтверждается и временем сооружения пятого пазырыкского кургана, в котором он был найден, установленным радиоуглеродным методом (400 лет до н.э. ± 50 лет)" (Руденко 1963: 55). Почти всеми исследователями была принята эта датировка ковра, принята некритически, без анализа археологических оснований, приведенных С.И.Руденко, аналогии узорам ковра не только в ахеменидском искусстве, но и в искусстве Ассирии и Бактрии (Аму-Дарьинский клад), соседство которых на ковре осталось не объясненным. А на вопрос, чей это ковер, оставленный открытым, последовали новые решения.

По мнению М.Г.Мостафави, этот ковер парфянский (Mostafavi 1955: 46), а по М.П.Грязнову – иранский или среднеазиатский (Грязнов, Булгаков 1958: 24), а по И.Цих-Ниссен он изготовлен в северо-западном Иране, между Сузами и Фригией (Zich-Nissen 1966: 581). С.П.Толстов по раскопкам хорезмского памятника Топрак-кала выдвинул гипотезу об изготовлении пазырыкского ковра тем массагетским племенем, которое двинулось в конце IV и в III вв. до н. э. в Центральную Азию и, известное под именем больших юэчжей, имело связи с Алтаем (Толстов 1958: 201-202). Поздней дате ковра С.П.Толстов находит подтверждение в датировке Пазырыка гуннским временем (III - I вв. до н.э.), данной С.В.Киселевым.

Итак, требуют пересмотра и датировка пазырыкского ворсового ковра, и решение вопроса о том, чей ковер найден в Пазырыке.

Для выяснения датировки ворсового ковра следует начать с вопроса о методике выполнения этой задачи. Ахеменидское время ковра установлено по сходству деталей узора ковра с ахеменидскими узорами. Но если доказано, что подобие орудий труда и конской сбруи означает их одновременность, то что означает сходство деталей узора – еще требуется решить. Для этого необходимо применить типологический метод к произведениям искусства, определяя не только как они изображены, но и что на них изображено. Решающим для определения времени ковра в таком случае может оказаться изображение на нем ковриков в роли седел, известных в искусстве столь отдаленных друг от друга областей, как Ассирия и Бактрия (Аму-Дарьинский клад), но неизвестных в ахеменидском искусстве. Если коврики в роли седел

жили бытовать с появлением искусства, получившего расцвет при
идаях, то появиться они могли лишь между господством Ассирии
енидов, что позволяет поставить вопрос о перенесении ворсового
в доахеменидское время, со второй половины V в. до н.э. во
ую половину VI в. до н.э. Сходство деталей в искусстве, принятое за
одновременность, означает, видимо, их генетическую связь. Другая
ока была допущена при сопоставлении Пазырыка и культуры
нов. Были сопоставлены не орудия и сбруя, а бытовые предметы,
начающие, очевидно, близость быта кочевников, а не
одновременность этих двух культур. Зная, что в доахеменидское время в
Передней Азии появилось новое государство - Великая Мидия,
завоевавшая Ассирию около 610 г. до н.э. и завоеванная ахеменидской
Персией в 550 г. до н.э., можно заключить, что пазырыкский ворсовый
ковер был сделан в Великой Мидии и может называться индийским;
С.И.Руденко называл его мидийским лишь географически, имея в виду
Мидию в составе ахеменидской Персии. Тогда нам остается ответить на
вопрос, когда мидийский ковер мог появиться на Алтае, в ахеменидское
или доахеменидское время? Для этого нужно определить этническую
принадлежность погребенной принцессы и найти на том же ковре
доказательство того, каких государств современниками были
пазырыкские племена.

Ворсовый ковер на упряжном коне и, видимо, индийская
шерстяная ткань на чепраке позволяют предположить, что второй
брачный союз пазырыкского вождя был заключен с Великой Мидией, и с
алтайским вождем погребена его вторая жена - индийская принцесса.
Это позволяет поставить вопрос о значительном удревнении
пазырыкских курганов, с перенесением их датировки со второй
половины V в. до н.э. во вторую половину VI в. до н.э., ранее 550 г. Этот
вывод согласуется с историей. Известны две страны, прибегавшие к
военной помощи скифов - Китай и Великая Мидия. Наградой за
скифскую военную помощь были брачные союзы алтайского вождя с
этими державами. Подтверждает эту гипотезу и ворсовый ковер.

Кони на ворсовом ковре и на ахеменидских изображениях имеют
общую деталь - узел на хвосте, почему их и объединяет С.И.Руденко. Но
на самом деле они разные. В бою воинам нужно было отличать коней
соратников от коней врагов. На индийском ворсовом ковре у коней
завязаны узлом палкообразные хвосты. На ахеменидских изображениях
хвосты у коней объемные. Это кони разных армий. В союзе с какой из
этих армий могли воевать пазырыкские племена? У всех пазырыкских
коней хвосты подстрижены у основания, что придает им палкообразную
Форму, как на мидийском ковре. Очевидно, пазырыкские вожди могли
воевать только в союзе с индийцами, но еще нет подтверждения, что в
Мидии были кони с палкообразными хвостами. Почему не все хвосты
Пазырыкских коней завершаются одинаково? В единичных случаях в
Первом, Втором и Третьем курганах хвосты коней завершаются не

узлом, а косой. В Пятом кургане у всех погребенных коней хвосты завершаются косой. В.О.Витт считает, что хвосты с косами, в том числе и хвосты коней Пятого кургана, сделаны для погребения, а хвосты обычных коней завязаны узлом (Витт 1952). Но с этим нельзя согласиться, т.к. заплетенные хвосты встречаются единично и на других упомянутых курганах. Можно предположить, что этой формой награждали отличившихся всадников, и она была почетной. Тогда в Пятом кургане погребены только почетные всадники, давшие алтайскому вождю право на брачный союз. Тогда почетный скифский всадник с косой на хвосте коня увековечен и на большом войлочном ковре в Пятом кургане (Руденко 1953. Табл. ХСV. Отметим средиземноморский (переднеазиатский) антропологический тип всадника, и в то же время закрученные усы и бородку, не имеющие аналогов в синхронной Передней Азии).

Но установленная современность пазырыкских и мидийских всадников не согласуется с классической типологией, где единство времени устанавливается по однотипности изделий, а в нашем случае представлены разные типы седел: один у всадников пазырыкских, другой у всадников мидийских. Почему типология изучаемого времени отклоняется от обычной? Ответ на этот вопрос в изменении, происшедшем к изучаемому времени. Единый в древности народ разделился к этому времени на две группы народов - оседлую и кочевую. Поэтому одна типологическая линия древности разделилась на две типологические линии двух групп народов. Теперь законы типологии применимы для каждой линии, что доказано пока соотношением хронологий ранних и поздних кочевников (Гаврилова 1965. Табл. XXXI). Отклонение от типологического закона объясняется тем, что оно относится к соотношению между двумя типологическими рядами. При этом большее значение коня в группе народов кочевых вело к ускорению в изменениях конской сбруи, что и подтверждается тем, что скифское пазырыкское мягкое седло с подпругой, нагрудником и подхвостником совершеннее индийского седла в виде коврика и только с нагрудником. Сказанное подтверждается и тем, что в искусстве Ассирии известны всадники, опередившие ассирийских добавлением к коврику с нагрудником подпруги и подхвостного ремня. Эти всадники определены как скифские, что верно и логически. Если скифы опередили в сбруе ассирийцев, то они же опередили затем и мидян. Нет пока изображений разных всадников в искусстве и скифов, и мидян. Но в Пятом кургане соединились разные всадники индийские на коврике вместо седла и с нагрудным ремнем (изображение на ворсовом ковре), и скифский - на седле и с добавлением к нагруднику подпруги и подхвостного ремня (изображение на большом войлочном ковре). И на войлочном ковре одно из изображений отнесено С.И.Руденко к доахеменидскому времени, что ждет подтверждения.

Остается теперь сопоставить историю жизни пятого пазырыкского вождя с историей Великой Мидии. В этом нам помогут данные дендрохронологии. Последовательность сооружения пазырыкских курганов по всем имеющимся данным детально изложена Л.С.Марсадоловым (Марсадолов 1984: 90-97). Для нас важны данные дендрохронологии, определяющие не только последовательность курганов, но и количество лет, прошедших от сооружения первого кургана до последнего. По второму вопросу все решения почти совпадают: между первым и последним курганом прошло около пятидесяти лет. По первому вопросу единодушия нет. В первом определении (Замоторин 1959) Пятый курган сооружен последним, после Третьего, а во втором определении (Захариева 1974) – Пятый курган был первым, а Третий - последним. И наконец, в третьем определении (Марсадолов 1984), подтвердилось, что Пятый курган был последним. Это позволяет отнести время правления последнего пазырыкского вождя ко времени правления последнего правителя Мидии Астиага, сына Киаксара, при котором и мог быть заключен брачный союз последнего пазырыкского вождя, и вероятно, с принцессой из двора Киаксара. Но при Астиаге не было больших походов, большие походы в Мидии были при Киаксаре. К правлению Киаксара можно отнести тридцатилетнее правление третьего пазырыкского вождя, с полководцем, который был избран вождем пятым, несомненно, за воинскую славу, приобретенную им при третьем пазырыкском вожде, к роду которого он принадлежал, о чем говорит сооружение Пятого кургана на одной линии с Третьим. Так история жизни пятого пазырыкского вождя может быть вписана в историю Великой Мидии: походы при Киаксаре, союз при Астиаге. Судя по находке китайской шелковой ткани в Третьем кургане, и походы в Китай были при третьем пазырыкском вожде (Дьяконов 1956: 20).

Теперь остановимся на вопросе, почему полученная нами дата не согласуется с радиоуглеродной?

Несоответствие радиоуглеродных определений датам археологии в сторону омоложения последних было замечено М.И.Артамоновым, удревнившим предшествующий пазырыкскому майэмирский этап по находкам из Зивие (Артамонов 1973: 148). Это допускает удревнение и пазырыкского этапа. Наконец, сделанное Л.Л.Барковой удревнение Датировки кургана Шибе (Баркова, 1978, с. 37-43) так же требует Удревнения предшествовавшего ему пазырыкского этапа, а не соединяет его с шибинским. Так предложенное удревнение Пазырыка Подтверждается археологически (Сводные данные об ошибках в радиоуглеродных датировках см. Кузьмина 1994: 377).

Почему радиоуглеродный метод омолодил курганы? Видимо, потому, что определения были сделаны, когда объекты уже пробыли в течение значительного срока в современной нам среде после их изъятия из Курганов. Это можно проверить, сделав повторный анализ, учитывая продление этого срока. Если новая дата приблизится к гуннскому

времени, столь желанному некоторым исследователям, то она будет не уточнением даты курганов, а подтверждением ошибки в их датировке.

Но для завершения проделанной работы следует, наконец поставить и решить вопрос о законах развития скифского искусства до установления хронологических отличий доахеменидского искусства от ахеменидского. На базе искусства были допущены археологические ошибки, на базе искусства их следует и исправить. Этим будет завершена работа, начатая С.И.Руденко, увидевшего в отличиях некоторых изображений Первого и Пятого пазырыкских курганов от ахеменидских их доахеменидскую принадлежность. Осталось найти веские основания отражающие доахеменидскую принадлежность всех пазырыкских изображений.

Теперь нам остается осветить вопрос о том, как трактовать все, что нам известно об "ограблении" курганов в древности, чтобы понять почему нет ни одного случая борьбы за обладание курганными ценностями и почему могла оказаться женщина среди "грабителей". Пока можно считать решенным вопрос о том, кто "грабил" курганы. По версии первой - "грабили" те же, кто хоронил вождей. Основания этому приводит М.П.Грязнов по результатам изучения материалов Первого пазырыкского кургана: по времени ограбления совершались через несколько месяцев после похорон. Судя по тем же следам орудий какими сооружался гроб, по хорошему знакомству "грабителей" с устройством могил и ценностями, какие там находятся, грабили те, кто хоронил (Грязное 1950: 67). Эта версия доказана. По версии второй грабителями были нападавшие враждебные племена (Грязнов 1950: 67). Алтайские курганы "ограблены" идентично и второй версии пока не подтверждают.

В чью пользу действовали "грабители" ? По первой версии, пока разделяемой всеми исследователями, "разграбление" производилось небольшими артелями в их пользу. По второй версии, высказанной предположительно М.П.Грязновым, "грабить" могло целое племя или род. Похищенные ценности в таком случае могли поступить в собственность рода или племени. К сожалению, и М.П.Грязнов примкнул к первой версии, установив появление частной собственности, подтвержденное наличием меток на ушах лошадей. Но метки на ушах лошадей могли быть и знаками родовой собственности, отличая стадо принадлежащее одному роду, от стада другого рода. Только поступление курганных ценностей в пользу рода объясняет то, что не было ни одного случая борьбы за обладание сокровищами. Для скифского времени предположительная версия М.П.Грязнова об изъятии курганных ценностей всем родом в пользу рода может быть подтверждена и логическим путем. Если еще в недавнем родовом быте родовичи владели всем, что добывали, то теперь, когда сооружались пазырыкские курганы, при разложении родового строя, золото, добываемое родовичами, отбиралось у них родовой знатью для

погребения вождя. То же делалось и с военной "добычей", полученной всеми родовичами - участниками походов. Она отбиралась в тех же целях. Следовательно, в древности по отношению к родовичам грабителями была родовая знать, отбиравшая у них все добытые ими ценности.

Если курган сооружался всем родом, что установлено М.П.Грязновым, то всем родом каждый курган и освобождался от курганных ценностей, возвращаемых всем родом тем, кто их добывал. Это окончательно нас убеждает в правильности предположительной версии М.П.Грязнова об изъятии курганных ценностей всем родом в пользу рода или племени.

В заключение остается кратко изложить то новое, что внесла данная работа в изучение Пятого пазырыкского кургана. Кроме ряда уточнений, новым явилось восстановление устранившегося С.И.Руденко из сферы изучения восточного надгробного сооружения. Оно дополняет и подтверждает новое толкование, что жену вождя, иноземку, похоронили как колдунью, для чего было сооружено западное надгробное сооружение, зажавшее семью бревнами западную половину колоды, чтобы не было выхода ее телу. Эта мера была усилена "грабителями", для чего было сооружено восточное надгробное сооружение из семи обручков бревен, душающее погребенную, чтобы ее злой дух остался в ее теле. Число семь, видимо, не случайно. Оно может означать семь несчастий алтайского рода, приписанных иноземке. Выдвинута гипотеза о заключении алтайским вождем второго брачного союза, после союза с Китаем, - союза с Великой Мидией. В основе этой гипотезы лежит физический тип жены вождя - европеоидный, с каштановыми косами, и археологические находки: чепрак с переднеазиатской тканью (аналогия чепраку с китайской тканью), что позволяет считать переднеазиатский ворсовый ковер брачным даром алтайскому вождю.

Новым является отнесение ворсового ковра к доахеменидскому времени, означающее изготовление ворсового ковра в Великой Мидии. Брачный союз Алтая с Мидией позволяет поставить вопрос о значительном удревнении пазырыкских курганов с перемещением их датировки со второй половины V в. до н.э. во вторую половину VI в. до н.э. Эта гипотеза подтверждается археологическими данными - единой военной формой коней на ворсовом ковре и коней пазырыкских Курганов. Для окончательного подтверждения гипотезы требуется определение закономерности хронологических изменений в скифском искусстве для доказательства доахеменидского времени всех пазырыкских изображений. Для этого нужно продолжить исследование С.И.Руденко, установившего это время для некоторых изображений Первого и Пятого курганов. И, наконец, отвечая на вопрос, почему не грабили "грабителей", приемлемо логическое уточнение, что родовита не грабили курганы, а возвращали роду добытые ценности, отнятые у них для погребения вождей.

Нами был применен новый метод, предложенный М.П.Грязновым. Этот метод дополняет прежний с его тремя традиционными вопросами *4 что, где и как* найдено, четвертым - почему найдено *необычно*. Отвечая на этот дополнительный вопрос, археолог становится следователем, дающим не только фактическое, но и логическое решение задач. Преимущества этого нового метода очевидны, и автор этих строк надеется, что этот плодотворный метод найдет своих последователей.

Литература

- Артамонов М.И. Сокровища саков. М., 1973.
- Баркова Л. Л. Курган Шибе и вопросы его датировки// АСГЭ, вып. 19. Л., 1978.
- Витт В.О. Лошади пазырыкских курганов// СА, XVI. 1952.
- Гаврилова А.А.. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.-Л., 1965.
- Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. Л., 1950.
- Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири// АСГЭ, вып.3. Л., 1961.
- Грязнов М., Булгаков А. Древнее искусство Алтая. Л., 1958.
- Дьяконов И.М. История Мидии. М. -Л., 1956.
- Замоторин И.М. Относительная хронология Пазырыкских курганов // СА, 1959, № 1.
- Захариева Е.И. Археологическое дерево как исторический источник (Дендрохронология Саяно-Алтайских курганов VIII-III вв. до н.э.) // Автореф. дис. ... канд. ист. наук . Л., 1974.
- Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии. М, 1994.
- Марсадилов Л.С. О последовательности сооружений пяти больших курганов в Пазырыке на Алтае// АСГЭ, вып. 25. Л., 1984.
- Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.- Л., 1953.
- Руденко С.И. Алтай и его древние обитатели// Доклады на ежегодном чтении памяти Л.С.Берга. М. -Л., 1960.
- Руденко С.И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М., 1968.
- Толстое С.П. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1949-1953 гг. //Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1958, том 2.
- Mostafavi М.Т. Tapis et tissus iraniens de l'йpoque Achemenide trouvйs en Siberie (Altai). Teheran, 1955.
- Zich-Nissen Y. Der Knuftteppich von Pazyryk und die Frage seiner Datierung. "Archaeologischer Anzeiger", Helt 4, Berlin, 1966.

И.М.Дьяконов

ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ А.А.ГАВРИЛОВОЙ

Переднеазиатское и, в частности, индийское происхождение ворсового ковра из Пятого пазырыкского кургана представляется,

безусловно, не лишенным вероятия. **Переднеазиатского** же происхождения (в самом широком смысле слова), вероятно, и некоторые **другие** находки из Пазырыка; в особенности можно назвать **чепрачную кань** с изображением шествующих львов. Но говорить о **переднеазиатском** происхождении тех или иных найденных здесь памятников можно лишь **условно**, и не обязательно имея в виду именно и только Мидию. Мы слабо знаем как искусство Мидии, так и более восточных районов Иранского нагорья.

Мидийская **аттрибуция** ворсового ковра основана на том, что в-первых, как указывает **С.И.Руденко**, ворсовые ковры известны (но только по описаниям, восходящим к малодостоверному Ктесию) при дворе ахеменидских царей в Персеполе, а также реконструируются на основании изображений на ассирийских рельефах, из которых все же не вполне ясно, что дело идет о коврах именно ворсовых. Во-вторых, животные, изображенные на **пазырыкском** ворсовом ковре, определяются **С.И.Руденко** как пятнистые олени, что возможно для Мидии; однако по форме рогов и морде не исключается их отождествление с лосями, а что касается орнаментальных пятен, то мы находим их в Пазырыке даже на изображениях львов. Но лоси - животные лесной зоны Евразии, и если видеть здесь лосей, то пришлось бы определить ковер как местный алтайский. Все же отождествление этих зверей как оленей, а ковра - как **переднеазиатского**, не может быть опровергнуто.

Кроме единичного скального рельефа нам фактически не известно никаких достоверно мидийских памятников искусства. Но также не известно нам и достоверных памятников искусства восточных соседей Мидийского царства - **древнейшей** Парфии, Бактрии и т.д. В своей работе **С.И.Руденко** пользовался сравнениями искусства Пазырыка исключительно с хорошо исследованным искусством древней Передней Азии, расположенной за тысячи километров от Пазырыка, хотя, казалось бы, гораздо важнее должны были бы быть связи с культурами более близких территорий. То обстоятельство, что у нас нет дошедшего от них изобразительного материала, не может служить доказательством того, что его не было, и что, например, ворсовые ковры не имели распространения и не изготовлялись к востоку от Мидии - в частности, на территории, где возник зороастризм и существовало царство Династии Кавианидов, к которой принадлежал и покровитель **Заратуштры** - Кави Виштаспа. Мне удалось предложить расшифровку традиционных указаний на время жизни Заратуштры = "за 10 поколений До Александра Македонского", т.е. примерно в VII в. до н.э.; предложена и локализация царства Кавианидов (в Дрангиане, то есть в Сеистане - на **юго-западе** Афганистана, предположительно это археологическая культура Нади-Али II) (Дьяконов 1971: 136-144, прим. 45, 52, 77). Несомненно, соприкосновение пазырыкских "скифов" с царством Кавианидов (или, скорее, с его преемником Бактрией) гораздо

вероятнее, чем их непосредственное соприкосновение с Мидией. В той же моей работе указывается, что царство Кавианидов испытало тяжелое поражение от кочевого ираноязычного племени тура (вождь, ¹⁷ Франграсьян, Афрасиаб по "Шахнаме" Фирдоуси), но было возрождено в правление Кави Хаусравы, второго или третьего предшественника Кави Виштаспы. При Кави Хаусраве царство Кавианидов (или его влияние) распространилось на всю Арьйошайану (Арьянэм Вайджо, Ариана греков), включавшую, согласно Михр-Яшту, (Авеста, Яшт X), территорию от Хорезма, по нижнему и среднему течению Аму-Дарьи, по долинам Теджена, Мургаба, Герируда и Хильменда (но кроме Бактрии вдоль верхнего течения Аму-Дарьи по Вахшу и Пянджу). Разрушено это царство было другим "сакским" племенем, хьяуна (хионитами, вождь Арджатаспа), уже при Кави Виштаспе, причем погиб и сам Заратуштра. После гибели царства Кавианидов господство на этих территориях перешло к Бактрии, особое могущество которой и до Ахеменидов и при них подчеркивалось греческими авторами. К сожалению, изобразительное искусство Бактрии известно только по разрозненным и различно датированным мелким вещам из так называемого "Амударьинского клада". Следует, далее, заметить, что хотя в богатом искусстве Пазырыка есть мотивы, которые можно увязать с такими индоиранскими божествами, как Индра, Агни (например, изображения мифических петухов), но незороастрийский характер этого искусства очевиден - если у племен Алтая были соприкосновения с зороастрийскими территориями, это могли быть только враждебные столкновения. Есть некоторые основания отождествлять "скифов" Пазырыка с разрушителями царства Кавианидов и врагами учения Заратуштры. Вообще термин "скифы" (*skudha) можно применять к жителям Алтая середины I тысячелетия до н.э. лишь условно, т.к. в источниках этот термин, как правило, применяется к одной конкретной группе ираноязычных кочевых племен, существовавшей наряду с другими такими же группами - киммерийцами, савроматами (сарматами), саками; к восточным сакам, очевидно, принадлежали племена тура, хиониты и, возможно, и другие племена, среди которых, очевидно, были и племена Горного Алтая.

Поскольку памятники Пазырыка датируются, по C¹⁴, V в. до н.э., постольку они относятся к периоду после падения Кавианидского царства и соприкасались (в доахеменидское или раннеахеменидское время), скорее всего, с Бактрией; Бактрия этого времени, несомненно, могла иметь ряд культурных черт, роднивших ее с Мидией или общих для всей Ахеменидской державы. Таким образом, мидийское влияние могло дойти до Пазырыка только через бактрийское посредство.

Литература

Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира // История Иранского государства и культуры. М, 1971.

КРАТКОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ А.А.ГАВРИЛОВОЙ

Статья А.А. Гавриловой была написана более 10 лет назад. Ввиду спорности некоторых положений статья была отклонена рядом издательств.

Редколлегия этого сборника считает возможным опубликовать работу А.А. Гавриловой без изменений и редакционной "правки" ввиду ценности некоторых полевых наблюдений в ходе раскопок кургана Пазырык-5 в 1949 г. (расположение уборов коней, положение погребенной женщины, конструкция кургана, процесс "ограбления" и др.). Эмоциональная оценка полевых и научных работ С.И.Руденко и М.П.Грязнова является личным мнением А.А.Гавриловой. Остановимся лишь на ряде "спорных", но весьма важных фактов.

В Государственном Эрмитаже действительно на постоянной выставке находится сруб из кургана Пазырык-5. Нижний венец этого сруба, "смотровое окно" в средней части сделаны из "целых" (т.е. круглых) современных бревен, но эти бревна легко отличимы и концы их в ряде случаев окрашены серой краской. Древние бревна также можно отличить от современных по следам обработки концов бревен, "числовым" разметкам для сборки сруба и другим признакам (см. работы С.А. Семенова и С.И. Руденко).

На выставке стоит сруб из 5-го Пазырыкского кургана, сделанный не из "целых" бревен, а из "стесанных изнутри" и в этом легко может убедиться каждый, побывав в Эрмитаже. Поэтому вопросы о том был ли это внутренний или внешний сруб, каков был убор коней и др., нуждаются в дополнительных архивных изысканиях и публикации более детальных чертежей .

Вопрос о датировании Пазырыкских курганов остается весьма дискуссионным до сих пор. Диапазон предложенных дат колеблется от конца VI до II вв. до н.э. (Марсадолов 1996). А.А.Гаврилова предлагает еще более удреветнить Пазырыкские курганы - " во вторую половину VI в. до н.э., ранее 550 г. до н.э.". Основой для передатировки является анализ изображений всадников на ковре из Пазырыка-5 .

По мнению А.А. Гавриловой, археологические аналогии для ковра из Пазырыка-5 указывают на вторую половину VI в. до н.э. Более Детальный анализ переднеазиатских аналогий позволил другим авторам Датировать этот же ковер V - IV вв. до н.э. (Lerner 1991: 9, 12) или Концом V в. до н.э. (Schurmann 1982: 46).

В работах Ф.Р.Балонова и В.Ю.Зуева дан многоаспектный семантический и стилистический анализ как отдельных изображений на

ковре из Пазырыка-5, так и всей "композиции" в целом (Балонов 1991; Зуев 1992).

Следует отметить, что время изготовления ковра из Пазырыка-5, интервалы бытования отдельных иконографических изображений-мотивов на нем, продолжительность использования ковра от момента его изготовления до закладки в могилу, время сооружения 5-го Пазырыкского кургана и других курганов в Пазырыке - это отдельные весьма сложные проблемы, которые детально не могут быть здесь изложены (см. в методическом аспекте работы А.Ю. Алексеева, Л.Л. Барковой, М.П. Грязнова, Е.Ф. Корольковой, Л.С. Марсадолова, С.И. Руденко и др.).

В последние годы появляется все больше работ, в которых для датирования археологических объектов или предметов используются не отдельные аналогии (вырванные иногда из сложных контекстов), а целые группы или "пласты-блоки" археологических памятников (см. работы М.П. Грязнова, В.С. Бочкарева, И.Н. Медведской, А.Ю. Алексеева, Л.С. Марсадолова, Н.А. Боковенко и др.). Переднеазиатские археологические аналогии пока не могут служить основой для датировки Пазырыкских курганов. Гораздо больше сходства (как в отдельно взятых изображениях, так и погребальном обряде в целом) между 2-м и 1-м Пазырыкскими со 2-м и 4-м Семибратними курганами на Кубани, которые комплексно датируются второй половиной V в. до н.э. (Марсадолов 1987), а Пазырык-5 - рубежом V и IV вв. до н.э.

Еще в конце 1950-х годов радиоуглеродное датирование образцов дерева, произведенное С.В. Бутомо, подтвердило "скифский" возраст Пазырыкских курганов (Руденко 1960: 336). Корреляция дендрохронологических и радиоуглеродных данных, произведенная в 1980 - 90-е годы, еще раз уточнила и подтвердила, что курган Пазырык-5 был сооружен в конце V в. до н.э. - 400 +/-20 лет до н.э. (Марсадолов, Зайцева, Лебедева 1994; Zaiseva, Lebedeva, Sementson, Marsadolov 1996: 78) или по данным дендрохронологии - в 406 г. до н.э. (Марсадолов 1996: 51).

Реконструкция А.А.Гавриловой исторической обстановки VI в. до н.э., исходя из новых датировок алтайских курганов, может быть пересмотрена в более широком и сложном контексте событий мировой истории VI - V вв. до н.э. (Марсадолов 1996: 67-73).

Несмотря на приведенные выше замечания, в статье А.А.Гавриловой содержится много полезной информации, которая, несомненно, пригодится исследователям Пазырыкских материалов.

Литература

Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии (VII-IV вв. до н.э.). // Автореф. дис. на соискание ученой степени доктора ист. наук. СПб., 1996.

Балонов Ф.Р. Ворсовый Пазырыкский ковер : семантика композиции и место ритуале (опыт предварительной интерпретации) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991.

Зув В.Ю. Исповедимые пути Божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) // Северная Евразия от древности до средневековья. Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 1992.

Марсадолов Л.С. Хронологическое соотношение Пазырыкских и Семибратних курганов // АСГЭ, 28. Л., 1987.

Марсадолов Л.С. История и итоги изучения археологических памятников Алтая VIII-IV веков до н.э. (от истоков до начала 80-х годов XX века). СПб., 1996.

Марсадолов Л.С., Зайцева Г.И., Лебедева Л.М. Корреляция дендрохронологических и радиоуглеродных определений для больших курганов Саяно-Алтая // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М-Л., 1960.

Lerner J. Some so-called achaemenid objects from Pazyryk // Source. Notes in the History of Art, Vol. X, № 4 Summer. 1991

Schurmann U. The Pazyryk. Its Use and Origin. New York. 1982.

Zaitseva G.I., Lebedeva L M., Sementsov A.A., Marsadolov L.S. Calibration curves and chronology of key sites of Sayan-Altai // VII Nordic conference on the application of scientific methods in archaeology. Savonlinna, Finland, 7-11 September 1996. Abstracts. University of Helsinki, 1996.

Д.Г.Савинов

ОБ ОБРЯДЕ ПОГРЕБЕНИЯ БОЛЬШИХ ПАЗЫРЫКСКИХ КУРГАНОВ

Погребальный обряд памятников пазырыкской культуры по целому ряду признаков отличается от предшествующих, аржано-майэмирских. Если для раннескифского времени была характерна наследуемая с эпохи бронзы "горизонтальная" система связей между живыми и мертвыми (погребения на "горизонте" и в неглубоких могильных ямах), четкая планиграфия сакрализованного пространства и общая ориентация в "верхний" мир через вертикально установленные "знаки" (типа оленных камней), то для пазырыкской культуры эти три основополагающих компонента погребально-ритуальной обрядности (могильная яма, уровень древней поверхности - "слой общения", Потусторонний мир) представлены в ином соотношении. Все захоронения в больших Пазырыкских курганах совершены в глубоких Могильных ямах; практически полностью исчезает традиция установки оленных камней. В некоторых случаях сохраняются дополнительные сооружения, типологически связанные с предшествующими (концентрические кольца, радиально расположенные выкладки и т.д.),

но они носят явно пережиточный характер и не имеют прежнего функционального назначения.

Значит ли это, что какое-либо "общение" между живыми и мертвыми в период проведения обрядов погребального цикла у населения пазырыкской культуры полностью прекратилось? Вероятно, нет. В материалах больших Пазырыкских курганов сохранилось немало свидетельств того, что теперь сами погребальные камеры, опущенные в глубокие могильные ямы, приобретают сакральное значение и играют существенную роль в совершении соответствующих обрядов. В предварительном порядке подтверждающие это положение материалы могут быть сгруппированы по четырем основным позициям: 1) особенности планиграфии и оформления погребальной камеры; 2) возможность проникновения в нее людей для совершения ритуальных действий; 3) операции с телом умершего; 4) сопроводительный инвентарь.

1. Размеры погребальных камер и особенно высота срубов - до 1,5 м и более (в Туэкте I, например, 1,75-1,85 м) вполне позволяют предполагать, что они были предназначены не только для помещения колоды с телом покойного, но и предусматривали возможность нахождения внутри камеры людей (родственников или иных лиц), непосредственно участвовавших в совершении погребального обряда. Обращает на себя внимание, что колода с телом покойного, как правило, помещалась вплотную у южной стенки сруба таким образом, что большая, северная часть камеры оставалась практически свободной. Здесь помещались предметы сопроводительного инвентаря и вполне могли находиться люди, совершавшие ритуальные действия, связанные с "отправлением" покойного. Размеры и высота погребальных камер в малых курганах не позволяют предполагать возможность нахождения в них людей; однако традиционно это место оставалось свободным. Стенки всех погребальных камер в больших Пазырыкских курганах были задрапированы коврами и войлоками, что, вероятно, имело целью не только имитацию "жилого" помещения, но и создание замкнутого, освященного изображениями на коврах и войлоках, ритуального пространства, имеющего свою планиграфию и назначение.

2. огромные каменные насыпи больших Пазырыкских курганов, на первый взгляд, исключают возможность какой-либо связи с умершими, находящимися внутри погребальных камер, что, возможно, и было бы справедливо при условии доказанной одновременности создания внутримогильных и наземных сооружений. Однако убедительных свидетельств этого нет; наоборот, имеется ряд наблюдений, показывающих, что погребальные камеры какое-то время оставались доступными. Так, в нескольких случаях на дне могильных ям были найдены остатки лестниц и бревна с зарубками, которые могли использоваться как лестницы (Пазырык IV, V; Туэкта I). Считается, что по этим бревнам с зарубками и лестницам спускались на дно могильных

строители срубов; но точно также по ним могли спускаться и люди, совершавшие ритуальные действия на месте захоронения, когда камеры-срубы уже были построены, но еще до возведения насыпи. Интересное наблюдение по этому поводу было сделано С.И.Руденко при раскопках кургана Туэкта I. Исходя из характера заполнения могильной ямы, им было установлено, что ограбление кургана совершено непосредственно захоронением, но раньше, чем была возведена каменная насыпь. Отсюда следует вывод, что "каменной наброской курган покрыли не тотчас после захоронения, а через какой-то значительный промежуток времени, возможно, только на следующий год". Такой интервал мог являться исключением из правил, но мог быть и отражением определенной системы в последовательности погребального обряда, не зафиксированной при раскопках других курганов.

Под этим углом зрения могут быть соответствующим образом интерпретированы и "окна", прорубленные в стенках срубов из I и V Пазырыкских курганов; причем, в Пазырыке V такое "окно" было заложено семью обрубками бревен, прижавшими крышку колоды, осью от телеги и специальным клином. Не исключено, что через них осуществлялась связь с погребальной камерой. Подхоронительных ходов при раскопках больших Пазырыкских курганов не обнаружено, что, возможно, объясняется методикой раскопок, когда задача подобного рода наблюдений еще не ставилась - основной целью было вскрытие погребальной камеры; полы курганов не исследовались. Но вот при проведенных на современном методическом уровне раскопках кургана Кутургунтас на Южном Алтае в 1991 г. было сделано весьма существенное открытие, а именно: наличие дромоса, ведущего в погребальную камеру, а другим концом выходящего на площадь кургана. По мнению Н.В.Полосьмак, "он был сооружен для удобства сборки погребальных камер на дне могильной ямы и захоронения коней и человека". Однако по этому же дромосу сюда могли проникать и люди, участвующие в погребальной церемонии. В пользу этого предположения свидетельствует то обстоятельство, что у нижнего окончания дромоса, шириной около 2 м, был положен огромный камень-валун, плотно закрывший вход в погребальную камеру (после завершения необходимого цикла ритуальных действий?).

3. Какие-то операции с телом покойного производились в самой погребальной камере, о чем свидетельствуют ситуации, зафиксированные В.В.Радловым при раскопках в Катанде II и С.И.Руденко в Туэкте I. В Катандинском кургане "на дне могилы стояли в направлении с востока на запад два стола... на каждом из этих столов лежал скелет головой на восток, без каких-либо украшений... по краям (столов) шел рант высотой приблизительно в 1 дюйм". В Туэктинском кургане у западной стенки сруба также находился стол с рейками-закраинами по длинным сторонам, но на нем было поставлено блюдо-стол, обычно находящееся на полу камеры. Очевидно, блюдо-стол

было поставлено на стол, когда с него было убрано тело покойного. О том, что первоначально стол был предназначен для помещения трупа, свидетельствуют рейки-закраины, такие же как на столе из Катандинского кургана.

4. С определенной точки зрения можно взглянуть и на состав предметов сопроводительного инвешаря. Принято считать, что в основных захоронениях больших Пазырыкских курганов находились большие ценности, похищенные грабителями. Однако интересно, что в неограбленных, близких по социальному статусу погребениях на плато Укок (Южный Алтай) предметов сопроводительного инвешаря в колодах, т.е. непосредственно с погребенными, найдено сравнительно немного, а сам набор предметов (зеркала, чеканы, наконечники стрел, детали поясных наборов и отдельные украшения) приблизительно такой же, как и в рядовых курганах. При этом абсолютное большинство вещей, соотносимых с человеком, находилось в свободной (северной) части погребальных камер, что может объясняться двояким образом: или это место было специально выделено для помещения предметов сопроводительного инвешаря (как, например, хозяйственные "отсеки" в погребениях хуннского времени); или эти вещи следует рассматривать в качестве атрибутов оформления ритуального пространства внутри погребальной камеры. Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, дает наличие в комплексе найденных здесь вещей предметов явно не утилитарного назначения. К ним относятся курильницы на специальных подставках-"шестиногах" (в Пазырыке II сверху на курильницу был брошен ковер с изображением сцены нападения грифона на лося; рядом находилась кожаная фляга с зернами конопли); каменный светильник (Пазырык II); струнные инструменты типа "арфы" (Пазырык II, Башадар); односторонние барабаны (Пазырык II, III, V) и т.д. Все эти вещи, скорее всего, предназначены не для захоронения в качестве сопроводительного инвешаря, а для ритуальных действий, связанных с обрядом погребения, и могли принадлежать не покойному, а лицам, исполнявшим эти обряды (или участвовавшим в них). В нескольких случаях найдены отдельно положенные (возможно, подвешенные) колчан со стрелами (Башадар), щиты и поножи (Туэкта I). Не исключено, что это также сакральные предметы вооружения, типа изображенных на оленных камнях. Некоторые из деревянных предметов, обычно называемых "подушками", скорее всего, являются "сидениями", как первоначально и считал С.И.Руденко, отметивший также, что "во всех курганах с двойными захоронениями - мужчин и женщин - имеется только по одной подушке". Однако в данном случае важно не столько то, к кому относились эти "подушки" - мужчине или женщине, а то, что в парных погребениях было найдено по одному сидению, как бы "общему" для обоих погребенных или, скорее всего, принадлежавшему "третьему" лицу, участвовавшему в "проводах" покойных.

Показательны и условия нахождения "подушек" - большинство из них положены (или поставлены) на полу за пределами **колод**.

Можно ли рассматривать приведенные данные в свете идеи о том, **что** большие Пазырыкские курганы - это некрополь алтайских шаманов" скифского времени. Думается, что нет. Во-первых, такие же погребения известны и в других местах Горного Алтая - Шибе, Катанда, Туэкта, Башадар, Берель; не говоря уже о неисследованных курганах (в этом отношении наиболее показательны открытия последних лет на плато Укок). Во-вторых, все отмеченные сакральные атрибуты, скорее всего, должны относиться не к погребенным, как часть сопроводительного инвентаря, а к людям, исполнявшим погребальные церемонии, хотя определить их социальный статус, пользуясь современной терминологией (жрец? шаман?), вряд ли представляется **возможным**.

Таким образом, камеры-срубы больших Пазырыкских курганов являются не только местами захоронений, но и своеобразными "часовнями", в которых совершалось таинство "перехода" из мира живых в мир мертвых. Вероятно, в этой же связи производилось "кормление" покойного, о чем свидетельствуют найденные во всех курганах блюда-столики с остатками мясной пищи; проходило "общение" и прощание с умершим, уходящим (или уплывающим) в "нижний" мир. О том, что покойный мог именно "уплывать" по подземной "реке мертвых" говорят изображения мифических рыб, найденные в больших и малых курганах пазырыкской культуры; а также сама форма колоды с широкими скругленными концами и бронзовыми "глазами"-заклепками, весьма напоминающая туловище гигантской рыбы (налима?), в чреве которой покойный отправлялся в потусторонний мир.

Отвлекаясь от сухого языка фактов, можно в общих чертах представить себе атмосферу, царившую глубоко под землей, в погребальной камере-"часовне"... Тесное пространство сруба, освещенное неподвижным огоньком светильника; выступающие из темноты, с настенных ковров и войлоков образы мифологических существ; сладкий, стелющийся и усыпляющий дым курильниц; вокруг **вещи**, которым суждено навечно остаться в "этом мире"; длинная колода У стенки, в колоде ОН - руки на груди, глаза зашиты; рядом - сидящая фигура с низко опущенной головой... и дрожащий звук "арфы" как Последняя связь между живыми и мертвыми.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТОВО-РИТУАЛЬНЫХ КУРГАНОВ С КАМЕННЫМИ ГРЯДАМИ КАЗАХСТАНА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Особая разновидность культово-ритуальных памятников древних кочевников казахстанского ареала – курганы с каменными грядами хорошо известны в археологической науке. В предлагаемом сообщении приводятся некоторые основные аспекты их современного изучения.

Ареал распространения памятников весьма широк и выходит за пределы территории Казахской республики. Среди регионов, лежащих за пределами Казахстана (Нижнее Поволжье, Южный Урал, Южное Зауралье и др.), более уточненные данные получены пока только из южных районов Зауралья - здесь открыты не менее 30 курганов (Таиров 1991: 11). По Казахстану памятники распространены практически повсеместно. В этом отношении на сегодняшний день отсутствуют данные только по четырем областям республики: Северо-Казахстанской, Южно-Казахстанской, Мангыстауской и Западно-Казахстанской. За исключением этих территорий, на остальной части Казахстана в разное время и разными исследователями открыты не менее 270 сооружений, относящихся к категории кургана с каменными грядами. Указанное количество памятников сейчас включены в первоначальный список курганов с каменными грядами.

Относительно аспектов распространения и количества выявленных курганов с каменными грядами автору хотелось бы обратить внимание на следующий момент. Подобные данные источниковедческого характера (наряду с внешним описанием сооружений и др.) являются актуальными и первостепенными в изучении этих памятников. Поэтому следует учитывать, что целенаправленное изучение курганов с каменными грядами в Казахстане никогда не было предметом специального научного исследования и работы, ставящие своей целью выявление и учет таких памятников на территории республики или хотя бы ее отдельных регионов, никем и никогда не проводились. В исследованиях главное внимание уделялось в основном на раскопанные и, прежде всего на давшие вещевые находки объекты. Сведения о курганах с каменными грядами, содержащиеся в публикациях и отчетных материалах, в целом немногочисленны и довольно отрывочны, зачастую информация передается в форме кратких упоминаний. В таких случаях одна из сложностей заключается в трудности определения типологии данного сооружения. Кроме того, на результаты выявления курганов с каменными грядами влияет и недостаточная сохранность памятников. Длинные и узкие гряды, выложенные из небольших камней без значительного углубления в грунт, представляют собой конструкции, легкоразрушимые в процессе хозяйственных, строительных работ. Как

убедительно показывает некоторая практика археологической разведки по Центральному Казахстану, большое количество курганов с каменными грядами здесь разрушено в результате распашек степных угодий этого региона. В таких случаях с восточной стороны кургана обычно фиксируются бессистемно разбросанные камни, в различной степени скрытые растительностью. Подобные курганы с сильно разрушенными грядами в список выявленных памятников не были включены, как не вошли сюда и памятники, несущие в себе различные влияния традиции строительства каменных гряд, но не относящиеся к категории собственно курганов с каменными грядами.

Таким образом, приведенная цифра о количестве курганов с каменными грядами в Казахстане является условной, основывающейся на результатах лишь первой попытки сбора и обобщения данных, и не отражает точную ситуацию. Таких сооружений в Казахстане гораздо больше, не считая и разрушенных. Подчеркнем, что особо неизученными остаются периферийные регионы республики, где имеющиеся немногочисленные памятники показывают далеко не реальную картину. Характер распространения курганов, кроме того, позволяет ожидать открытия памятников рассматриваемого типа и в остальных областях республики, в которых они пока не обнаружены.

Свыше 86% всех выявленных на территории Казахстана объектов находятся в северо-центральном основном регионе, являющемся главным ареалом бытования курганов с каменными грядами. Административно это территория северных и центральных областей республики. Вместе с тем, выделяются западный (актюбинские, атырауские памятники), южный (Жамбыл, Кызылорда), восточный (Шемонаиха, Улан, Аксуат) и семиреченский (Алматы, Талдыкорган) регионы; на территории каждого из них найдены около десятка курганов.

Казахстанские курганы с каменными грядами своим происхождением связаны с тасмолинской археологической культурой Центральных и северных областей Казахстана. Их распространение на значительных территориях, выходящих за пределы указанных областей, в свою очередь объясняется передвижениями групп тасмолинского населения в указанные регионы. То есть, сейчас можно с большей долей уверенности повторить ранее высказанную мысль К.А.Акишева, связывавшего распространение курганов с каменными грядами в периферийных регионах Казахстана с переселением групп центральноказахстанского населения (Акишев, Кушаев 1963: 135). На особенностях распространения тасмолинских курганов с каменными грядами можно видеть сохранение в тасмолинское время старых традиционных связей и заложенных еще ранее путей передвижения (миграции) населения Центрального Казахстана эпохи бронзы (андрон, бегазы).

Особой проблемой в изучении рассматриваемых памятников является определение их назначения. Затрагивая те или иные аспекты их, а также ссылаясь на них при толковании различных сторон культуры степных кочевников, исследователи обычно сразу же сталкиваются с указанной проблемой собственно функционального обозначения этих курганов. причем, данный вопрос у авторов возникает уже при обозначении рабочего названия памятников их называют "ритуальными сооружениями", "погребально-культовыми памятниками", "усыпальницами жрецов астрального культа", "особым видом погребальных сооружений" и др.

Неясности при обозначении функциональной стороны памятников наметились в ходе их открытия и изучения в 40-60 гг., и, следует заметить, такое обстоятельство было связано с недостаточной разработанностью вопросов типизации сооружений. Как известно, в типологическом отношении курганы разновариантны. Именно поэтому то или иное определение памятников диктовалось типом раскопанного в данном случае сооружения или их групп.

Мнения о непогребальном характере курганов придерживались А.Х.Маргулан и А.М.Оразбаев. Поскольку первая серия раскопанных улытауских курганов с каменными грядами не имели человеческих погребений, А.Х.Маргулан еще в послевоенные годы сделал вывод об их культовом, ритуальном назначении. описывая памятники этого рода, А.Х.Маргулан наряду с известными ныне определениями типа "курганы с лучами" и "курганы с усами" приводит и такое заслуживающее внимания название, как "курганы типа солнце", тем самым как бы усиливая культовый характер сооружений. В 1948 году исследователь отмечал, что одну из разновидностей памятников Улытау и Аргынаты составляет "так называемое "солнце", или каменные насыпи, напоминающие по плану солнечный диск и имеющее две лучеобразные каменные выкладки, обращенные к востоку. Курганы этого вида очень оригинальные по устройству, встречаются частью группами и по своему расположению напоминают вид кочевого аула, имеющего в центре загон для скота (котан) - курган-солнце". Здесь же А.Х.Маргулан предполагает, что "курганы типа "солнце" являются ритуальным сооружением, устроенным на месте трапезы или поминок" (Маргулан 1948а: 122).

Весьма интересна и актуальна приведенная исследователем в связи с раскопками ритуальных "солнечных курганов" параллель из казахстанского погребального обычая "очищения огнем". А.Х.Маргулан пишет, что у казахов "погребальные урны обычно подлежали "очищению огнем" (аруламак). После выноса тела покойника из юрты место, где она стояла, они предавали огню и затем на этом месте устраивали небольшое сооружение в виде бугра и оно называлось "арулаган жер". Это они делали для того, чтобы "чистое

место" (арулаган жер) не было задето ногами людей и животных и находилось в неприкосновенном виде" (Маргулан 1948б: 55).

А.М.Оразбаевым на основании данных исследования раскопанного им кургана Жанайдар была сделана реконструкция первоначального вида этого памятника. Комплекс Жанайдарского кургана кроме гряд включал одну каменную насыпь в качестве центрального сооружения: под ней могильная яма и следы человеческого захоронения отсутствовали, находки представлены зубами лошади, бронзовыми уздечными принадлежностями и глиняным сосудом. Гряды представляли собой состоящие из параллельно вкопанных на ребро каменных плит коридорообразные строения шириной 0,7-0,8 м. Их концевые завалы первоначально являлись округлыми каменными сооружениями, имеющими в восточной стороне разрыв, представляющий собой, по мнению исследователя, "вход или выход из него в так называемые усы" (Оразбаев 1969: 182). Согласно предположению А.М.Оразбаева, в концевых сооружениях гряд совершались жертвоприношения, а коридорообразные длинные выкладки-гряды служили для определенных ритуалов и, возможно, предназначались "для сообщения духов". Относительно функциональной направленности памятника исследователь заключил, что "весь комплекс курганов с усами связан с ритуалом жертвоприношения лошади и шаманистским культом поклонения солнцу". Исключительную важность для изучения курганов с каменными грядами имеет сделанный тогда А.М.Оразбаевым вывод о генетической связи этих памятников с известными жертвенно-поминальными кругами эпохи бронзы (Оразбаев 1969: 183).

Основные проблемы курганов с каменными грядами были исследованы в 50-60-е гг. М.К.Кадырбаевым. В том числе на основании имевшегося в те годы материала им была разработана первая типология памятников, включающая 4 их разновидности (Кадырбаев 1966: 309-310 Рис. 2). в отличие от запада Центрального Казахстана (Улытау) часть памятников восточных районов этого региона содержала человеческие захоронения и поэтому в работах М.К.Кадырбаева 50-60-х гг. определенный акцент делается на погребальный характер сооружений. Причем это распространялось на комплексы сложного типа, имеющие в своем составе западный ("основной") и восточный ("малый") курганы - именно эта разновидность памятников была признана основным или "классическим" вариантом кургана с каменными грядами. По М.К.Кадырбаеву, восточное сооружение с грядами носит "сугубо ритуальный" характер и является отражением соляного культа; "большой курган" имеет человеческое захоронение, весь комплекс кургана с каменными грядами есть не что иное как "погребения крупной родоплеменной знати", то есть вождей, старейшин рода и т.д. (Кадырбаев 1966: 431).

Недостаточной стороной такого определения являлась неразработанность проблемы, касающейся именно простой разновидности курганов с каменными грядами, состоящей только из одного центрального сооружения без человеческого захоронения. Выпал из внимания тот факт, что уже целый ряд раскопанных курганов с каменными грядами принадлежал этому типу и, как правило, такие комплексы обычно не имели захоронения.

Было и остается весьма ценным и перспективным высказанное С.С.Сорокиным мнение о неодновременности двух составных частей комплекса с каменными грядами - имелись в виду большое погребальное сооружение и малый курган-спутник. о его мнению, малое сооружение с костями лошади и ритуальным сосудом и каменные гряды воздвигались позже, чем собственно большой курган-погребение, а весь комплекс памятника связан с кочевническими поминальными торжествами типа казахского "ас". Центральноказахстанские курганы с каменными грядами С.С.Сорокин относил к кругу известных непогребальных памятников древности: оленных камней, оградок с балбалами и т.д. (Сорокин 1981: 23-29).

Накопленный за истекшее время источниковый материал позволяет скорректировать вопросы типологии памятников и уточнить назначение этих сооружений. С учетом данных первой классификации и новых наблюдений, сделанных на более широкой источниковой базе, предлагается новая классификация курганов с каменными грядами, строящаяся на двух визуально фиксируемых основных признаках.

Признак 1. Количество входящих в комплекс курганов. Признак принимает значение: 1) одиночный курган; 2) два кургана расположены по линии 3-В; 3) несколько курганов располагаются по линии С-Ю.

Признак 2. Характеристика самих курганных сооружений. Он определяет два значения: 1) наличие однотипных сооружений; 2) разнотипность входящих в комплекс сооружений.

На основании этих признаков у 233 объектов из 270 определены типы. У остальных 37 памятников вследствие отсутствия необходимого объема данных (отсутствуют планы, нет детальных описаний) типы не определяются. казахстанские курганы с каменными грядами имеют следующие типы.

Тип 1 является самым распространенным. Комплекс состоит из одного центрального сооружения, представленного курганной насыпью, оградкой, кольцевой выкладкой, от которого отходят гряды (рис. 1,1-3). Сюда относятся всего 126 памятников (54%).

Тип 2 состоит из двух сооружений, вытянутых по линии 3-В. Включает 79 памятников и делится на 2 варианта. Вариант 2а состоит из двух разнотипных сооружений, из которых западное является по размеру и конструктивным особенностям "основным" курганом, а восточное представлено небольшим по размеру и простейшим по конструкции "малым" курганом-спутником. Гряды отходят от последнего. Вариант

объединяет 75 памятников (рис. 1,4-6). Изредка в комплексах типа 2 сооружения представлены однотипными между собой объектами (рис. 7). Такие памятники встречены лишь в 4 случаях и выделены в вариант

28 объектов выделены как тип 3, где комплексы состоят из нескольких сооружений, расположенных по линии С-Ю. Различаются два варианта. В комплексах типа 3а сооружения разнотипны (рис. 8), известны всего 6 памятников. Остальные 22 памятника относятся к варианту 3б, в этом случае несколько вытянутых по линии С-Ю сооружений (рис. 1,10-12) представлены однотипными объектами.

Во всех регионах республики качественно преобладает самый распространенный и простейший вид курганов с каменными грядами - памятники типа 1. Тогда как курганы типа 2 бытуют главным образом на территории северо-центрального основного региона - за его пределами находятся всего 5 памятников (2 в западном, 3 в восточном регионах) из 79. В северо-центральном регионе находится также основная масса курганов типа 3: 25 объектов из 28.

Существенно, что в рамках самого северо-центрального основного региона курганы по типовым признакам распределяются довольно неравномерно. Основной регион условно разделен на три территориальные группы: северную (Костанай, Кокшетау, север Акмолинской области), западную (Торгай, Улытау-Жезды, юг Акмолинской и запад Карагандинской областей), и восточную (восточные районы Жезказганской и Карагандинской областей, юго-запад Павлодарской области и 2 памятника из района Семипалатинской области).

По количеству выявленных курганов с каменными грядами приоритет принадлежит центральным областям республики и прежде всего восточной части Центрального Казахстана (Восточная Сарыарка). На территории последней находится 57,6% (133 из 231) памятников из всего количества найденных в северо-центральном регионе сооружений. Вторая особенность восточной Сарыарки в том, что именно здесь находится 74,7% курганов 2-го типа из общего их количества по всей республике. Если взять только северо-центральный регион, то 79,7% из всего количества курганов типа 2, найденных в рамках основного региона, сосредоточены только на территории восточных районов Центрального Казахстана.

Особенностью восточных районов Центрального Казахстана является не только многочисленность найденных здесь курганов с каменными грядами, но прежде всего то, что на этой территории находится основная масса сооружений типа 2. Из всех курганов с каменными грядами Восточной Сарыарки (типы определены у 119 объектов) 49,6% (59 объектов) являются сооружениями указанной разновидности. Курганы типа 1 здесь составляют 43,4% (48 объектов).

На основании приведенных данных следует признать, что ранее названный основным вариантом ("классическим" типом) курганов с каменными грядами сооружения типа 2 на самом деле таковыми являются только для восточных районов Центрального Казахстана. на территории других регионов (включая и западные районы Центрального Казахстана) памятников типа 2 гораздо меньше или же они отсутствуют.

Одной из неизученных сторон курганов с каменными грядами является соотношение таких показателей, как типовая принадлежность объекта и наличие (или отсутствие) в нем захоронения человека. В Казахстане раскопаны всего 56 сооружений разных типов. Ниже, в таблице 1 приведены результаты раскопок памятников с указанием региона и типа объекта.

Таблица 1

Наименование региона	Кол-во памятников	захоронение есть						захоронения нет						
		кол-во	1	2	а	2б	3а	3б	кол-во	1	2	а	2б	3а
Северо-центральный	44	27	2	20	2	1	2	17	12	-	-	1	4	
Западный	4	2	2	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-	
Южный	2	2	1	-	-	-	1							
Восточный	5	3	-	2	-	-	1	2	2	-	-	-	-	
Семиречье	1							1	1	
Всего:	56	34	5	22	2	1	4	22	17				1	4

Из 34 давших захоронения человека памятников 24 являются сооружениями типа 2, по 5 - сооружениями типа 1 и 3. С другой стороны, из 22 объектов без человеческих захоронений 17 представляют собой памятники типа 1, 5 курганов - типа 3 и нет ни одного(!) кургана типа 2. Как видно, сразу выделяются памятники именно типа 2, которые обращают на себя внимание наличием человеческих погребений.

Другое сопоставление. Из 56 объектов всего 24 являются сооружениями типа 2. Среди них нет опять же ни одного кургана, не содержавшего человеческого погребения. Еще 22 памятника представлены сооружениями типа 1. В этой группе погребение человека обнаружено лишь в 5 случаях. При ближайшем рассмотрении этих 5 курганов выяснилось, что 4 из них (2 в Актюбинской области, 1 в Кызылординской области и 1 в Центральном Казахстане - Канаттас, курган 19) содержали инокультурные погребения, а именно, захоронения "савроматского", среднесарматского (2 актюбинских памятника), тюркского (Беркутты в Кызылординской области), "гуннского" (Канаттас в Центральном Казахстане) периодов. Все они носят характер впускных захоронений. Кроме того, довольно необычен для тасмолинской культуры и пятый памятник этой серии - курган 4 из могильника Егиз-Койтас в Центральном Казахстане. Его особенность

заключается в том, что этот курган представляет собой единственный случай среди 151 захоронения тасмолинского периода (VII-IV вв. до н. э.) Центрального Казахстана, когда в погребальной камере вместе с костяком умершего был найден глиняный сосуд - деталь, явно не характерная для тасмолы.

Как видно, если объекты типа 2 всегда имеют человеческие захоронения, то сооружения 1-го типа их содержат только в исключительных случаях, в том числе, когда они являются инокультурными (впускными) погребениями. Несколько близки к последним и малоисследованные курганы 3-го типа. Из 10 раскопанных сооружений этой разновидности захоронения содержат 5 объектов (табл. 1). Из них 2 сооружения дали собственно тасмолинские погребения (Большое Чебацье в Кокшетау, курган 4 в могильнике Карамурун-1 на Шидерты), остальные 3 снова имеют инокультурные признаки.

При уточнении типологии и назначения "солнечных" курганов тасмолинской культуры важным моментом можно вынести следующие краткие положения. Наиболее распространенным и многочисленным типом являются сооружения типа 1. Они не имеют могильной ямы и человеческого захоронения. Археологические находки могут быть представлены конскими костями (редко целый костяк или детали сбури) и стандартными ритуальными сосудами грубого изготовления. и то, и другое находятся на уровне древнего горизонта: кости животного - в центре, сосуд (обломки) чаше - в восточном секторе. Фиксируются следы разведения огня в виде прокалов, угольков, зольных пятен. Археологически фиксируемое в виде "кургана" центральное сооружение комплекса, очевидно, есть результат забрасывания данного сакрального участка камнем и землей в целях сохранения этого "чистого места в неприкосновенном виде". Изредка данное "чистое место" засыпается лишь незначительным слоем земляного грунта и вокруг него сооружается каменное кольцо или оградка. Исследование гряд комплексов показывает, что в их основе находятся системы повторяющихся однотипных элементов - колец (округлые, овальные), площадок - чаще всего набросанных сверху слоем камня. В противном случае эти элементы находятся в разрозненном виде и легко поддаются подсчету и описанию еще до раскопок. По всей вероятности, именно указанный тип (тип 1) комплексов и является собственно курганом с каменными грядами - археологическим памятником непогребального, кульгово-ритуального назначения. В тех случаях, когда система кургана каменными грядами пристроена к обыкновенному погребальному сооружению, эти памятники принимают разновидность 2-го типа. Последний вид сооружений (2а, 2б) распространен, главным образом, в восточной части Центрального Казахстана, являющейся территорией сосредоточения основной массы раскопанных к сегодняшнему дню погребальных памятников тасмолы. Традиция сооружать кульгово-ритуальный курган с каменными грядами в непосредственной связи с

конкретным погребением, иначе с конкретным умершим лицом, была сильна, прежде всего, у племен восточносарыаркинской тасмолы. В других регионах указанная связь выражается не так ярко, что заметно в обособленном (от погребения) расположении кургана с грядями. Памятники 3-го типа, вероятно, являются особыми промежуточными вариантами. Тип 3б представляет собой повторение курганов типа 1 (вместо одного несколько однотипных объектов). Тип 3а (объекты разнотипны) близок к комплексам типа 2 (момент комбинирования "малого" и "основного" сооружений). Для выяснение особенностей курганов типов 3а и 3б необходимы новые раскопки этих памятников. В типовых различиях курганов в любом случае важным определяющим фактором будет являться указанное обстоятельство автономное расположение системы кургана с грядями или же ее привязка к погребальному сооружению. Иногда к последнему привязывается осложненный вариант комплексов. Например, комплексы кургана 1 мог. Шоман и кургана Сарыбулак состоят из 2 вытянутых с С на Ю насыпей (рис. 2,1-2) - сооружения расположены автономно. Тогда как в комплексах кургана 4 мог. Шоман и кургана 2 мог. Кызылшилик (рис. 2,3-4) эта же разновидность памятников построена к погребальному сооружению - образован уже другой вариант. В интерпретации "солнечных" курганов тасмолы правомочны оба выдвинутых археологами мнения: как мнения о связи их с солярным культом, так и гипотезы о связи их с жертвенно-поминальными ритуалами типа казахского "ас" (С.С.Сорокин и др.). Более широко должна учитываться культово-религиозная, иначе солнечно-божественная направленность самих прощально-поминальных ритуалов, для проведения которых у могилы предка (сородича), на территории родового кладбища или же вблизи него воздвигались особые строения в виде нашего "кургана с каменными грядями", как специальных ворот-путей, уводящих душу умершего (с помощью коня-перевозчика) в страну Солнца (в страну бога). Перспективным представляется мнение А.М.Оразбаева о генетической связи памятников с жертвенными кругами эпохи бронзы, имеющими в восточной стороне "вход". Далее, именно с восточной стороны пристраивались к закрытому погребальному сооружению длинные "входы"- "коридоры" гробниц кочевой знати бегазинского времени. Примечательна трактовка этих коридоров А.Х.Маргуланом, называвшим их "входом, обращенным на восток, как ворота в вечное жилище" (Маргулан 1979: 84). Возможно, продолжением именно такого генетического ряда может выступать тасмолинский курган с каменными грядями особое, воздвигавшееся для проведения жертвенно-

поминальных ритуалов сооружение со входом на восток, до известной степени видоизменившийся, стандартизованный, ставший "индивидуальным" и получивший широкое распространение в период перехода населения Центрального Казахстана к кочевой системе хозяйствования "преемник" тех же старых "ворот"- "входов". Для более

полного использования тасмолинских "солнечных" курганов в качестве **источникового** материала при изучении культуры древних номадов Евразии необходимы многоплановые целенаправленные исследования с **учетом** показанных выше аспектов.

Литература

Акишев К.А., Кушаев Г.А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата: Наука, 1963.

Кадырбаев М.К. Памятники тасмолинской культуры // Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1966

Маргулан А.Х. Археологические разведки в Центральном Казахстане (1946) // Известия АН Каз.ССР. Алма-Ата, 1948а. Серия историческая. Вып. 4

Маргулан А.Х. К изучению памятников района р.Сарысу и Улытау // Вестник АН Каз.ССР. Алма-Ата, 1948б. № 2

Маргулан А.Х. Бегазы-Дандыбаевская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1979

Оразбаев А.М. Курган с "усами" могильника Джанайдар как архитектурный памятник // Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1969

Сорокин С.С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник ГЭ. Л.,: Искусство, 1981. Вып. 22

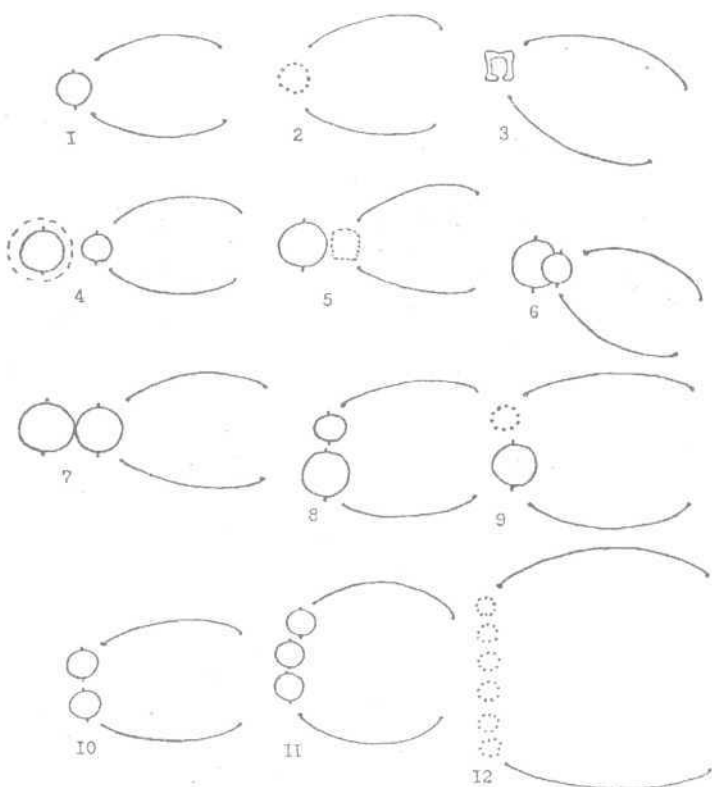
Таиров А.Д. Ранние кочевники Южного Зауралья в VII-II вв. до н.э. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Москва, 1991.

Список иллюстраций

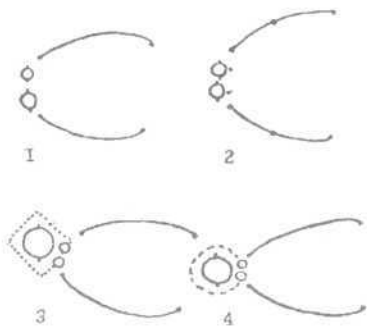
Рис. 1. Схематические обозначения типов курганов с каменными грядами. 1-3 - тип 1, 4-6 - тип 2а, 7 - тип 2б, 8-9 - тип 3а, 10-12 - тип 3б.

Рис. 2. Курганы с каменными грядами. Центральный Казахстан. 1 - курган 1 мог. Шоман, 2 - курган Сарыбулак, 3 - курган 4 мог. Шоман, 4 - курган 2 мог. Кызылшилик.

1



2



ВПУСКНЫЕ ЗАХОРОНЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ТАГАРСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА (по материалам раскопок Сибирской экспедиции ИИМК РАН)

Татарская культура выделена в основном и, прежде всего, по погребальным памятникам. Погребальный же обряд по археологическим данным - это отпечаток некоего ритуального действия в отношении умерших соплеменников, но касающийся также и живых членов общества. Собственно "ритуал" (от латин. ritualis - обрядовый) - вид обряда, исторически сложившаяся форма сложного символического поведения, упорядоченная система действий..., служил главным образом выражением культовых отношений" (СЭС 1984: 1124). Таким образом погребальный обряд, как ритуальное действие, является отражением религиозных представлений общества. При этом археология, как наука имеющая дело с вещественными остатками ископаемых культур, видит ритуал (т.е. погребальный обряд), как следствие именно определенного порядка действий, тогда как "ритуал как автономная система, рассматриваемая с содержательной стороны, включает три уровня: словесно-мифологический, акциональный и предметно-пластический" (Лысенко, Островский 1993: 202.). Реконструкция последовательности действий, проводимая археологом, изменяет порядок этих уровней на противоположный: от вещественных остатков к реконструкции действий и далее к мифологическим и космогоническим представлениям.

В настоящее время сформировался уже достаточно обширный круг литературы, посвященный религиозному аспекту в жизни тагарских племен. В работах Н.Л.Членовой, А.И.Мартынова, Г.Н.Курочкина Н.Ю.Кузьмина и других доказывается наличие шаманизма в тагарском обществе, присутствие в пантеоне тагарцев "зооморфных божеств" (Членова 1967: 129), поклонение тагарцев предкам, солнцу и священному огню с использованием "первобытного шаманизма" и "колдовской магии", проникновение в татарскую среду элементов зороастризма (Мартынов 1979: 130-145; Кузьмин 1994: 32-33).

Если абстрагироваться от того обстоятельства, что погребальный обряд как таковой сам является непрямым отражением религиозных воззрений в обществе, представлений о космогонических слагаемых окружающего мира, следует обратить внимание на отдельные детали, характеризующие уровень религиозных представлений и их отдельные Черты и представленные в памятниках тагарской культуры лесостепного Региона. Речь в данном случае прежде всего идет о таких вещах, как элементы погребальных конструкций, имеющих идеологический Подтекст: ограды, входы в ограды и склепы, способ погребения умерших (трупоположение или трупосожжение), ориентировка трупоположений в могильных ямах, наличие или отсутствие погребального инвентаря (в

том числе миниатюрных бронзовых "моделей" функциональных предметов), содержание последнего, наличие предметов, имеющих не только функционально-практическое значение (прежде всего умеющих украшения в скифо-сибирском зверином стиле) или чьи функции можно реконструировать лишь с известной долей вероятности (оленные бляхи, "предметы неизвестного назначения"), а также наскальные изображения, нанесенные как на естественных выходах скальных пород ("карнизах"), так и на угловых и простеночных камнях оград курганов.

Отмеченные в данном перечне свидетельства религиозной мысли в достаточно значительном количестве присутствуют и на памятниках границы степи и лесостепи, то есть на территории работ Сибирской экспедиции. Ниже речь пойдет лишь о некоторых характерных примерах, в основном из раскопок автора, конкретно о некоторых примерах впускных захоронений.

Погребения в оградах.

В 1983 году в процессе раскопок кургана (с участием А.В.Субботина и автора и под руководством Э.Б.Вадецкой) близ несуществующей ныне деревни Кадат в углах ограды, а также между рядами ее в районе южной и западной стен (Рис. 1) в процессе зачистки были обнаружены человеческие черепа и целые скелеты (РА ИИМК РАН. Ф.35. Оп. 1. КП-2857).

В юго-восточном углу ограды был найден череп, а затем и остальные сохранившиеся части скелета (могила 6), от которого сохранилось несколько фрагментов костей. Погребенный, вероятно, лежал на левом боку, в скорченном положении, головой на запад. Степень сохранности костей очень плохая. Определить половую принадлежность не удалось. Вещей нет.

К югу от предыдущей могилы был обнаружен череп, плечевая кость, верхней частью заходившая под череп, и фрагменты трех глиняных сосудов (могила 5). Сосуд I - светло-коричневого цвета, баночный, с широким горлом и профилированным донцем, венчик орнаментирован тремя полосами с вдавлениями на средней; в тесте вкрапления слюды. Сосуд II - широкогорлый, с округлым туловом, тесто темно-коричневого цвета с включениями дресвы. Сосуд III - донце баночного сосуда, тесто коричневого цвета с включением слюды.

У одного из камней в середине южной стены ограды, в яме размерами 0,8 x 1 м, глубиной 0,2 м находился сильно скорченный скелет, лежавший на левом боку, причем кости ног его частично заходили на поваленный камень ограды (могила 3). Раздавленный череп был обнаружен в районе грудной клетки, правая рука согнута в локте, отставлена назад и кисть ее находилась под тазовыми костями. Верхней частью погребенный был ориентирован на запад. Сохранность костей очень плохая. Часть из них: кости позвоночника, левой руки - отсутствуют. Скелет принадлежал мужчине в возрасте не менее 45 лет.

Между могилой 3 и юго-западным углом ограды, также у ее южной стены находился хорошо сохранившийся скелет, принадлежавший мужчине зрелого возраста (могила 7). Погребенный, в сильной степени орченности, лежал на правом боку, с согнутыми и поджатыми к грудной клетке ногами. Руки его были сложены таким образом, что кисти их находились под нижней челюстью. Можно предположить, что покойный перед захоронением был связан. Скелет ориентирован головой на восток. У правой бедренной кости его был найден фрагмент (срез) эпифиза кости человека диаметром 3 см с отверстием, просверленным в центре.

В юго-западном углу ограды, было обнаружено несколько фрагментов черепа человека, а несколько позднее принадлежащие ему длинные кости (могила 2). По взаимному расположению костей можно предположить, что погребенный лежал на левом боку, головой на север. Установить его поло-возрастную принадлежность не удалось.

Кроме сохранившихся в разной степени скелетов, отдельные черепа и кости людей были обнаружены в нескольких местах ограды: череп плохой сохранности в юго-восточном углу ограды, два черепа во фрагментах в юго-западном углу ограды, а также фрагменты от 4-х черепов, принадлежавших взрослым людям, и 5 нижних челюстей (в их числе 4 принадлежали взрослым людям, из них 2 - очень преклонного возраста, и 1 - ребенку) в северо-западном углу ограды.

Все перечисленные скелеты и черепа (исключая погребенного в могиле 3) найдены на уровне древней погребенной поверхности. Вероятно, эти останки были помещены здесь непосредственно после сооружения ограды.

Одним из итогов полевого сезона 1990 года было наблюдение подобной ситуации (РА ИИМК РАН. Ф.35. Оп. 1, КП-4501). К юго-востоку от основной могилы-склепа кургана 2 (Рис. 2) могильника Саргожик (в 2,5 км к западу от деревни Ораки), у подножья линзы **выкида**, на расстоянии 1,7 м от простеночного камня был найден череп человека и рядом с ним бронзовый нож. При дальнейшей расчистке была выявлена часть скелета погребенного, лежавшего на спине, головой на запад, ногами на восток. В окончательном виде после полной расчистки погребальная ситуация выглядела следующим образом. В заполнении и на дне неглубокой (до 0,4 м) ямы неправильной формы (размеры 3,5 x 1,5-1,9 м) находились многочисленные человеческие кости (останки не менее 25 человек), некоторое количество костей животных, значительное число фрагментов керамики (от не менее чем 10 сосудов), 14 предметов из бронзы: 2 конические пронизки, 5 полусферических блюшек, 2 шила, коническая пронизка, зеркало, вток, фрагмент бронзового изделия; костяной наконечник стрелы, 3-хчастная стеклянная бусина. Останки людей находились в полном беспорядке, за Исключением двух случаев: уже упомянутого, а также найденного в **северной** части дна фрагментарно сохранившегося скелета человека,

брошенного ничком, головой на юго-восток, ногами на северо-запад, у погребенного отсутствовали конечные кости рук и ног. Вдоль восточного и южного бортов погребальной ямы прослежены остатки бревен сруба (?). Данное погребение лишь с большой долей допущения можно признать могилой, т.е. захоронением останков людей с соблюдением необходимого минимума обрядов и наличием, присущих обычной тагарской могиле конструктивных особенностей. Что касается времени сооружения, то характер погребального инвентаря - бронзовые миниатюры настоящих предметов (нож, зеркало, вток чекана) - свидетельствует о синхронности данного комплекса и основной могилы кургана и о датировании их сарагашенским этапом тагарской культуры.

Аналогичные выводы можно сделать и в отношении могилы 5 этого же кургана, обнаруженной рядом с юго-западным простеночным камнем ограды, на поверхности линзы материкового выкида. В небольшой едва заметной ямке (0,7 x 1 x 0,1 м) лежал скелет погребенного в скорченном виде, на правом боку, головой на восток, ногами на запад. Череп и грудная клетка не сохранились.

Подобные ситуации широко известны в памятниках тагарского времени (например, раскопки Н.Ю.Кузьмина 1981 года: курган Мочаги; П.Г.Павлова 1982 года: могильник Кирбинский Лог; раскопки автора 1982 года: могильник Медведка II - см. Могильник Медведка II (совм. с Н.А.Боковенко): Археологические работы... 1988: 42), в том числе и на северной периферии тагарской культуры (курган Береш, раскопки 1982 года: Вадецкая 1986: 124.). Возможно, некоторые из этих "погребений" связаны с коллективными погребениями полуразложившихся трупов, что по мнению Н.Ю.Кузьмина находит объяснение в зороастрийской традиции погребального обряда (Кузьмин 1994: 33).

Погребения во входах в склепы.

В 1985 году автором в процессе раскопок могилы 3 кургана 5 могильника Балалык была обнаружена следующая ситуация (РА ИИМК РАН. Ф.35. Оп. 1. КП-3294).

Данная могила, несмотря на свои достаточно скромные размеры (2,8 x 2 x 0,9 м), содержала останки не менее чем 90 человек, уложенных на дне в 3 слоя, и безусловно являлась достаточно долго функционировавшим склепом. У южного борта могильной ямы, поверх останков, находящихся в ней и перекрытых заполнением могилы, на спине, головой на юг (череп на верхнем венце южной стены сруба; несомненно, в этом месте был вход в склеп), ногами на север, с руками вытянутыми вдоль тела был зафиксирован скелет погребенного. Голен и стопы не сохранились. Возможно, вследствие проседания дна могильной ямы погребенный занял наклонное к северу положение. У левого плеча - 3-частная бронзовая накладка, у правого плеча - фрагмент бронзовой полусферической бляшки.

На южном борту уже упоминавшейся выше могилы-склепа (могила 2 кургана 2 могильника Саргожик (Рис. 2); раскопки автора 1990 года.

РА ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1. КП-4501.), рядом с ее юго-западным углом было зафиксировано сооружение в виде двух своего рода пропиленов, сложенных из небольших плит песчаника. Два вертикальных столба (высота около 1,5 м каждого, размеры в плане 2-2,5 x 1 м), образованные этими плитами, по мере проседания бревенчатого покрытия могилы вслед за ним накренились внутрь могильной ямы, повторив очертания просевшего покрытия. Несомненно, таким образом был отмечен вход в склеп. При зачистке деревянного покрытия могилы напротив входа был обнаружен скелет погребенного, лежавшего на бревнах покрытия, "размазанных" по южной стене могильной ямы. Очевидно, что погребенный, первоначально положенный на покрытие головой на юг, после проседания покрытия принял почти вертикальное положение (рис.). Между "столбами" входа, в 0,5 м ниже уровня древней погребенной поверхности был обнаружен скелет погребенного - могила 4. При выемке заполнения между двумя "столбами" входа могилы 2 был обнаружен череп человека, а ниже, в небольшом заглублении (0,5 м ниже уровня древней погребенной поверхности) - скелет погребенного в скорченном виде, головой на север, ногами на юг. Грудная клетка погребенного завалилась таким образом, что верхняя его часть оказалась лежащей ничком. Череп погребенного, найденный выше, вероятно опирался на западный столб входа могилы 2. Общие размеры могильной ямы могилы 4 - 1 x 0,8 x 0,3 м. Время сооружения определить невозможно, но, по аналогии, можно предположить, что данное захоронение является закладной жертвой, т.е. сделано после прекращения функционирования склепа-могилы 2.

Погребение собаки.

При раскопках одиночного кургана в районе аэропорта города Шарыпово в 1986 году автором был исследован в значительной степени сожженный склеп позднеатагарского времени (Красниенко, Гультов, Вадецкая 1988: 240). Вдоль южной части западного борта могильной ямы был отмечен самый значительный сохранившийся фрагмент каменного покрытия. Его размеры - 1,9 x 2,2 x 0,3 м. Плиты красноватого песчаника толщиной 0,05-0,07 м и размерами до 1 x 0,5-0,7 м были уложены в 3 слоя и плыли монолитной массой вдоль западного борта могильной ямы. В западной части этого фрагмента было выявлено погребение собаки на левом боку, головой на север. Погребение, вероятно, было совершено до того, как покрытие просело, на границе покрытия и выкида. После того, как восточная часть этого Участка просела в могильную яму, а западный край его приподнялся, Погребение оказалось на ребрах каменных плит.

Погребение собаки в атагарском кургане встречается нередко. В частности О.Л.Пламеневская, публикуя материалы раскопок Могильного Кадатского Поля (также силами отряда Сибирской экспедиции) (Пламеневская 1993: 80-81) и описывая погребение собаки в Грунтовой яме на выкиде из могилы (курган 2, могила 1), ссылается на

аналогичные факты, зафиксированные в могильнике Медведка II (курган 1; Археологические работы... 1988: 35.) и в тесинских курганах (Пшеницына 1975: 159; РА ИИМК РАН. Ф.35. Оп. 1. Ед. хр. №№ 554, 555; Завитухина 1966: 69). Н.Ю.Кузьмин, столкнувшись с подобными фактами при собственных раскопках (Кузьмин 1988: 56; Кузьмин 1994: 17, 33) и опираясь на сведения о зороастрийском обряде (Литвинский, Седов 1984), сделал вывод о возможности интерпретации их в свете общих религиозных представлений иранских племен. Не оспаривая это мнение, хотелось бы отметить, факт веры, в частности, якутских шаманов, в то, что у них имеется особый дух по имени "ийэкыыл" - мать-зверь. Дух этот, считавшийся двойником своего хозяина, "...существовал в виде какого-нибудь зверя...", в том числе и собаки (Алексеев 1984: 80-81).

Приведенные в данной работе сведения не претендуют на полноту, однако они достаточно ярко иллюстрируют некоторые особенности погребального обряда тагарских племен, перспективы трактовки смысла которого лежат в детальнейшем изучении этнографических и палеоэтнографических сведений, мифологии. Это в равной степени касается как народов скифо-сибирского круга, так и современных народов Сибири.

Литература

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. Археологические работы в зонах мелиорации Южной Сибири. Л., Наука, 1988.
- Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986.
- Завитухина М.П. Курганы у села Быстрянского в Алтайском крае // АСГЭ. Вып.8. Л., 1966.
- Красниенко СВ., Гультов С.Б., Вадецкая Э.Б. Исследования Сибирской экспедиции // АО 1986. М., 1988.
- Кузьмин Н.Ю. Тесинский могильник у деревни Калы // Памятники археологии в зонах мелиорации Южной Сибири. Л., 1988.
- Кузьмин Н.Ю. Курган у деревни Новомихайловка. СПб., 1994
- Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984
- Лысенко О.В., Островский А.Б. Структурные характеристики ритуальных предметов // Этносимеотика ритуальных предметов. СПб., 1993.
- Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1979.
- Пламеневская О.Л. Погребальный обряд могильника Кадатское Поле // КСИА № 209.
- Пшеницына М.Н. Третий тип памятников тесинского этапа // Первобытная археология Сибири. Л., 1975.
- СЭС 1984: Советский энциклопедический словарь. М., 1984.
- Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967.

Подписи к рисункам

Рис. 1. Курган Кадат (раскопки 1983). План и разрез погребальных сооружений.

Рис. 2. Могильник Саргожик. Курган 2 (раскопки 1990). План и разрез погребальных сооружений.

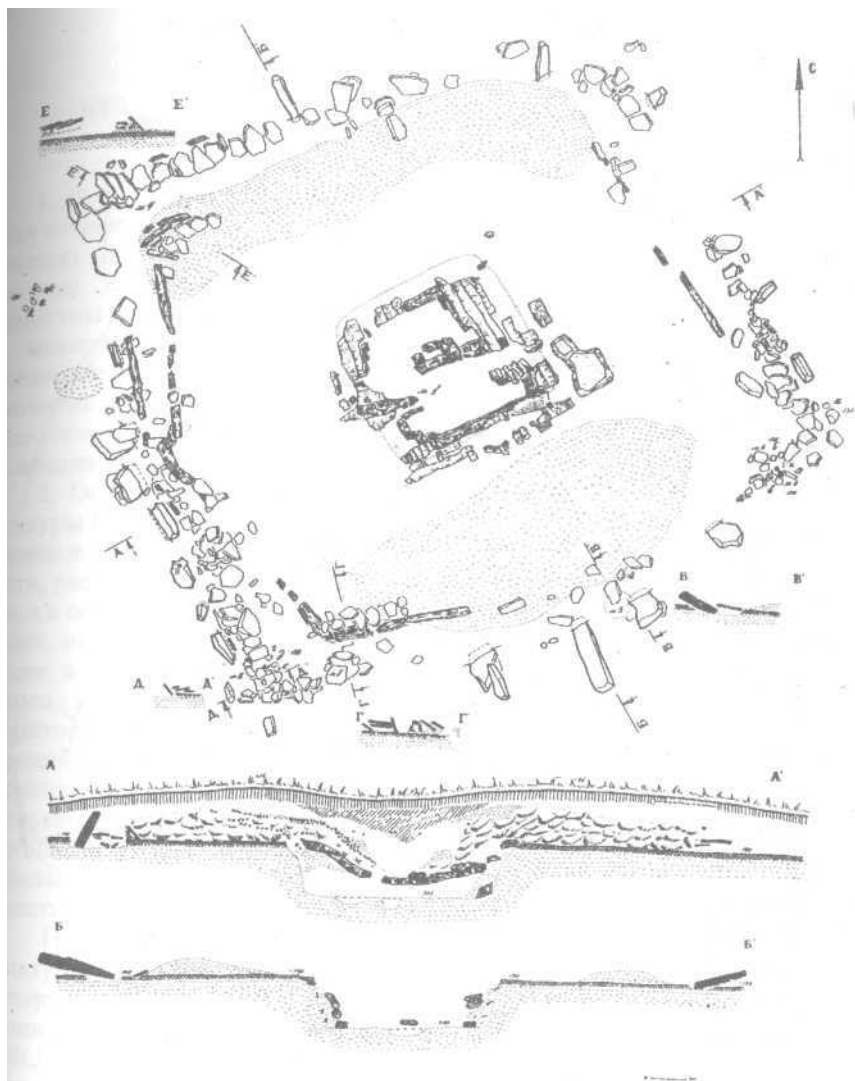


Рисунок 1

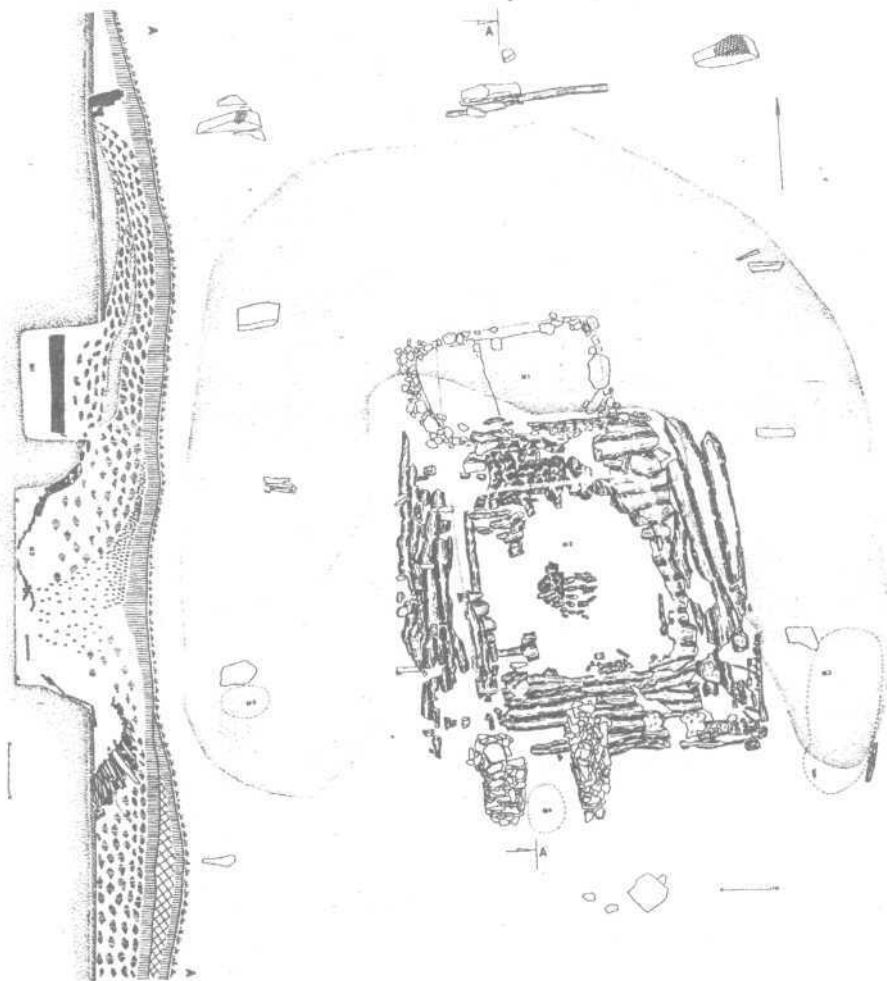


Рисунок 2

КРУГЛЫЕ ЖИЛИЩА ДЪЯКОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ (опыт исторической реконструкции)

1. Вопрос о формировании населения Волги и Оки в скифскую эпоху сохраняет свою актуальность. Речь идет о памятниках дьяковской культуры. До сих пор неясна этно-культурная природа происхождения культуры. До сих пор неясен характер религиозных верований, нам неизвестны святилища дьяковцев, неизвестен погребальный обряд. И тем не менее, в нашем распоряжении имеется довольно большой археологический материал, который позволяет дать ответы на некоторые поставленные вопросы, но связующим звеном в объяснении археологических реконструкций древних религиозных представлений "дьяковцев" может послужить "археoaстрономия".

2. Основным источником археологического изучения дьяковской культуры служат материалы, полученные из раскопок городищ. Отмечу основные особенности этих памятников. Прежде всего это возвышенные места, расположенные на слиянии рек, а также участки между впадением ручья в основное русло или между ручьями. Городища имеют валы (вал) и рвы, но не высокие, оборонного значения не имевшие, а служившие скорее в качестве "ритуальной охраны" священного места. Городища такого же или близкого характера распространены на обширной территории лесной зоны. Помимо внешних сооружений (валов и рвов) городища имеют еще одну специфическую особенность: речь идет о раскопанных остатках построек, сооруженных по овалу площадки, представляющих собой как бы длинные дома. В центре располагался свободный двор, в котором находилось круглое замкнутое сооружение небольших размеров, одно или два. Ярким примером может служить известное городище Тушемля.

Подобные (похожие) сооружения есть и на городищах дьяковской культуры: Троицком, Щербинском, Кузнечиках. Впервые они были обнаружены еще В.А.Городцовым при раскопках на Старшем Каширском городище. Однако исследователь дьяковских городищ А.Ф.Дубынин, несмотря на очевидные аналогии со смоленскими городищами-святилищами, считал, что дьяковские круглые постройки служили в качестве производственно-хозяйственных сооружений. Но Думаю, что прав был П.Н.Третьяков, когда сравнивал круглые постройки дьяковцев с подобными сооружениями на городищах Смоленщины. Попробую доказать это положение на материале круглых Построек Троицкого городища. Хронологические рамки бытования Троицкого городища можно с некоторой долей скептицизма отнести к IV-III вв. до н.э. - IV в. н.э., то есть почти тысяча лет. На Троицком городище было обнаружено три круглых постройки: №№ 15, 16 и 40, Имеющие разную хронологию. Постройка 15 относится ко времени

возникновения городища. Она расположена в восточной половине городища. Постройка 40 относится к среднему периоду существования городища. Постройка 16 лежит в верхних слоях и относится к позднему этапу.

На мой взгляд, данные постройки были прежде всего предназначены для астрономических наблюдений, а точнее - для ведения календаря. Столбы, стоящие по кругу на одинаковом расстоянии от центрального столба (идола), фиксируют направления на сезонные восходы и заходы Солнца, Высокой и Низкой Луны. Есть меты, которые отмечают направления по странам света: север, юг, восток и запад. Интересно и то, что направления визиров на восходы/заходы светил точно соответствуют астрономическим характеристикам, соответствующим географической широте городища.

3. В нашем распоряжении есть еще один вид археологического материала, который дает нам возможность раскрыть некоторые аспекты календарных обычаев дьяковского населения. Речь идет об остеологическом материале из раскопок городищ. В основном археологи использовали этот материал для характеристики хозяйственной деятельности древних людей. Основу хозяйства "дьяковцев" составляли охота, рыболовство и скотоводство, поэтому мы вправе полагать, что зимние месяцы с декабря по февраль были связаны с охотой, особенно на пушного зверя, копытных – оленя, лося, кабана, в то время как массовый лов рыбы был связан с весной, когда рыба идет на нерест. Поведение животных уже представляет собой четкую календарную систему, зная которую древний охотник мог достаточно уверенно строить свой образ жизни, ориентируясь на нее. Но тем не менее, ее все время приходилось корректировать в зависимости от изменения климатической ситуации. Именно для этого служили простейшие сооружения, как и те постройки, которые были обнаружены на дьяковских городищах.

Широкий круг идеологических представлений древних народов был связан с культом различных животных и птиц. Особенно ярко он обозначился в ритуалах жертвоприношения животных (главным образом – медведя, собаки, лося, оленя, коня и т.п.). Зооморфные культы нашли свое отражение в представлениях о "первопредках", родоначальниках клана, семьи и т.д. Многие культы животных ассоциировались с небесными светилами: Солнцем (солнечные кони, лоси, олени), Луной (кабан, волк), звездами — Млечный путь — "птичий путь", Гусиный путь". Мы вправе полагать, что животные культы были увязаны с промысловой магией, которая в свою очередь была ориентирована на смену сезонов, а также на биологические ритмы поведения животных. Однако, мир животных необходимо разделить по степени значимости не только на хозяйственной, но и символической.

4. Из дикой фауны на первый план выступают крупные хищники: волк, рысь; копытные: лось, олень, зубр, кабан, косуля - это животные,

охота на которых требовала участия большого коллектива людей. Как правило, такие охоты обставлялись большими ритуальными действиями и обильными жертвоприношениями и пиршествами. На втором плане - промысловые животные, прежде всего пушной зверь: бобр, выдра, лисица, куница, соболь, хорек, белка, заяц. И, наконец, домашние животные: лошадь, крупный и мелкий рогатый скот и свинья. Учитывая сакральную роль городища-святилища, у меня сложилось представление, что остеологический материал городища не что иное как жертвоприношения, где количество животных отражает число ритуальных действий. Алгоритмом при расчете количества лет, требующихся для проведения жертвоприношений, будет количество особой особо значимых животных: медведя, лося (оленья), зубра, кабана, приуроченных к смене сезонов в течении года. Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что всех животных, представленных на памятниках, можно было принести в жертву в течении 20-40 лет, то есть при жизни 1-2 поколений. Полученные результаты вполне могут быть увязаны с периодом создания и функционирования круглых построек Троицкого городища. На двух постройках №№ 15 и 16 отмечены визирами направления на положение Высокой и Низкой Луны, что создает цикл от 9-18 лет.

Основная функция святилищ на городищах на огромном пространстве лесной полосы Восточной Европы от 51 до 58 градуса северной широты, учитывая их хронометрическое назначение, сводилась к ведению календаря и, самое главное, к отправлению строго регламентированных культовых действий, как в повседневной жизни, так и в сакральной сфере. Религиозные действия сопровождались жертвоприношениями животных, возможно, были и человеческие жертвы (на городищах находили немало человеческих костей). Круг ритуально-мистических действий был достаточно велик, назову лишь немногие из них:

а) Отправление обрядов, связанных с рождением соплеменников, установление сроков инициаций, брачных церемоний, отсчет сроков беременности у женщин, домашних животных, периодов роста злаков и т.д.

б) Определение сроков наступления коллективной охоты на крупного зверя, рыбной ловли, выгона/загона скота, порубки леса (подсека), сроки посевов и жатвы.

в) В сакральной сфере – проведение похоронно-поминальной процедуры: прощание с покойным, погребение, поминовение в течение года.

г) праздники в честь усопших предков.

5. Все это надо было считать. Для того, чтобы считать, надо было иметь место и специально подготовленных людей. Местом, с его идеальными топографическими условиями для выполнения данных задач, было городище. Жрецы, шаманы, волхвы, друиды – были теми людьми,

которые выполняли роль религиозных пастырей. Они не только считали, но и режиссировали все праздники и мистерии, в которых сами играли главные роли.

Относительно дьяковских городищ и их роли в качестве святилища, замечу, что совокупность археологического материала еще раз убеждает в этом. Наличие огромного числа грузиков "дьякова типа", на поверхности которых нанесены астрально-календарные знаки; глиняные фигурки женщин и животных, "загадочные" глиняные "таблетки" с точками, миниатюрные сосудики, - все это предметы, связанные с календарными циклами. Все вышеизложенное сближает дьяковские городища с городищами-святилищами Смоленщины, Белоруссии, Литвы, но эта проблема требует дополнительной разработки. Изложенный мною материал не дает, конечно, ответ на все поставленные вопросы. Я видел свою задачу в том, чтобы поставить вопрос о возможности решения археологических проблем — реконструкции городищ-святилищ, при помощи методов археоастрономии с привлечением остеологического материала.

Г.В. Длужневская

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ И ШАМАНСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И ЮЖНОЙ СИБИРИ

Тюркоязычные народы Саяно-Алтая и Южной Сибири, рассматривавшие смерть "как трансформацию способа существования, как переселение человека в новую среду обитания", соответственно не считали ее прекращением "бытия" человека, и с момента смерти человека начиналась подготовка к переселению его в "другую землю", где жизнь, с определенной спецификой, продолжалась по образцу земной (Дьяконова 1975: 16). Исходя из этого умершего снабжали всем необходимым для предстоящего переселения и жизни в ином мире: одеждой, посудой, орудиями труда, то есть сопроводительным инвентарем, едой и, наконец, сопровождающим животным. При подборе вещей учитывали пол, возраст, социальное положение и даже род занятий умершего.

Погребальный обряд включал строго определенный и довольно длительный — годичный — цикл действий, соответствующих каждому этапу захоронения останков и "поминок": 1) подготовка к захоронению: манипуляции с телом, подбор хозяйственного и бытового инвентаря; исполнение запретов с целью умиротворения умершего (его души-кут) и защиты живых от злых существ, в которых превращались умершие; вынос тела и транспортировка его на место погребения; 2) захоронение

умер-
совер-
есть

подготовка могилы, возведение наземного сооружения, жертвоприношений и трапеза на могиле; 3) "поминки", то "встречи" и "разговоры", через кама-шамана с умершим, готовящимся к переселению в "другую землю", проводившиеся, по этнографическим данным, в 7-й, 40-й или 49-й (у тувинцев) день, через полгода и в первую годовщину со дня смерти. Именно эта третья составная и неотъемлемая часть погребального обряда — посещение могилы и вызов души для "разговора" с родственниками и близкими — находилась в ведении кама-шамана. Только после завершения всего цикла считалось, что умерший "отделился", как сообщается в рунических надписях, от светлого мира и переселился в свой особый мир.

Правомочность сравнений погребального шаманистского обряда тюркоязычных народов Саяно-Алтая, в частности тувинцев, и Южной Сибири и археологически зафиксированной погребально-поминальной обрядности енисейских кыргызов IX-XII вв. обусловлена краткими известиями о существовании "камов"- шаманов у последних в VII-X вв. и описаниями камланий у Гардизи (XI в.) и у Марвази (XII в.).

Особое место в представлениях кыргызов отводится огню, как очистительной силе, что отмечают и названные авторы, и китайские династийные хроники. В них сообщается, что кыргызы сжигают покойного, а собранные кости погребают через год, производя в определенное время "плач", то есть поминки (Бичурин 1950). По уточнению Н.В.Кюнера, через год возводили именно "могильный холм" (Кюнер 1961). Это уточнение в переводе китайских хроник и послужило поводом к осмыслению археологических памятников енисейских кыргызов в Туве (могильники Хемчик-Бом II, Сарыг-Хая I и II, Каат-Ховак I, Аймырлыг II, группа III и другие) в сравнении с этнографическими материалами и структурой шаманского погребального обряда.

В археологических материалах практически не фиксируется часть обряда до сожжения человека, а случаи фиксации погребального костра единичны. Известно, что умершего сжигали в одежде, с бытовыми предметами, предметами вооружения, убранства и оснащения коня. В ряде случаев отмечена "преднамеренная порча" инвентаря. Установлено, что перенос остатков костра и кальцинированных костей умершего с сопроводительным инвентарем на место погребения совершался в обозримые сроки (вскоре после сожжения). Этому предшествовали выборка ямы на месте кладбища и помещение остатков в некую емкость. По-видимому, сразу же после помещения останков в яму возводили и "дом" усопшего — наземное сооружение (юртообразное двух типов — с замковым камнем (Хемчик-Бом II) и без такового (Сарыг-Хая I и II) или башнеобразное - Эйлиг-Хем III и другие).

Действия "поминального цикла" начинаются с момента захоронения: помещение в могилу дополнительных, то есть не бывших в огне погребального костра, кусков мяса; возведение специальных

поминальных или ритуальных выкладок или курганов поблизости от погребальных сооружений- Последние, по этнографическим данным, могут быть датированы теми же днями "встреч" — 7-й, 40-й или 49-й, полугодием и/или годом после смерти человека. В ряде случаев определяется "место общения" кама-шамана с усопшим — в виде так называемых меморативных сооружений. В кратких эпитафийных формулах на стелах с руническими надписями и тамгами в системе кладбищ также заключается информация мировоззренческого плана.

Чрезвычайно редко фиксируются комплексы-кенотафы, которые имеют совершенно определенную специфику при обрядах трупосожжения. Вообще, "кенотаф - могила, не содержащая погребения и создававшаяся в случаях, когда умершего (погибшего на чужбине) нельзя было похоронить" (Советский энциклопедический словарь 1980: 575). У енисейских кыргызов кенотаф - курган или ограда с признаками погребения с сожжением, но без кальцинированных или необожженных костей человека. При обряде трупосожжения кенотаф, как имитация погребальных действий, непременно должен отражать идею сожжения — очищения огнем. Независимо от отсутствия тела умершего необходимо было соорудить погребальный костер для сожжения каких-либо вещей, приношений, может быть только в виде кусков мяса, а остатки костра с обожженными вещами и костями животных через определенное время должно было перенести на место захоронения. Такое понимание кенотафа специфично и применимо только для обряда трупосожжения на стороне.

В свете наших исследований представляется возможным по-новому интерпретировать перевод Н.Я.Бичурина "о погребении по прошествии года". Кремированные остатки помещались в могилу вскоре или сразу же после сожжения, но человек считался погребенным только через год, после совершения цикла поминальных обрядов — неотъемлемой части погребально-поминальной обрядности у енисейских кыргызов.

Для IX-X вв. на территории Тувы выявляются локальные особенности погребально-поминальной обрядности кыргызов, подтверждающиеся исследованием памятников тюркской рунической письменности, что позволяет говорить об узкоэтнической близости оставивших их людей и максимальном сходстве их мировоззрения.

Енисейские кыргызы в основной своей массе являлись шаманистами, о чем свидетельствуют исследование погребально-поминальной обрядности и изучение металлических изделий убранства человека и коня из сопроводительного инвентаря.

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ



Л.С.Марсаолов

ПАЗЫРЫКСКИЙ ГРИФОН И СОВРЕМЕННОСТЬ

6 октября 1993 г. на заседании Верховного Совета Республики Алтай было принято положение о Государственном гербе Республики Алтай. Согласно этому положению в центре герба Республики Алтай изображен "грифон Кан-Кереде с головой и крыльями птицы и туловищем льва, олицетворяющий собой священную солнечную птицу, стерегущую покой, мир, счастье, богатство родной земли, покровительницу зверей, птиц и природы".

Несомненно, что прототипом центрального изображения послужил образ грифона пазырыкской культуры Алтая (VI-IV века до Р.Х.). Грифона часто путают с реальной птицей грифом или схематизированным изображением мифического орла-грифа и т. д. Стилистические особенности алтайского варианта образа грифона рассматривались во многих археологических работах (Грязное 1950; Руденко 1953, 1960; Баркова 1987; Кубарев, Черемисин 1984; Суразаков 1986 и др.).

Во 2-ом Пазырыкском кургане, где в большом числе представлены "классические" изображения грифонов, найдены были также "шестиного с покрывалом" и курильницы для наркотического вдыхания паров разогретой конопли (Геродот IV. 75; Руденко 1953). В состоянии наркотического "опьянения" или в "трансе" при помощи специальных приемов, вольно или невольно, отдельные личности могли проникать в тонкий, астральный мир (невидимый обычным зрением) и "вытаскивать" оттуда своеобразные "художественные" образы. Возможно, грифон не просто выдумка древних художников, которые якобы скомбинировали его из разных частей реальных животных - голова и крылья орла, туловище льва и других "деталей". Этот образ проходит через века и тысячелетия. Одни из первых изображений появляются на территории Древнего Востока в III тыс. до Р.Х. и у разных народов встречаются вплоть до современности.

На теле вождя, погребенного в Пазырыке - 2 и ,вероятно, выполнявшего также функцию жреца или шамана (Руденко 1953; 1 Сорокин 1978; Курочкин 1994), были нанесены татуировкой не просто "фантастические образы", а ,возможно, увиденные в состоянии транса звери из астрального мира. Участь этого человека была печальной. Вождь, несмотря на мощное физическое развитие, был убит ударом чекана в голову, с него сняли скальп и т. д.

Древние люди позаботились о том, чтобы этот вождь был погребен в глубокой яме, под громадной каменной насыпью. Природная мерзлота надолго сковала грифона и других астральных зверей, не давала им вырваться из мертвого мира.

Во всех пазырыкских изображениях сцен борьбы грифон выступает в качестве одного из главных **терзателей** мирных копытных животных. Таким же борцом с мирными животными (в том числе и с конем - главным боевым и хозяйственным помощником кочевых народов Евразии) грифон был и в близкой по времени и духу скифской культуре Восточной Европы (рис. 1).

О борьбе грифонов с аримаспами из-за золота свидетельствует следующий отрывок: "Все там владеют грифы, свирепые и доходящие до крайнего бешенства... которые растерзывают всех, кого увидят..." (цитируется по Кубареву 1991: 157).

Выбор грифона - одного из главных терзателей потустороннего мира для герба живого народа Республики Алтай в качестве символа и защитника, исходя из конкретного археологического и мифологического материала (а не приписывания грифу-грифону различных "красивых функций и имен") представляется не самым удачным.

Подпись к рисунку:

Рис. 1. Сцены борьбы грифона с мирными животными :

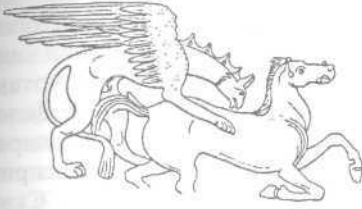
- 1 - нападение грифона на горного козла. Алтай. 1-й Пазырыкский курган. V в. до Р.Х.
- 2 - грифон терзает коня. Изображение на греческом сосуде. IV в. до Р.Х.
- 3 - грифоны нападают на оленя. Скифия. Чертомлыкский курган. IV в. до Р.Х.
- 4 - борьба грифона с рогатым и крылатым тигром. Алтай. 1-й Пазырыкский курган. V в. до Р.Х.

Борьба грифона с человеком:

- 5 - 7 - нападение грифона на женщин-амазонок. Северное Причерноморье. Курган Большая Близнаца. IV в. до Р.Х.
- 8 - изгнание грифона воином с помощью силы. Изображение на греческой вазе. IV в. до Р.Х.



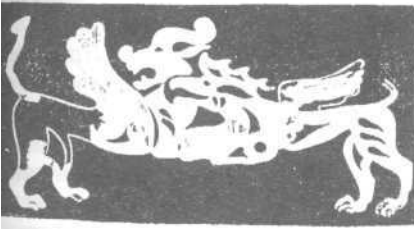
I



2



3



4



5



6



7



8

**КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДОВ
ПРИТЕРЕЧЬЯ
В ИСКУССТВЕ СКИФО-СИБИРСКОГО ЗВЕРИНОГО СТИЛЯ
(АНАЛИЗ СЕМАНТИКИ КОНСКОЙ СБРУИ)**

В прикладном искусстве Притеречья отражались идеологические воззрения народов, населявших эту территорию в раннем железном веке. Однако их расшифровка была бы невозможной без привлечения индоиранской мифологии, нартовского эпоса, этнографии народов Северного Кавказа. Многие исследователи (М.И.Артамонов, К.Ф.Граков, Д.С.Раевский, Э.А.Грантовский, Ж.Дюмезиль, Е.Е.Кузьмина, Е.В.Переводчикова) проводили иранские параллели отдельным образам и сюжетам скифского искусства, воспринимая скифскую духовную культуру, как часть индоиранской. Скифы и савроматы являются предками современных осетин, родственниками ираноязычных народов Средней Азии и потомками древних иранцев (Кузьмина 1983: 102-103), поэтому использование их эпоса и этнографических данных и применимо в качестве аналогий для реконструкции идеологических воззрений народов, создавших искусство скифо-сибирского звериного стиля. Попав в среду горцев, образы скифо-сибирского звериного стиля переосмысливались и воспринимались в соответствии с их воззрениями. При этом влияние могли оказывать среда обитания, хозяйственные занятия, традиционная культура. В скифское время среди археологических находок из Притеречья обращает на себя внимание разнообразное зооморфное оформление сбруи коня. В Притеречье в оформлении элементов сбруи присутствуют разнообразные фигурки и части тел хищников, копытных, птиц, что свидетельствует о полисемантичности как элементов сбруи, так и самого образа коня. Обращает на себя внимание преимущественное использование образов копытных и птиц на налобниках и накладках на сбрую. Привески к сбруе и псалии напротив чаще всего представлены хтоническими образами: грифо-баранами, зубастыми птицами, пантерами, фантастическими хищниками и т.п. По-видимому, это связано со значением места, на котором расположены элементы сбруи. Голова в скифо-сибирском зверином стиле чаще всего являлась заменителем целого животного и отражала его сущность, вероятно, и предметы конской сбруи, расположенные на голове коня, также могли замещать образ этого животного.

Изображение животных и птиц в качестве конских налобников и наносников связано, по-видимому, со способностью коня перевоплощаться в других животных. Налобники и наносники из Притеречья нередко имеют вид скульптурной головы или фигурки копытного или орла. В Притеречье не известно ни одного конского

налобника в виде хищного или хтонического животного, представителей нижнего мира. По мнению некоторых исследователей, налобники и наносники являются уменьшенным воспроизведением конских масок (Артамонов 1973: 84. Рис.74,75). Следовательно, образы животных, представленные на них, семантически замещают коня и придают ему дополнительные свойства, отражающие место образа коня в космологических представлениях народов, населявших Притеречье в древности. Поэтому определение семантики образов орла и копытных животных поможет при определении семантики конских налобников.

В культовой обрядности народов Северного Кавказа копытные и части их тела использовались в качестве жертвы. Эти обряды были связаны с культурами "небесной воды", несущей плодородие (Мадаева 1983: 93), чадородия (Хасбулатова 1981: 71). Большое значение в этих культах придавалось рогам копытных животных. Рога оленей и туров использовались при обрядовом почитании роц и святилищ кавказцами (Калоев 1989: 148). На изображениях оленя и лося из Притеречья (Кобан, Ассиновские курганы, Нижний Чегем) акцентируется внимание на рогах: они украшаются орнаментом, изображаются неестественно крупными со множеством волют. Рогам копытных животных у скифов придавалось значение древа жизни (Погребова, Раевский 1992: 144), у северокавказцев - солнечного сияния (Кривицкий 1980: 48; Абаев 1973). Копытные животные связаны с оплодотворяющим культом солнца (Халилов 1970: 7), на это указывает акцентирование на рога, как принадлежность самцов, и являются в мифологии древних индоиранцев и кавказцев символом мужского начала и верхнего мира.

Образ орла чаще встречается на накладках на сбрую чем на налобниках. Здесь части его тела (глаза, живот) представлены в виде солярных символов. Процесс "умирания" и "рождения" светила представлен на конском налобнике из Ялхой-Мохка, где большой орел изображен умирающим: раскинуты крылья, голова опущена на грудь, из спирали на его животе рождается другой орел. Учитывая ассоциативную связь в Индоиранском мире орел-конь-солнце, можно предположить, что композиция отражает солярный культ, связанный со сменой времен дня, года, поколений. Следовательно, конские налобники с помещенными на них изображениями копытных и птиц маркируют принадлежность коня к верхнему миру.

Привески и псалии расположены ниже налобников и накладок, во втором поясе" украшений. В нижнем поясе изображений скорее подчеркивалась не солярная сущность коня, а его связь с хтоническим миром, что подчеркивалось выделенным с помощью орнамента изображением клыков, зубов, когтей, клювов, пасти.

Хищные и фантастические животные и птицы на конских привесках и псалиях, вероятно, служили оберегами. В кавказской этнографии известен обычай давать ребенку некрасивое имя для оберега (например, Собака"). Использование фигурок петухов в качестве привесок

к сбруе также связано с верой в способность этих птиц отпугивать злых духов у многих народов, в том числе и **северо-кавказских**. Эта птица, согласно многим фольклорным источникам, является стражем на границе дня и ночи. Также он связан с военными культурами, и его образ, помещенный на конской сбруе, подчеркивает характер использования коня для военных походов.

Псалии с изображением с одной стороны копыта, а с другой головы пантеры, грифона, **грифо-барана** подтверждают идею о защищающих функциях этих предметов. Копыто символизирует образ коня, а голова хтонических животных и птиц маркирует нижнюю зону мироздания, поэтому это изображение возможно расшифровать как нахождение коня под покровительством сил нижнего мира.

Изображение на конской сбруе животных, соотносимых как с верхней зоной мироздания, так и с нижней, по-видимому, связано с приписываемой коню способностью в сфере индоиранской и северокавказской мифологических традиций, переноситься из одной зоны мироздания в другую, с земли на небо и под землю. Конь, согласно мифологии народов Северного Кавказа, являлся носителем воли божеств, связующим звеном между мирами. Во время похоронного обряда осетин, цель которого состоит в том, чтобы покойник имел коня в загробном мире и мог благополучно доехать до назначенного ему места (Миллер 1992: 132), в сказках народов Северного Кавказа выносил героя из нижнего мира на поверхность, конь служил верховым животным, способным общаться с различными мирами.

В кавказском эпосе образ коня часто бывает соединенным с представителями разных стихий: земной, водной, подземной, воздушной, а соответственно и различных зон мироздания. Изображения различных животных на предметах конской сбруи подчеркивают связь образа коня с различными культурами (соляренным, культом плодородия, военными).

В кавказском эпосе образ коня часто бывает соединенным с представителями разных стихий: земной, водной, подземной, воздушной, а соответственно и различных природных зон мироздания. Изображения животных на предметах конской сбруи подчеркивают особое место коня в космологии древнего общества. В элементах конской сбруи изображения копытных (главным образом козла и оленя) используются довольно часто: на псалиях (Нартановский могильник), на налобниках (Ялхой-Мохк, Ассиновский могильник, Верхний Аул), накладках на сбрую (Нижний Чегем), рукояти нагайки-кнута (Ассиновские курганы). Фантастический образ грифо-барана, заимствованный из Передней Азии, на псалиях воспринимается как образ одновременно копытного и птицы, что подчеркивает и усиливает качества коня как животного быстро передвигаться и преодолевать большие расстояния, в этом проявляется имитативная магия, подобное вызывает подобное.

Образ одного и того же животного на предметах сбруи мог иметь различную семантическую нагрузку, что зависело от культурной среды, связи с различными культурами, его местом расположения. Один и тот же культ мог олицетворяться различными животными, например солярный - олень, орел, лось, козел; хтонические, связанные с культом земли и нижним миром - пантера, грифон, грифо-баран. Разные части тела птицы выявляли в магической практике ее различные качества: крылья на псаляях –быстрота; клюв, когти, выделенные на привесках и псаляях - хищность. Было возможно превращение или замещение одного зооморфного образа другим (конь-олень, лось, козел, орел). Дополнительное использование в изображении животного или птицы частей тела других существ, акцентирует его функции в магической сфере.

Литература

- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973
Артамонов М.И. Сокровища саков. Л., 1973
Калоев В.А. Осетинско-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. ГХ. М., 1989
Кривицкий В.В. Некоторые произведения кобанской металлопластики из собрания Государственного Эрмитажа и Государственного Исторического Музея // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Вып.1. 1980
Кузьмина Е.Е. О "прочтении текста" изобразительных памятников искусства евразийских степей скифского времени // Вестник древней истории. 1983. № 1
Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ. М., 1992 (переиздание).
Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и Древний Восток. М., 1992.
Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984
Хасбулатов З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981

С.И. Лукьяшко

СЕМАНТИКА ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ЖЕРТВЕННЫХ ЛОЖЕЧКАХ VI-IV ВВ. ДО Н.Э.

Костяная ложечка - характерный элемент материальной культуры Кочевников евразийской степи скифо-сарматского времени. Их функциональное значение определялось как "предметы туалета" (Мошкова 1962; Смирнов 1964 и др.). Отсутствие специфических следов Износа, положение их с предметами жертвенного круга в Непотревоженных комплексах, позволяет относить их к ритуальным Предметам, связанным с культом огня и жертвоприношениями ОГНЮ.

Огонь - один из основных элементов мироздания в культурах ираноязычных кочевников. Ближайшим аналогом представлений этого плана были идеи ведических арьев. Среди функций огня в Ригведе обращает на себя внимание его посредническая роль. Агни – всепожирающий посредник, метафорически сравнимый со ртом. Огонь-рот и жертвоприношение, как кормление, составляющие того круга идей, где находится место жертвенной ложке. Это позволяет нам видеть в костяных ложках скифо-савроматского времени предметы, связанные с жертвоприношением.

Особенно интересны ложечки с зооморфно оформленной рукоятью. Они составляют три группы образов: 1 - ложечки, заканчивающиеся оскаленными пастьями животных; 2 - ложечки с изображением птиц и 3 - единственная находка ложки со скульптурной композицией (ур. Дарьевка).

Прежде чем перейдем к определению семантики изображения, сделаем несколько вводных замечаний. Во-первых, речь идет об изображениях на предметах жертвенного круга, и предложенные решения не распространяются на сходные образы на других находках. Во-вторых, необходимо помнить, что мы имеем дело с мифологическим сознанием, воспринимавшем мир в конкретно-чувственных, зооморфных формах. В-третьих, зооморфная метафора, с помощью которой осознавалось явление, ассоциативно может быть связана с ним лишь какой-то определенной деталью. Точность описания, как словесного, так и изобразительного, достигается множественностью ассоциаций, каждая из которых характеризует определенную деталь целого.

Первая группа. Ложечки с оскаленными пастьями животных, изображенных в броске, рывке, движении вперед; уши животного прижаты, пасть оскалена. Зубы тщательно выписаны мастером. Образ разверзнутой пасти, бросающейся на жертвенную ложку, клыкастого хищника, принимающего жертву, в Ригведе является метафорой огня. Вероятно, и наши сюжеты принадлежат к этому кругу ассоциаций. Вывод подтверждается наличием волчьих морд на каменных жертвенниках. Жертвенный огонь как бы оскаливался хищными пастьями в разные стороны.

Пляшущие языки пламени были источником вдохновения. И образ птицы на изображениях второй группы является еще одной метафорой огня, возносящего жертву к богам. Связь образа птицы и огня известный элемент многих, в том числе и индоевропейских, мифологических представлений.

Третья группа. На ручке из кургана в урочище Дарьевка у г. Шполы мы встречаемся с еще одним аспектом огненного культа. Козел, венчающий скульптурную композицию, в мифологическом сознании был связан с плодородием, повышенной сексуальностью, а кошачий хищник - метафора огня, пожирателя жертвы.

Таким образом, изображения на жертвенных ложках связаны с

отражением в мифологическом сознании многообразных функций жертвенного огня - пожирателя жертвы, посредника между мирами и дарителя плодородия.

С.Р.Баратов

К ВОПРОСУ РЕКОНСТРУКЦИИ КОСМОГОНИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ САКОВ ФЕРГАНЫ

Вопросы, связанные с исследованиями мифологических и космогонических представлений народов, составлявших в эпоху раннего железа так называемые скотоводческие племена "североиранского степного ареала Евразии" и оставивших "древнеиранское культурное наследие" – памятники звериного стиля и греко-скифского искусства (искусства Скифии), давно уже стали предметом изучения и получили широкое освещение в литературе.

Совсем иначе обстоит дело с исследованиями этих вопросов на археологических материалах, оставленных древним скотоводческим населением Средней Азии. Обстоятельства, вызванные немногочисленностью, отрывочностью и хронологической разобщенностью имеющихся данных и сведений о существовавшей у них мифологии до недавнего времени, почти исключали возможность привлечения общеиранских параллелей для реконструирования мифологических представлений, бытовавших у древних кочевых среднеазиатских народов. Кроме того ситуация осложнялась отсутствием достоверной определенности в отношении конкретного народ, их оставившего и определенного в границах региона, на территории которого этот народ существовал. Более того, в Средней Азии имеется ряд культур, известные погребальные комплексы которых почти не содержат изобразительных памятников, хотя этногенетическая связь их с культурами андроновской и срубной культурной историческими общностями как будто не вызывает сомнений.

Тем не менее исследователями фрагментами регулярно привлекались известные данные, касающиеся мифологии народов Средней Азии, для реконструирования мифологии раннекочевых народов Юга Сибири и Урала, Казахстана и Поволжья. Целый ряд сходжений среднеазиатской мифологии обнаружен исследователями в реконструированной мифологической системе скифов Причерноморья. Известно, что количество и качество уровней сходжений между скифскими и среднеазиатскими религиозно-мифологическими представлениями выражены значительно сильнее и ярче. Сходжения эти зафиксированы в сферах реализации космогонической модели, отраженной в этих мотивах и в социально политических институтах

(Раевский 1977, 1985, 1992; Хазанов 1975; Кузьмина 1977, 1980, 1994; Артамонов 1973; Акишев 1983). Большинство исследователей полагают, что некоторые из отмечаемых параллелей отражают лишь факт принадлежности их к индоиранской семье. Другие предполагают, что существующие скифо-сакские сходства, как более специфичные, могут трактоваться как вероятное тождество последних, в крайнем случае позволяющее предполагать правомочность привлечения скифских материалов для толкования сакских древностей, связанных с мифологией и религиозными верованиями (Раевский 1977). Однако до последнего времени подобных попыток предпринято не было.

В результате наших исследований, проведенных на материалах скотоводческих сакских памятников Ферганской долины, с привлечением комплексного анализа археологических, письменных и др. источников, представилась реальная возможность реконструировать вероятную, на наш взгляд, модель их космогонической системы и рассмотреть некоторые стороны их религиозных представлений.

Ранние саки Ферганы представлены материалами кунгайско-актамской (Б.З.Гамбург, Н.Г.Горбунова, А.М.Мандельштам, Е.Д.Салтовская, Г.А.Брыкина) и Аштской (Е.Д.Салтовская, С.Р.Баратов) культур, известные комплексы которых этногенетически связаны со скотоводческими культурами эпохи бронзы Средней Азии и Ферганы, возникших на основе синтеза культур андроновской и срубной культурно-исторических общностей. Хронологические рамки бытования раннесакских культур Ферганы определяются в пределах VI-III вв. до н.э. Исследованные их археологические комплексы свидетельствуют том, что в зону хозяйственных интересов их носителей входили горные склоны и предгорья Кураминского, Чаткальского, Атойнакского, Ферганского, Алайского и Туркестанского хребтов, горы которых окаймляют Ферганскую долину по периметру, на которых они совершали вертикальное сезонное кочевание. Зафиксировано, что высокогорные альпийские луга и долины использовались ими совместно, что позволяет предполагать о существовавшем между ними военно-политическом союзе. Реконструируемая модель и тип хозяйствования саков Ферганы, а проведенное картографирование известных археологических памятников очерчивают вполне четкие границы их хозяйственных и стало быть военно-политических интересов. Стратификация имеющихся памятников по зонам ландшафтов занимаемого ими региона позволила выявить вполне четко разделяющиеся пространственные уровни их расположения. Выявляемые уровни, на наш взгляд, отражают структуру существовавшей у них космогонической модели окружавшего их мира. Известные нам некрополи саков Ферганы располагаются на ландшафтах не выше отметки 2000 м над уровнем моря. Нижняя граница расположения погребальных комплексов не опускается ниже отметки 600 м. Наибольшая концентрация погребений на могильниках и большинство

некрополей фиксируется на уровнях между 600 и 1200 м. По ландшафтам это зона предгорий, выходов из ущелий и горных рек в равнинную часть долины, которая в геоморфологическом отношении представляет собой аллювиальные сильно профилированные и эрозированные обнажения, почти лишенные флористического покрытия. В зоне альпийских лугов (выше 2000) погребения не встречаются. Представляется, что расположение некрополей именно в этой зоне не случайно. Оно находит полное соответствие и объяснение при сопоставлении с моделью устройства мира современных горных ираноязычных скотоводческих народов Тянь-Шаня, Памира и Гиндукуша, сохранивших реликты древнеиранских верований. Горы в их представлении подразделяются на вертикально расположенные зоны по принципу их "чистоты", и критерии эти чрезвычайно конкретны. "Воплощением чистоты считаются вершины гор, в первую очередь те, которые благодаря своей высоте и ледяному покрову склонов были недоступны человеку. Чистыми являются также скалы и расположенные на них альпийские луга. Рангом ниже считаются те части долины в которых располагаются поля и селения человека. Нечисты и опасны устья долин, нередко узкие, как ущелья, бесплодные и непригодные для расселения. Река образует как бы ось этой системы, соединяющая области, разобщенные как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении. Озеро, лежащее под самыми альпийскими лугами, считается родиной богов. Здесь также растет то могучее дерево, которое считается символом людей и богов. Небо не расположено над землей, а постепенно начинается там, где заканчивается горная долина, в зоне чистых вершин и снегов. Река соединяет небо со средней зоной, где живут кафиры, и с "царством мертвых" близ выхода из долины" (Йетмар 1986).

Очевидно, что речь идет о космогонической модели, как трехчленной, организованной по вертикали вселенной - такой какой она мыслится во всех индоиранских религиях. Некрополи саков Ферганы занимают по этой модели и на ландшафте именно то положение, которое отводится "царству мертвых", что позволяет, на наш взгляд, предположить бытование у них аналогичной космогонической системы и отнести их к кругу народов-носителей древнеиранских религий.

Большинство исследователей локализируют в Ферганской долине и окружающих ее регионах "саков амиргиев" - "скифов царя Аморга" "равнины Амиргион" - древней традиции, тех же "саков хаомаварга" - "саков, которые за Согдом" - древнеперсидских источников.

По мнению исследователей, отмечаемые у античных авторов сако-скифские мифологические изоглоссы и свидетельства о идентичности их социальных подразделений позволяют предполагать правомочность Привлечения скифского мифологического материала для толкования сакских древностей (Раевский 1977; Горбунова 1992). Мы, в свою очередь, предполагаем подобную возможность для интерпретации ферганского материала.

В проанализированных нами комплексах, связанных с саками Ферганы, и во фрагментах античной традиции о них, а также о скифах Причерноморья фиксируется один и тот же пространственно-топографический код, свидетельствующий о трехчленном строении мироздания и соответствующей ему трехчленной (сословно-кастовой) структуры общества. Не исключено, что та же трехчленная модель была реализована и в сфере политической структуры (институт трех царей — кунгайско-актамская, аштская и джал-арыкская культуры). Имеющиеся материалы как будто подтверждают правомочность подобной реализации.

Сложнее обстоит с реконструированием пантеона бытовавших у саков Ферганы богов. Письменные источники не сохранили об этом почти никаких свидетельств. Тем не менее, имеющиеся в нашем распоряжении данные археологических исследований и топонимики позволяют предположить о возможно существовавших схождениях и между пантеонами богов скифов и саков Ферганы. На вершине Кураминского хребта, имеющей название Бобой Об (3769 м), сохранились остатки культового комплекса, состоящего из двух частей. Самая древняя часть датируется, по-видимому, эпохами бронзы и раннего железа и представляет собой сложную систему построек и сооружений, возведенных из дикого камня и состоящих из оград различных форм, спиралей, кромлехов и лингамов высотой до 2 м. У подножия горы располагается Аштский могильник с погребениями VIII–III вв. до н.э. Предполагается, что культовый комплекс принадлежал амиргийским сакам.

Представляется **вероятным**, что гора сохранила древнейшее название. В этом случае весьма соблазнительно соотнести название Бобой Об с божествами второго уровня скифского пантеона — Папаем и Апи. Правомочность подобного сопоставления, на наш взгляд, вытекает из весьма возможной этимологии, **Boboj** из **Papaј** и **Ob** из **Api**. Возможность предполагаемого схождения предполагалась С.Д.Раевским. По его мнению, одна из пластин Амударьинского клада изображает Таргитая с уткой в руке (Раевский 1977). Мы предполагаем, что культовый комплекс, принадлежавший амиргийским сакам, был посвящен божественным супругам: небесному богу Папаю и богине земли-воды Апи. Апи, как известно, почиталась как прародительница скифов, а брачный союз обоих супругов олицетворялся как животворящий союз неба (мужского начала) с землей и водой (женского начала).

Таким образом, описанный нами новый ряд схождения между религиозно-мифологическими представлениями скифов Причерноморья и саков Средней Азии (Ферганы) позволяет, на наш взгляд, вновь обратить внимание исследователей на возможность более широкого привлечения скифского материала для интерпретации срднсазиатских древностей.

НАСКАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ТУВЫ)

1. Важнейшим источником по изучению древней духовной культуры является первобытное искусство. Искусство пронизывало все сферы деятельности человека. Кроме утилитарного назначения очень важно было придать любой вещи художественный облик. Это обуславливалось не только прагматическими потребностями, но и тем, что все вещи считались одушевленными. Через них осуществлялась связь мира людей с миром сверхъестественных существ. Когда предмет имеет художественное оформление (рисунок, орнамент и т.д.), то изображению на нем означает нечто большее, оно сопричастно сакральному характеру предмета, его мистической силе, и само обладает определенным смыслом и энергией.

2. С эпохи верхнего палеолита кроме произведений декоративно-прикладного искусства люди создавали образы на скалах. Древнее наскальное искусство отличается от современного изобразительного творчества - здесь на первое место ставится магическая, сакральная функция, которая диктует содержание и стиль. Сам процесс создания изображений является мистериальным актом, неотъемлемой частью религиозного сознания.

Наскальные изображения прежде всего связаны с теми природными объектами и ландшафтами, где они нанесены. Здесь опять же существует "двойная связь". Скалы с рисунками считались священными, а петроглифы наносились в священных местах. По-видимому, наскальные изображения помогают человеку включить окружающие его природные объекты в свой мифологический локус, установить связь с миром сверхъестественного. Т.е. здесь отражается процесс познания "сверхприроды", которая отлична от природы и неотделима от неё.

3. Писаницы, включающие рисунки самых разных исторических эпох играли и продолжают играть большую роль в шаманских культурах этнографических народов Центральной Азии. Например, А.В.Тиваненко отметил совпадение на 90% древних петроглифов с родовыми и Племенными культовыми святилищами бурят Забайкалья (Тиваненко, 1990, с. 222-228). В Туве мы также можем проследить закономерность Возведения обо - священных шаманских сооружений из камня или дерева около скал с петроглифами. О почитании в шаманизме гор, на которых есть наскальные изображения, указывают многие исследователи. Причем рисунки являются неотъемлемой частью религиозно-культурного комплекса и связываются с мифологическими и мистическими

представлениями, входят в систему обрядовых действий (гора Ёрд и Усть-Ангинский курьканский культовый комплекс в Забайкалье .1 Дугаров 1991: 141-159; грот Акбаур в Казахстане - Самашев 1992: 184-211; гора Оглахты и Сулекская писаная гора в Хакасии - Кызласов, Леонтьев 1980 и др.). В Туве также известны такие места - Бижиктиг-Хай на Хемчике, Сын-Чурек и др.

К сожалению, в этнографической литературе очень скудны указания на то, как первобытными народами воспринимались сами рисунки, в какой момент молений они наносились или когда подновлялись старые. По-видимому, наскальные изображения связаны с культом почитания гор, имеющем свои истоки в глубокой древности. Наиболее древними являются моления священным родовым горам (потувински, ыдык-таш), которые почитались как старшие родственники. Такие моления могли совершаться без шамана (ими руководили старики) (Потапов 1969: 358). Моления более конкретные, по просьбе отдельного человека или коллектива с посвящением горе животных-ыдыков совершаются только в присутствии шамана. Здесь мы видим отголосок того, что общие мифологические представления - о сотворении мира, о трех мирах, о Небесной охоте и т.п. отражают древние дошаманские представления. Тогда как шаманские верования более конуретные, например, верхний мир находится выше истоков и вершины такой-то горы, нижний - ниже устья реки и т.п. Т.е. шаманизм помогал людям освоить окружающий мир как свой локус (Васильевич 1992: 533).

О том, что места, в которых наносились петроглифы, почитались с древнейших времен, говорят данные археологии и подтверждают скопления рисунков разных исторических эпох (вплоть до наших дней) в одних и тех же местах. В результате раскопок в святилище Ямалык (Южная Тува) был найден культурный слой с остатками кострищ, керамикой и каменными орудиями от эпохи неолита, бронзы до скифского времени. Рисунки здесь также относятся к этим трем хронологическим пластам и даже отчасти перекрывают друг друга (Килуновская 1980: 198-206).

4. Наскальные изображения в культовых действиях могли выполнять самую разнообразную функцию. По закону партиципации, выведенному Л.Леви-Брюлем, первобытные люди приписывают изображениям различные мистические силы, т.к. всякое изображение сопричастно природе, свойствам и жизни изображаемого объекта. Изображение является одновременно оригиналом, и поэтому от него можно получить то же, что и от изображаемого, а на этот субъект в свою очередь можно действовать через изображение (Леви-Брюль 1994: 96). Прежде всего нужно отметить, что воспроизводились не конкретные животные или люди, лодки или колесницы, а сверхъестественные сущности (души, духи, божества), т.к. по законам первобытного мышления рисунок лишенный мистического смысла лишен всякого

СМЫСЛА. Поэтому мы считаем, что на скалах рисуют не шаманов, не **маски** или загоны для скота и т.д., а изображают духов, божеств, которые шаман олицетворяет надевая костюм или маску, которым он и становится. Камлание, культовая церемония, пляска, рецитация мифа, тоже что и нанесение рисунка. Произнесенный вслух и воспроизведенный миф обеспечивает присутствие сверхъестественных сил и одновременно с этим их действенное влияние.

Исходя из этого, мы можем видеть на скалах, например, не сцены камлания, а воспроизведение мифа, который воссоздается и в ежегодных сезонных камланиях. Не личины-маски изображены на скалах, а духи стихий или другие божества. Во время церемоний эти сверхъестественные силы воспроизводились с помощью масок. Не человек в рогатой маске выбит здесь, а именно мифологический персонаж, допустим Бог-Громовержец. В скифское время мифологические сюжеты воссоздавались в сценах охоты - Небесная охота, всадник на коне - Бог-Громовержец или Айы (по Дугарову), сцены сражений - Битва Богов. Воплощение таких сюжетов на камнях могло выполнять роль призывания духов, божеств или обращения к ним с какими-то просьбами и молитвами.

5. Большая часть наскальных изображений Центральной Азии - это рисунки животных, Это могут быть отдельно выбитые одиночные фигуры, но чаще всего это простая совокупность фигур, связанных между собой ограниченным пространством скалы, одинаковыми размерами, позами, направлением движения. То есть эти животные не воспроизводят никаких сцен. Здесь имеет место **композиция**, построенная на простой присоединительной связи. Акценты в такой композиции расставляются при помощи примитивных приемов - уменьшение или увеличение фигур (литота и гипербола) или помещение главной фигуры в центре изобразительного поля. Иногда такую композицию можно интерпретировать как шествие животных. Чаще всего это копытные - олени, козлы, быки и др. В скифское время присутствует композиция, когда за копытными или вокруг них идут хищники, обычно волки, собаки. В раннескифское время фигуры **животных** - копытных часто выполнялись одна над другой в вертикальной последовательности. Создается впечатление, что те кто создавали петроглифы стремились главным образом "назвать", обозначить то существо, к которому он обращается.

Если принять точку зрения, что истоки шаманизма лежат в Древности, может быть в бронзовом веке, то наскальные изображения можно интерпретировать по нескольким направлениям, из которых мы отметим два: 1) это воспроизведение духов-помощников древних служителей культа, тех кто совершал обрядовые действия; 2) это **Воспроизведение** душ священных животных-ыдыков, посвящаемых божествам гор, рек и т.д.

Это подтверждается тем, что на скалах воспроизводятся в основном дикие животные - животные с теплой кровью, которые созданы Верховным богом. Только эти животные могли помочь шаману в его путешествии в другие миры, поднять на небо жертвы и молитвы людей, души умерших. Причем многие из этих животных воспринимались крылатыми - крылатые кони, олени, козлы, даже крылатая собака - Сенмурв. В этом отношении очень интересен обряд шанар - посвящение белого шамана, подробно описанный Д.С.Дугаровым. Автор приходит к выводу об истоках белого шаманства, которое заключается в культе племенного бога Айы, в индоиранской и индоевропейской религиозно-мифологической системе. Эта точка зрения подтверждается выводами многих ученых - Топоров, Жуковская и др. Исходя из этого, мы можем найти много аналогий атрибутам белого шаманства в сибирском искусстве, интерпретировать многие изображения скифского звериного стиля, некоторые элементы скифской культуры. Если вернуться к обряду шанар, то нужно отметить, что это не только обряд посвящения, это и обряд жертвоприношения племенному верховному богу-первопредку, обряд угощения предков, обряд получения божественного благословения на жречество. Важным атрибутом этого обряда является установление священных деревьев, которые украшались символами луны и солнца, а также очень важным символом загалмай. Этот загалмай (красный крест) является главным помощником шамана для поднятия жертвы на небо и интерпретировался как олень-конь-птица, т.е. фантастическое крылатое существо. Всеми своими элементами этот обряд генетически связан с концепцией мирового древа, а также с этой концепцией связано почитание коновязей. В скифской культуре оба эти атрибута: и священное дерево, и коновязь были представлены оленными камнями. Изображенные на камнях олени и кони выполняли ту же функцию, что и загалмай, т.е. помогали людям донести жертвы до богов, а вокруг оленного камня могли совершаться моления, подобные обряду шанар. Дерево-отец и дерево-мать в этом обряде, а у племенном скифского времени оленный камень могли представлять не только мировую ось, но и самого верховного бога-прародителя и создателя. На оленных камнях изображаются и атрибуты этого верховного божества - топор-чекан, круглый диск в верхней части - серьга и др. Интересно, что в верхней части коновязи кочевники делают две или три зарубки (по представлениям к ним привязываются лошади Бога), которые находят аналогию на оленных камнях в виде косых линий. Подобную функцию мировой оси могли выполнять и горы. Поэтому многие изображения на скалах, особенно фигуры оленей в стиле оленных камней, могут быть интерпретированы также как божественные крылатые существа, созданные самим Богом, помогающие осуществлять связь с другими мирами.

Изображения животных из металла или мягких материалов в виде аппликаций являются неотъемлемой частью шаманского костюма и играют роль помощников шамана. Они оживают, когда он камлает. Такую же роль могли осуществлять и петроглифы. Интересно, что у **тувинцев** есть обычай подновления старых, древних петроглифов, подкрашивание их краской. Т.е. они старались оживить рисунок, пробудить в нем душу, которая является необходимым медиатором. В скифских выбитых петроглифах мы не раз замечали остатки охры. Охра, красный цвет символизирует кровь, а значит жизненную силу, связь с солнцем и огнем. Таким образом оживляли эти изображения.

Очень важным элементом культа гор и связанных с ним молений было посвящение духам животного-ыдыка. Таким животным были обычно конь или овца, редко бык. Они во время обряда специальным образом омывались, укарашались лентами и отпускались на свободу. Такие животные являлись священными, неприкасаемыми и осуществляли связь людей с богами, передавали им просьбы и восхваления людей. Посвящение животного могло закрепляться рисунком его на скале.

Многочисленные изображения козлов, часто очень схематичные, создавались в разные исторические периоды. В скифском искусстве есть две традиции их изображения - схематичная и более реалистичная в традиционных позах (скачущие, с подогнутыми ногами и др.). Козлы на скалах могут сопоставляться с жертвенными козлами, которые служили выкупом душ больных, умерших, платой за благополучие, за детей и т.п. На скале изображается душа такого козла, воздушная и эфирная, которая должны устремиться на небо, к божествам.

Интерпретация древних наскальных изображений, особенно скифского облика, с точки зрения шаманизма, учитывая, что истоки этой религии находятся в культурах бронзового и раннего железного века, когда на территорию Центральной Азии проникали индоиранские и индоевропейские племена, открывает для нас новые, очень интересные стороны первобытного искусства.

Литература

- Васильевич Г.М. Тунгусо-маньчжурская мифология. // Мифы народов мира. М., 1992.Т.2.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. М., 1991.
- Килуновская М.Е. Наскальные святилища Южной Тувы. // Проблемы Изучения наскальных изображений в СССР. М., 1980.
- Кызласов Л.Р., Леонтьев Н.В. Народные рисунки хакасов. М., 1980.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Самашев З.С. Наскальные изображения Верхнего Прииртышья. Алма-Ата, 1992.
- Тиваненко А.В. Новые данные о петроглифах "селенгинского" стиля в Забайкалье. //Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990.

ЗАГАДОЧНЫЕ МОНСТРЫ ПАЗЫРЫКЦЕВ И КИТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ ЭПОХИ ЧЖОУ

В искусстве пазырыкской культуры Алтая есть несколько образов фантастических зооморфных чудовищ, которые не имеют близких аналогий в религии и искусстве иранских народов, "аборигенных" сибирских соседей и ближневосточных цивилизаций. Обычно исследователей не занимают их происхождение и семантика: дело ограничивается тем, что их объявляют "пазырыкской спецификой". Между тем, им нетрудно обнаружить параллели в синхронных мифологических текстах и изображениях Китая. Влияние китайской иконографии впервые показано **Н.В.Полосьмак** на примере "феникса" с пазырыкского ковра и образов рыб на предметах узды (Полосьмак 1994: 90-96).

1-2. Персонажи на фрагментах малого войлочного ковра из кургана 5 в Пазырыке. Несмотря на отсутствие ряда элементов изображения, принято думать, что "алтайский сфинкс" и "феникс" ("грифон") сражаются друг с другом. Это кажется далеко не очевидным (возможно, первый кормит или седлает второго).

"Сфинкс" во всех своих элементах соответствует образу одного из самых важных божеств **чжоусского** Китая. Кстати, трудно согласиться с мнением Г.Н. Курочкина об "идентичности" лиц у "сфинкса" и всадника на двух подшитых войлочных коврах, из которого следует вывод, что "сфинкс" отражает фантастический облик души умершего вождя-шамана (Курочкин 1994: 63): у них разные прическа, форма усов и фактура волос (прямые или курчавые). Столь же сомнителен тезис Г.Н. Курочкина о "трехпалости" сфинкса": персонаж изображен в профиль, и, видимо, когтей на лапах более трех (а на хвосте имеются не 4, а 8 дополнительных отростков).

Все черты "алтайского сфинкса" имеет упоминаемый лишь в чжоусское время **бог Луу** (тело тигра, человеческое лицо, разделенный на 9 частей хвост; что касается рогов оленя и крыльев, то они в чжоусско-ханьскую эпоху весьма обычны для китайских изображений фантастических тигров (см., например: Бронзовая утварь... 1965. Рис. 86) и входят в "тигриную" часть природы этого персонажа) (Каталог гор и морей. цз. II, 3). Луу считался управителем китайского "Олимпа" - горы Куньлунь на западном краю мира, где росло "Древо бессмертия" и находился вход в царство умерших; он также "руководит сводами неба и хранит на Куньлуне сокровища дворца небесного владыки **Хуан-ди** (Каталог гор и морей: 73; Юань Кэ 1987: 72). Вместе с ним охрану имущества дворца несут фэнхуаны ("фениксы") красного цвета. Именно такой фэнхуан в классической китайской иконографии изображен рядом с Луу на пазырыкском ковре (его основной цвет также красный; мелкие

детали традиционно окрашены в т.н. "5 основных цветов", которые в древнем Китае ассоциировались с основными первоэлементами природы). Если допустить, что на ковре Луу не кормит фэнхуана **толченым** нефритом и не седлает его (что нуждается в доказательствах), **то** тогда можно считать, **что** китайские представления о Куньлуне были модифицированы пазырыкцами в духе местного варианта индоиранских мифов о борьбе аримаспов и грифов в мифических горах на краю земли. На ковре фэнхуан изображен, видимо, с особым гребнем, т.е. является самцом ("хуан"). В той же могиле известно единственное на Алтае китайское изображение фэнхуанов на шелковых тканях (это также самцы).

3. Тигр с рогами оленя (конская попона из кургана 1 в Туэкте; татуировка женщины из Ак-Алахи 3). Единственная аналогия у номадов скифской эпохи – золотые поясные пластины из царской могилы IV в. до н.э. из Алушайтенья (Ордос); однако на них представлен не тигр, а снежный барс (Каогу 1980: 335. Рис. 3-11). В Китае чжоусского времени широко распространены подобные изображения, в том числе - из органических материалов (В западных изданиях см., например: Sullivan 1973 Pl. 13; Hollman 1986. Abb. 47-48; Rawson 1987: 58. Fig. 28, c) но иконография их заметно отличается от пазырыкских. Здесь в облике фантастического тигра обычно предстает "хозяин зверей", особенно в районах горных лесов. О таком зооморфном божестве в раннесредневековой антологии "Тайпин гуанци" (ссылающейся на древние народные верования), сказано: "когда тигру за тысячу лет, у него меняются зубы и отрастают рога" (цз. 426, раздел "Тигры"; с. 3466).

Нетрудно понять, почему китайский образ хозяина горных лесов мог распространиться на Алтае. Еще в начале XX в. у алтайцев могущественный дух гор подчас выступает как фантастический тигр (Алексеев 1984: 158). С рубежа н.э. после масштабных миграций на запад кочевников - бывших соседей Китая, изображения тигра с рогами оленя (как и образ китайского дракона) появляются в юэчжийской Бактрии (кинжал из могилы 4 в Тилля-тепе) (Sarianidi 1985. Pl. 162, 166) и в Сарматии (поясная пластина из Кривой Луки VIII) (Дворниченко, Федоров-Давыдов 1989. Рис. 1); здесь этот образ переосмыслен и включен в сложные композиции.

Два следующих мифологических персонажа изображены вместе на одном объекте - на татуировке мужчины из кургана 2 в Пазырыке. В такой географической сводке чжоусского времени, как "Каталог гор и Морей", они имеют четкую географическую локализацию - на землях Живших к северу от Китая кочевых варваров (цзюани III,1 и XII) и Характеризуются ниже.

4. Барс с необычайно длинным, закрученным спиралью хвостом. Представлен на пазырыкской татуировке во всех группах изображений (грудь, верхняя часть руки, нижняя часть ноги) и как бы объединяет собой всю композицию. На другой татуировке (женщины из Ак-Алахи 3)

у этого персонажа явно передана окраска тела леопарда. В Китае этот монстр назывался "леопард чжу". В отличие от своего пазырыкского "собрата", он сворачивает хвост клубком сидя, а не во время ходьбы, и имеет некоторые дополнительные фантастические черты, связанные с мордой (Каталог гор и морей...: 51).

5. Крылатый тигр (татуировка в Пазырыке: скульптурное украшение узды, в кургане 1 в Туэкте); в последнем случае персонаж полосат (срав. других крылатых кошачьих – львов и барсов в искусстве Передней Азии, саков Семиречья и на гривнах из Уландрыка). В Китае так изображалось одно из наиболее популярных и внушавших страх божеств - Цюнци - главный (наряду с Тэнгэнем) из 12 зооморфных богов, изгонявших нечисть. Его лик, привычки и функции хорошо описаны (Каталог гор и морей, цз. XII; Книга о чудесном и необычайном и др.) (Каталог гор и морей...: 106; Юань Кэ 1987: 68, 280). Особенно важен костюмированный и необычайно масштабный обряд "дано" ("Большого изгнания") с его участием перед Новогодними праздниками. Вместе с тем, Цюнци ("Странный до крайности") помогал в остальном лишь неправедным и злым людям. На пазырыкской татуировке он изображен в точном соответствии с китайскими представлениями: как бы "падающим" сверху (с неба) и нападающим на копытное (подобная поза на татуировке – единственный случай для представленных хищников). Убитую дичь Цюнци, как известно, обычно приносит в дар плохим людям. Описанная ипостась Цюнци была наиболее популярной, в отличие от другого персонажа с тем же именем, покрытого колючками, и локализовалась на землях северных "варваров" (срав.: Каталог гор и морей...: 48; Юань Кэ 1987: 77).

6. Один из двух монстров из кожи, подвешенных к ремням узды в кургане 4 в Пазырыке, по основным параметрам может считаться одним из вариантов иконографии китайского дракона (лун).

7. Прямое заимствование китайской иконографии очевидно для пазырыкских изображений рыб (представлены сверху, как бы распластанными). Хотя подразумевается конкретный прототип (налим), некоторые детали (в силуэты рыб вписаны грифоны и т.п.) свидетельствуют о том, что это - фантастический образ (Полосьмак 1994: 91-93. Рис. 39. 41-43). Такие рыбы у пазырыкцев всегда изображались парой, мордами в одну сторону на конском уборе (Ак-Алаха I; срав.: Башадар, Туэкта) и поясах (Барбургазы 1, курган 25). В мифологии алтайцев до XX в. сохранялись представления о паре подобных гигантских космических рыб (не известны у других тюркоязычных народов и, видимо, отражают древнюю местную традицию). Обе "Рыбы-мамонты" (Кер-балык) локализованы в центре земли у Мирового дерева. Одна обитает в Молочном озере, дает тепло и лето; другая - в Кровавом озере и дает холод и зиму. Внутри этих рыб находятся зародыши всех людей и животных; они поддерживают горы, и от их движений возникают землетрясения (см.: Потапов 1983: 102;

Алексеев 1984: 69). Традиция изображения парных рыб сохранялась на **Алтае** и в раннетюркское время (Демин 1989. Рис. на с. 47).

В целом персонажи, связанные с китайской мифологией (парные рыбы к ним не относятся) известны только в могилах аристократии на **местных** изделиях конского убора, войлочных коврах и на татуировках. Их репертуар включает характерный для раннего китайского искусства «джентльменский набор» древних тотемов (фэнхуан, лун, фантастический тигр), некоторые важные божества (Луу, Цюнци).

Разные китайско-пазырыкские специфические соответствия объясняются, видимо, разными причинами: а) заимствование китайской иконографии при явном знакомстве с мифологией (Луу и фэнхуан на ковре: Цюнци и копытное на татуировке); б) заимствование иконографии для воплощения местных сюжетов (парные рыбы); в) возможные образы кочевого искусства, заимствованные китайцами (леопард "чжу"). На татуировке и ковре изображены по 2 персонажа, связанных с Китаем (что дополнительно подтверждает нашу трактовку).

Сегодня имеются лишь доказательства косвенных, опосредованных контактов чжоусского Китая с пазырыкцами. Характерно, что не только у знати, но и у рядовых скотоводов бытовали одежды из шелка (**Уландрык I, к.1**), подражания чжоусским кожаным шлемам с лаковым покрытием китайского производства (**Уландрык III, к.1**) и наборы раковин каури из Южно-Китайского или Андаманского морей (**Юстыд XII, к. 12**). Вероятно, пазырыкцы были известны в Китае как народ Цяо: по одной версии - реалистической - цяо живут на север от Куньлуня, т.е. в направлении Алтая, и единственные (!) носят татуировки с изображением тигра (он представлен на обоих сохранившихся татуировках) (**Каталог гор и морей...: 106**). Однако Алтай отделяли от Китая 2,5 тысячи километров гор и пустынь, и по этой слабо заселенной линии до XX в. не известны сколько-нибудь крупные торговые пути.

Представляется, что вопрос о причинах близкого знакомства пазырыкцев с китайской мифологией и искусством увязан с другим: о происхождении самих пазырыкцев и начальной дате их культуры (**VI в. до н.э.?**). Анализ такого важнейшего этнопоказателя, как традиционный костюм, ясно указывает на ближайшее родство пазырыкцев именно с непосредственными "сакскими" соседями Китая - номадами Ордоса (лоуфани, по **С.С.Миняеву**), прото-усунями района Турфана, прото-юэчжами Черчена и предскифскими обитателями берегов оз. Лобнор (Яценко, в печати). Разительно и сходство иконографии, и сюжетов "звериного стиля" пазырыкцев именно с ордосскими лоуфанями (Алушайтень, Сигоупань, Сихуигоу, Налиньгаоту) (**Э.Банкер и др.**) и Усунями (Алагоу) (**Д.С.Раевский и др.**). Не исключено, что это свидетельствует об исходном районе обитания предков пазырыкцев - северо-западных окраинах раннечжоусского Китая.

Связи с Китаем номадов запада ("жуны") и севера ("дисцы") в **X-VII вв. до н.э.** были интенсивными и разнообразными; они хорошо

документированы. Можно выделить 3 основных их типа. 1) Прямой военный разгром китайских царств с массовым уничтожением жителей (гибель единого Китая после поражения Ю-вана и затем Пин-вана к 770 г. до н.э.; разгром Вэй в 661 г. до н.э. и др.); 2) Союзные отношения с кочевыми группировками (политический брак чжоусского Сян-вана; союз владений Шень и Цзен с "цзоаньжунами", а владения Линчжи – с "шаньжунами" и т.п.); 3) Соблюдение кочевыми соседями т.н. "неопределенных повинностей" после побед У-вана в X в. до н.э., т.е. их поездки к восходящему на престол новому чжоусскому вану в качестве "гостей". Эти контакты означали захват огромной военной добычи, пленных китайских мастеров, получение богатых подарков, династийные браки, личное регулярное знакомство кочевой знати с чжоусским двором, китайскими обычаями и языком.

Литература

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Бронзовая утварь, обнаруженная при раскопках в местности Чжанцзяпо в у. Чаньань, относящаяся к периоду Зап. Чжоу// *Саогусюэ* Чжуанькань. Вып. 2. № 15. Пекин, 1965.
- Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. Памятники сарматской аристократии в Нижнем Поволжье// *Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья*. М., 1989.
- Демин М.А. Первооткрыватели древностей. Барнаул, 1989.
- Каогу. 1980. №4.
- Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
- Курочкин Г.Н. Скифские корни южносибирского шаманизма: попытка нового "прочтения" Пазырыкских курганов// *Петербург. археол.вестник*. Вып. 8. СПб., 1994.
- Полосьмак Н.В. "Стережущие золото грифы", Новосибирск, 1994.
- Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник// *Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая*. Горно-Алтайск, 1983.
- Тайпин гуанцзи. Пекин, 1959.
- Юань Кэ. Мифы древнего Китая (2-е изд.). М., 1987.
- Яценко С.А. Костюм пазырыкцев Горного Алтая как исторический источник // *ВДИ* (в печати).
- Hollman T.O. Die Chu-Hauptstadt Ying in China der Späteren Zhou-Zeit// *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*. Band 41. München, 1986.
- Rawson J. Chinese bronzes. Art and Ritual. London, 1987.
- Sarianidi V. Bactrian Gold from the excavations of the Tillya-tepe necropolis in the Northern Afganistan. Leningrad-Vienna, 1985.
- Sullivan V. Chinese Art. Recent discoveries. London, 1973.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА САХНОВСКОЙ ЗОЛОТОЙ ПЛАСТИНЕ

Среди произведений эллино-скифского искусства сахновская пластина занимает особое место по художественному уровню исполнения, композиционному решению и сюжету. В целом ряде работ как ее первоиздателей (Археологическая летопись... 1901; Miller, Mortillet 1904), так и современных ученых (Артамонов 1961; Бессонова, Раевский 1977; Черненко, Клочко 1979; Онайко 1984) достаточно убедительно доказана ее аутентичность. Однако, несмотря на ряд публикаций отдельные изображения на данной пластине и общее содержание сюжета, как показало детальное ознакомление с ней, полностью еще не раскрыты.

Прежде всего обращает на себя внимание необычная для налобных лент многофигурная композиция. Из широких возможностей эллинского искусства, нашедших отражение в уникальных произведениях торевтики из скифских курганов, на ней, несомненно, заметны самостоятельное композиционное решение, хорошее знание пластического мастерства и анатомии человеческого тела, а также заимствование отдельных сцен и их переработка соответственно с выполнением собственной задачи. Естественно, что при большом спросе на золотые изделия, существовавшем в среде скифской знати в IV в. до Р.Х., трудно было удовлетворить всех высокохудожественными оригинальными произведениями искусства. В мастерских торевтов Пантикапея, как и других городов Эллады, работали как талантливые профессиональные художники, так и заурядные мастера, а также ученики.

На сахновской пластине четко выделяются четыре - на первый взгляд как будто независимые друг от друга, - сцены. В центре композиции размещена четырехфигурная сцена, главными персонажами которой являются сидящая на троне женщина с зеркалом и округлым кубком в руках и стоящий рядом с ней на коленях бородастый скиф с ритонном в одной руке и секирой в другой. Сюжетно с ними связана фигура тоже сидящего на коленях музыканта (справа) и юноши (слева). Его динамичная поза, положение ног и рук, а также предмет, который он держит над своей головой, дают основание видеть в нем танцора, а не слугу с опахалом.

У края налобной ленты с правой стороны двое молодых скифов Наливают в стоящие между ними сосуды напиток из амфоры. Левая Часть композиции имеет определенные отличия. За танцующим юношей Размещена хорошо известная по многим аппликационным пластинам сцена побратимства двух бородастых скифов, пьющих из одного ритона. На фоне рассмотренных внешне спокойных и уравновешенных сцен особый интерес представляет последняя, являющаяся своеобразным

ключом к разгадке содержания всего сюжета. Начиная с первой публикации пластины она трактовалась как жертвоприношение барана. Однако внимательное визуальное ее изучение позволяет не согласиться с такой интерпретацией.

Человек, стоящий на коленях у самого края налобного украшения, отличается от всех других мужчин - типичных скифов разного социального ранга. Он значительно ниже ростом, босой, его одежда и внешний облик не имеют ничего общего со скифскими персонажами. Четко видно, что его левая рука отведена назад, возможно, там же находилась и правая. Перед его грудью расположен предмет, по своим очертаниям и отдельным признакам напоминающий голову барана, хотя не ясно, каким образом он находится в таком положении. Позади мужчины также на коленях стоит скифский воин или жрец, правая рука которого занесена над его головой, а в левой он держит оголенный меч, направленный острием в его сторону.

Весь облик этого скифа, его поза со слегка наклоненным вперед торсом, направление взгляда, суровое выражение лица, специфические движения рук, готовых схватить за волосы и убить впереди стоящего, показывают, что перед нами на самом деле сцена жертвоприношения, но не барана, а человека. Символика данного сюжета примечательна. Все остальные персонажи так или иначе повернуты к зрителю, олицетворяющему жизнь. Этот человек направлен лицом к краю пластины, за которой - пустота. Он стоит на пороге смерти. Голова барана - будь-то зооморфный сосуд или часть жертвы - также подчеркивает символику смерти.

Согласно сведениям Геродота, у скифов существовал обряд принесения в жертву Аресу одного человека из каждой сотни врагов, захваченных в плен (IV. 62). Очевидно, греческий мастер знал "Историю" Геродота или ему было известно о существовании подобного обряда у скифов из устных рассказов. Интересно, что он был хорошо ознакомлен со многими этнографическими и обрядовыми деталями из жизни скифов. В частности, им намеренно изобразительными средствами представлена существующая у них традиция ритуального коленопреклонения и выполнения отдельных элементов обряда на коленях. Подтверждением этого служит ритуальная сцена на пекторали из кургана Толстая Могила и изображение сцены братания на аппликационных пластинках.

Обычно при рассмотрении сахновской пластины исследователи акцентировали основное внимание на двух центральных фигурах, идентифицируя их со сценой "сидящая богиня и стоящий перед ней скиф" на золотых бляшках. Она интерпретировалась с разных позиций: акт приобщения богине царя или миста (Ростовцев 1913); жертвоприношение богине и приобщение к ней вином (Артамонов 1961); стоящий скиф - изображение души умершего царя, вкушающего напиток бессмертия перед сидящей богиней (Widengren 1961); брак царя с богиней (Раевский 1977); символика сцен "приобщения" соответствовала

обрядам плодородия, брачных церемоний, так и представлениям о **як** **загробном** существовании (Бессонова 1983) и т.д.

Благодаря более детальному ознакомлению с изображениями на **хновской пластине** можно полагать, что греческий мастер показал главные ритуальные сцены праздника победы скифов над врагом. **Сидящая** женщина воплощает образ Аргимпасы, которую Геродот отождествлял с Афродитой Уранией. Эта богиня играла большую роль в пантеоне Боспора, где выступала в роли защитницы, наделялась атрибутами власти, изображалась с Ареем и Никой. Поэтому, вполне вероятно, что боспорская Афродита Урания была знакома соседним скифам или же греческие художники пропагандировали ее образ в скифской среде, поскольку там не имелось собственных антропоморфных изображений. Однако, нельзя исключать того, что греческий художник изобразил в центре композиции скифскую царицу, которая вместе с вождем-победителем демонстрирует праздник победы как бы находящимся за кадром зрителям. С ним логично связаны игра на кифаре и танец юноши, сцена заключения союза дружбы, разливание вина в сосуды и, наконец, жертвоприношение пленника.

При изучении подобного типа произведений искусства необходимо помнить, что оно было изготовлено греческим тореvтом для использования в иноэтнической среде. Неизвестно, применяли ли скифы на своих праздниках музыкальные инструменты. Однако, ни один из них не обходился без музыки у эллинов. Возможно, поэтому праздник победы, отображенный на пластине, сопровождается игрой на кифаре и танцем с каким-то предметом (типа бубенца) в руке.

Центральные сцены на пластине глубоко гуманные, символизируют радость и мир. Их симметрию нарушает только последняя **группа**, как будто зрительно и идейно лишняя здесь. Чуждый мировоззрению греков жестокий акт жертвоприношения человека художник целенаправленно отодвигает на самый задний план композиции. Этим произведением он многим обязан своим предшественникам или современникам - более профессиональным и талантливым ювелирам. Сахновская пластина - своеобразная попытка создания одной композиции на основании собственных творческих поисков и фантазии с применением и переделкой уже известных сюжетов и орнаментов. Вместе с тем ее создатель стремился сконцентрировать на **небольшой** налобной ленте собственные знания о религиозных Представлениях кочевников в широком контексте с собственным мировоззрением.

ON THE RELIGIONS AND POLITICAL MEANING OF THE
SHEEPSKIN/FLEECE ON THE GOLDEN PECTORALE FROM
TOLSTAIA MOGILA IN A COMPARATIVE PERSPECTIVE

The high rank of the buried man, the high symbolic value of a pectorale and the position of the fleece between two man acting with it in the centre of the upper frieze of the Tolstaia Mogila cimelia suggest, that a first glance impression of mere pastoral life can only be a very rough and shallow interpretation.

D.S. Raevskij as well as Marazov (Pulpudeva 1978, 88ff.) pushed already forward the idea that this well known scene represents more than just the plain Idyllic life of everyday-pastorallism. G. Korres in his book on "helmets with ram's-heads" (1970) collected material concerning the connotations of the symbolism of the rani in the iconography of ruler-representation. Plenty of arguments as well as in greek as in iranian and hittite contexts point in this direction. As for the Scythian realm Lucian in his *Toxaris*, chap. 48 mentions the custom of concluding friendship-treaties by both partners putting a foot on a *byrsa* - fleeced, animal skin. Comparable to that in a pure religious context in his *De Dea Syria*, chap. 55 he tells that the neophyte is accepted in the goddesses community by kneeling on an animal's skin. Other sources underline the purification-qualities of fleeces (Hesych sv. *Dios kaddion*) as well as their magic power to induce prophetic dreams to those who sleep on them (Chadwick, FS for Angus Matheson 1968: 40f.), These shamanistic uses of animal-skin are likely to explain the function of the Old Testament's "witch of Endor", whom king Saul asks to let appear the soul of dead Samuel (I. *Samuelis* 28). Her characterization *as ba, alat ob* is since the time of the Septuaginta generally translated as *engastimythos*=ventriloquist - because she can *mak* audible the voice of Samuel, whose shadow-figure remains unseen to Saul, or translated, by others as "lady of the ancestors" ('*ôba* - father, cp. Trapper 1989: 189ff.), but according to G. Lüling (Sprache und archaisches Denken 1985: 95. № 11) '*ob* is to be understood as an animals skin.

Since eastern anatolian and Caucasian veneration of fleeces as gods is well known (Popko 1974: 309ff.), it might be quite interesting that several words for skin, fleece (and things made out of *them*. like leather-bags) In Greece where the myth of the Golden Fleece is equally connected to the Caucasian regions have remarkable eastern equivalents: A. Uruschadse (1987: 48ff.) pointed to the kartvelian origin of greek *k6fas* = fleece) written in Linear B as *kowo* (Py Un 718). It might also be connected with ossetian *kovun* = magic, sacrifice to the dead (Bailey 1982: 55). Moreover it is remarkable that greek *askos* = skin, leather-bag has a hurritic parallel in *as-hi* - skin (Laroche 1976: 59), and *byrsa* = stripped off skin in hittite *kurSa*= fleece, skin

(3. Tischler, Hethitisches *etymolog. Glossar* 1 1983: 654ff.). To *kofas/kowo* I would like to join the greek *gofes* = magician, shaman. As such as the first were named the *Daktyloi*, the famous blacksmiths from Mount Ida In Asia *Minor* (Burkert 1962: 36.) Blacksmith and shaman is a well known connection, cf, eg. the germanic *Wieland-saga*. Under this perspective I even would propose to connect the Slavonic terms for smith (bulgar, *kovdc*, polish *kowal* - see Symanzik 1993: 132f.) together with old-bulgar. *kobj* = ghost, spirit, prophecy (Berneker 1924: 535) to this old word, which in the Kabriall cult of Samothrake and elsewhere under the forms of *koes* and *kaves* signifies a priests And since the old Iranian royal smith *Kavi* is still in late sasanian time remembered through his blacksmith's leather-apron, the famous royal flag) namely the *drafts-i Kaweh*, three functions are evoked by the word-stem *kov'/kav-/gof*:- ruler, shaman and smith.

Along these lines I would like to propose a high politico-religious value for the scene of two men acting with a fleece on the famous golden pectorale from Tolstaia Mogila.

Р.С.Минасян

О СПОСОБЕ ИЗГОТОВЛЕНИЯ МЕТАЛЛИЧЕСКИХ СОСУДОВ С РЕЛЬЕФНЫМИ ИЗОБРАЖЕНИЯМИ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ (КУБОК ИЗ ЧАСТЫХ КУРГАНОВ)

В технике древней металлообработки есть ряд производственных операций, которые наиболее тяжело поддаются диагностике. Одним из таких трудных случаев является определение способов изготовления металлических сосудов. Причин здесь несколько. У нас нет четкого представления о всех звеньях эволюции данного производства во всех хронологических и локальных проявлениях, а вариаций, судя по археологическому материалу, было не мало. Кроме того, изготовление сосудов - многоступенчатый процесс. Каждая последующая операция, накладываясь на предшествующую, частично или полностью уничтожала следы инструментов на металле. Поэтому, первоначальные этапы работы, как правило, не выявляются. Совершенно очевидно, что для понимания всех нюансов производства требуется капитальное *исследование*, которого пока нет. В настоящей работе я предпринял *попытку* реконструировать приемы, применяемые греческими торецтами *при* производстве металлических сосудов, украшенных рельефными *Изображениями* (Минасян 1996: 46-48).

Из всех методов, какими пользуются исследователи при изучении *древнего* металла, для этой цели наиболее подходит трасологический. Он, как никакой другой, позволяет выявить всю, или почти всю, программу действий, включая вид и последовательность операций, а

также инструментарий, которым пользовался мастер при изготовлении сосудов. Извлекаемая с помощью трасологического метода информация всегда может быть проверена, и откорректирована, если в том появляется необходимость. Надеюсь, что случай, рассмотренный в настоящей работе, является хорошей иллюстрацией, подтверждающей не только автономию данного метода, но и его приоритет в познании некоторых, сугубо специфических аспектов металлообрабатывающего производства. Проанализируем серебряный кубок, найденный близ г.Воронежа, в Частых курганах (в третьем погребении), раскопанных Зверевым в 1911 г. (ГЭ инв. N Дн 1911 1/11). Кубок был обнаружен в поврежденном состоянии. Горло лопнуло, тулово и дно были смяты рухнувшим сводом могилы. О повреждениях сообщалось М.И.Ростовцевым в докладе, сделанном им в 1913 г. на Лондонском конгрессе историков. Места и характер деформаций четко зафиксированы на фотографиях (Ростовцев 1914: 79-93. Табл.П-Ш). Впоследствии, очевидно после поступления находки из Императорской археологической комиссии в Эрмитаж, сосуд был выправлен, но не полностью. Следы реставрации в виде запаянных оловом трещин, складок на горле, вмятин от ударов молотком на внутренней поверхности горла и продольных царапин внутри тулова видны и поныне. О вторичном происхождении этих дефектов можно говорить с уверенностью, так как на электровом кубке из Куль-Обы, сделанном за малым исключением таким же образом, как воронежский, их нет (Ростовцев 1914. Табл.IV).

На воронежском кубке четко читаются почти все приемы его изготовления. Он представляет собой хорошо отцентрированный сосудик высотой 10,5 см. с узким, расширяющимся на венчике горлом и широким, в сравнении с ним, реповидной формы туловом. Наибольшая толщина (несколько более двух мм.) - на крае венчика. Отсюда стенки постепенно утонцаются, переходя в области донышка в тонкий лист. На тулове нанесены рельефные изображения жанровых сцен из жизни скифов. Подробное описание сюжетов рассматривалось М.И.Ростовцевым (Ростовцев 1914: 85-87). Изображения выполнены в высоком рельефе, местами переходящим в горельеф (на лицах, локтях, коленях фигур). Композиционное поле, на котором расположены фигуры, сверху и снизу ограничено орнаментальными бордюрами, состоящими из горизонтальных линий и ов между ними. Весь участок нижней части тулова и дно заполнены двойной многолепестковой розеткой. Верхние части изображений человеческих фигур частично находят на верхний орнаментальный бордюр, разрывая его. Этот факт важен, и его следует подчеркнуть особо. На горле и на фигурах прослеживаются слабые следы амальгамного золочения.

Следы формообразования габаритов кубка не прослеживаются ни на лицевой стороне, что естественно, поскольку они могли быть ликвидированы в дальнейшем при шлифовке или чистке металла ни на

внутренней. Последнее обстоятельство уже неординарное и требует объяснения. Все следы, оставшиеся от применения различных инструментов на последующих стадиях работы, фиксируются только на изображениях и орнаменте, и только на лицевой стороне. На внутренней же стороне никаких отпечатков древних инструментов нет.

Не считая второстепенных деталей, в нашем случае мы имеем дело с двумя основными проблемами. Во первых, необходимо выяснить, каким образом мастер сформировал общий габарит изделия. Во вторых, каким способом нанес изображения и орнамент. На первый вопрос ответить не просто, ибо, как отмечалось, трасологические данные, относящиеся к начальному этапу работы, отсутствуют. Теоретически, приступая к работе, мастер мог воспользоваться заранее подготовленной примитивной полой заготовкой, которую, постепенно проколачивая, он приводил к необходимой форме. В древности такой прием действительно практиковался и тому есть ряд доказательств. В данном случае форма заготовки, не зависимо от того, насколько она приближена к форме будущего изделия, здесь заранее обуславливается, а это позволяет в результате дальнейшего проколачивания заготовки сохранять одинаковую толщину по всему корпусу. Изделия такого рода, вероятнее всего, представляют крупные и мелкие энеолитические сосуды, найденные в Месопотамии, на Кавказе, миски кобанской и колхидской культур эпохи поздней бронзы и другие группы находок, относящихся к восточному производству (Muller-Karpe 1990; Резепкин 1991).

Мастер мог также выколотить сосуд из слитка чечевицеобразной формы. Здесь размеры внешнего края слитка приблизительно регламентируют параметры окружности венчика. В результате проколачивания металла (интенсивно в центре, слабее к краю), получалась новая заготовка бокалообразной формы, со срезанной макушкой, с тупым концом внизу, имеющая постепенно утоньщающиеся от венчика ко дну стенки корпуса (рис. 2 а). Вариации этой формы представляют серебряные сосуды из Солохи и Гаймановой Могилы с рельефными изображениями (Манцевич 1981) и другие вещи древнегреческой работы, которые имеют аналогичные с воронежским и кульбским кубками параметры толщины профиля. Вероятнее всего все эти вещи выколачивались из болванок.

После выколотки на металле, на внешней и внутренней стороне изделия обязательно остаются следы от молотка и наковальни в виде **маленьких** круглых вмятин, сплошь покрывающих поверхность. Внутри **полого** предмета полностью ликвидировать вмятины и выровнять **поверхность** довольно трудно. Но на посуде греческого изготовления, Также как и на воронежском кубке, их, как правило, нет. Совершенно очевидно, что греческие мастера все-таки сознательно тщательно заглаживали поверхность, пользуясь при этом каким-то специфическим приемом, сущность которого пока трасологически не улавливается.

Теперь, для окончательного завершения формы кубка требовалось только создать S-образный профиль на горле и плечиках. Это можно было сделать, заполнив заготовку какой-нибудь мастикой - асфальтом, китом (сплавом воска со смолой) или каким-либо другим пластичным, достаточно плотным материалом. Профиль изгибался давящими круговыми движениями инструмента. Мастика здесь выполняла роль основы, способствующей успешному проведению действия (рис. 2 б). Из-за изгиба профиля высота заготовки несколько уменьшалась. Сложностей в осуществлении операции нет. Греческими мастерами она выполнялась и вручную, и, чаще всего, на токарном станке, доказательством чему имеются многочисленные сосуды со следами токарной обработки давлением. Кстати, следы применения токарного станка фиксируются в орнаменте воронежского и кульобского кубков. На последнем даже осталась вмятина в центре доньшка от зажимного устройства токарного станка (Ростовцев 1914. Табл. IV, 3).

Как уже говорилось, на рельефе следы обработки просматриваются только на лицевой стороне. Это говорит о том, что, во-первых, он поднимался после того, как первоначальная стадия формирования габаритов кубка была завершена. Во-вторых, что это не делалось способом чеканки, ибо в таком случае на обороте, откуда должен был подниматься рельеф, остались бы следы ударов, которых нет. Впрочем, из-за узости горла, применить чеканку при формировании рельефа в данном случае вообще невозможно. Следовательно, поднятие рельефа производилось путем опускания фона и углубленных участков с лицевой стороны. Ввиду того, что следов чеканов на этом участке работы и здесь нет, можно с уверенностью утверждать, что рельеф выполнен в технике басмы методом металлопластики (рис. 2 в). Все имеющиеся данные свидетельствуют именно об этом. В подобных ситуациях греческие мастера всегда пользовались техникой басмы. Так создавались рельефы на обкладках горитов, изображения на золотых подвесках из Куль-Обы и Большой Близницы и многие другие вещи (Минасян 1991; Он же. О первоначальном облике...).

Для басменных работ необходимы деревянные или металлические матрицы, на которые листовой металл накладывается, и рельеф выдавливается вручную (Минасян 1988). Но это легко сделать с плоским предметом, таким, как обкладка горита. Перед нами же гораздо более сложный случай. Мастер должен был непременно сделать матрицу, размерами и формой соответствующими внутренней полости тулова кубка, с нанесенной на ней, не обязательно детально проработанной, но всей композиции фигур, и вставить ее внутрь сосуда через узкое горло! Благодаря сложности конфигурации профиля воронежского кубка, выбор действий для решения этой любопытной задачи сужается до минимума. Здесь появляется возможность объяснить, каким образом греческие мастера наносили рельефные изображения на металлической посуде. Матрица, конечно, была деревянной. Более того, она была

разборной. Ее части, точно пригнанные друг к другу, вставлялись через узкое горло, собирались внутри и расклинивались. Таким образом матрица плотно прижималась к стенкам последней заготовки, после чего, опуская давлением фон, мастер формировал рельеф. Если **внимательно** проанализировать все имеющиеся данные и аргументы, высказанные в пользу предлагаемой реконструкции процесса изготовления, можно убедиться, что иного пути решения данной технической проблемы нет.

После этого мастер приступал к детализации рельефа, "прорисовывал" (давлением) пряди волос, прорабатывал лица, кисти рук, одежды, вооружение, подчеркивал по абрису контуры фигур, создавал горельефные участки, рисовал веточки кустиков, расположенные на нижней границе фриза. Делал это он металлическим стилем со слегка затупленным кончиком, о чем свидетельствуют характер линий и следы, оставленные этим инструментом. После этого он слегка прочеканил канфарником (чекан с острым кончиком) точки, имитирующие украшения на одежде и ягодки на кустах. Затем тончайшими линиями отгравировал или, скорее всего, иголочкой процарапал детали особенностей покроя одежды. Все это можно было бы сделать не вынимая матрицу, если дерево было мягкой породы. Однако она все-таки вынималась еще до детализации рельефа о чем говорят горельефные участки, которые заклинили бы матрицу и не позволили осуществить разъем. Тем не менее, во избежание незапрограммированных деформаций при прорисовке и чеканке, мастер обязан был снова заполнить полость кубка, хотя бы той же мастикой, что он, конечно, и делал, ибо основа нужна была также и для нанесения орнаментального декора.

Декор наносился начиная с горизонтальных концентрических линий, ограничивающих орнаментальные бордюры. Делалось это тем же, или подобным, стилем на медленно вращающемся токарном станке, на котором сосуд с заполнением внутри был закреплен (рис 2. 2). Линии корректировали форму, придавая ей строгую концентричность. Скорее всего тогда же корректировалась нижняя, пока еще не орнаментированная часть кубка. О вторичности этого акта, по отношению к фризу, говорит то, что макушки голов человеческих фигур и наконечники копий вклиниваются в орнаментальные полосы. Медленное же вращение обрабатываемого изделия позволяло, не повредив изображения, вовремя отдернуть стал. Овы прорисовывались также стилем, короткими изогнутыми штрихами, сверху вниз (внизу Штрихи в ряде случаев перекрещиваются). Также рисовались лепестки розеток. Это делалось прямыми линиями с загибающимся верхним концом, одна к другой, начиная от круга, в котором расположена **внутренняя** розетка, до границы с нижним бордюром. Аналогичным способом изготавливался кульобский кубок, но здесь, в добавление ко **всему**, внизу был припаян кольцевой поддон.

Таким образом, трасологическое обследование воронежского кубка позволило реконструировать практически все примененные при его изготовлении приемы в их последовательности и позволило определить, каким способом греческие торевты наносили рельефные изображения на металлических сосудах.

Литература

Манцевич. А.П. Курган Солоха. Л., 1987.

Минасян. Р.С. К вопросу о влиянии техники производства на происхождение некоторых особенностей скифо-сибирского звериного стиля. АСГЭ, вып. 29. Л., 1988.

Минасян. Р.С. Техника изготовления золотых и серебряных вещей из чертомлыкского кургана. //А.Ю.Алексеев, В.Ю. Мурзин, Р.Ролле. Скифский царский курган IV века до н.э. Приложение 13. Киев, 1991.

Минасян. Р.С. Воронежский серебряный кубок (изготовление) // Ювелирное искусство и материальная культура. Тезисы докладов, 1996. Спб., Государственный Эрмитаж.

Минасян. Р.С. О первоначальном облике золотых подвесок с изображением головы Афины из кургана Куль-Оба. СГЭ (в печати).

Резепкин. А.Д. Курган 31 могильника Клады. Проблемы генезиса Майкопской культуры. //Древние культуры Прикубанья. Л., 1991.

Ростовцев. М.И. Воронежский серебряный сосуд. МАР № 34. Петроград, 1914

Muller-Karpe M. Metallgefasse des dritten Jahrtausends in Mesopotamien. Archaeologisches Korrespondenzblatt. 20. №.2. 1990.

Scythian Art. The legacy of the scythian world : Mid-7th to 3rd Century B.C. Leningrad, 1986.

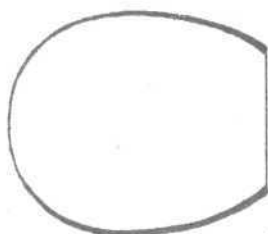
Подписи к рисункам:

Рис. 1 - состояние воронежского кубка после реставрации.

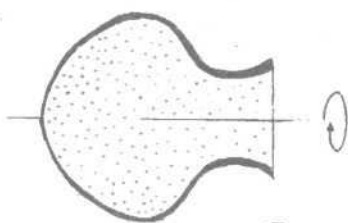
Рис. 2 - стадии формообразования кубка: а - первая заготовка; б - вторая заготовка; в, г - последние стадии формообразования.



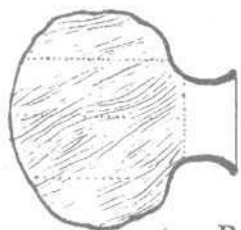
1



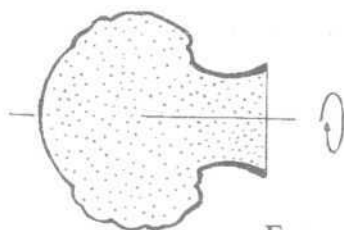
a



б



в



г

2

О СЕМАНТИКЕ ДРЕВНИХ ЕНИСЕЙСКИХ КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЙ И СОВРЕМЕННЫХ ХАКАССКИХ ДЕТСКИХ СКОРОГОВОРОК

В Южной Сибири на среднем течении Енисея есть котловина (плоскогорье), называемая Минусинской. Хакасию с ее многочисленными курганами, во множестве расположившимися на ее территории, называют музеем под открытым небом. Горы, реки, озера, курганы Минусинской котловины, их названия полны древних тайн и загадок. Так, река Минуса, давшая название котловине, у хакасов зовется Мёнье суг, т.е. Вечная живая вода. Очевидно, здесь некогда находились святилища и места общественных поклонений. Это также подтверждается в одноименном названии реки и горы Сус – в прошлом знаменитом Шушенском. Сус означает луч. Одна из семи душ, которые, по традиционному верованию хакасов, "рождаются" вместе с человеком, так и называется сус. Луч солнца сус является проводником зародыша-хут до детской колыбели, где он приобретает облик человека. Этим хакасы подчеркивают свое космогоническое происхождение. Само великое неизменное Солнце через свой луч-сус дарит свет души, освещающий жизнь человека.

Если взять название горы Омай, то верховная богиня Омай (Умай, Ымай) с древности почитаема как богиня-покровительница детства и материнства. О ее тесной связи с Огнем-Мать и Солнцем говорит то, что она упоминается в ритуальном гимне Огню. То, что она там упоминается наравне с самыми верховными божествами, говорит о том, что поклонение Солнцу было одним из главных, а в его лице и Огню.

На карте юга Хакасии обозначена гора Самбыл. Как предполагает этнограф В.Я.Бутанаев, если учесть имеющееся в современном хакасском языке чередование звуков с и ш, то не название ли загадочной Шамбалы кроется тут?

Нужно подчеркнуть, что в Хакасии еще в 50-е годы нашего столетия, несмотря на незримые запреты, тайно проводились родовые обряды поклонения Небу, чего уже давно не наблюдалось в соседних республиках. Насколько они в древности были грандиозными при существовании государственности енисейских кыргызов, можно только догадываться. Об этом разве что могли бы рассказать седые молчаливые курганы, да каменные глыбы-личины. Эти загадочные доисторические скульптуры не так уж и молчаливы. Но с ними нужно уметь разговаривать, разгадывать рисунки, соответствующие особенностям того, далекого от нас мира. Попристальной взглядевшись в личину каменного изваяния, можно заметить множество солярных знаков и третий глаз - это все глаза Солнца. На личине этажами расположены символические обозначения быка, оленя и т.д.

Но не мог же трудолюбивый древний скульптор просто так личинами "разговаривать" со своими потомками, Так, к разгадке тайного языка символа привела древняя хакасская многовариантная детская скороговорка.

Вплоть до наших дней в хакасских семьях, благоговейно сохраняющих традиции своего народа, детей с малых лет начинают знакомить с устным творчеством предков. Среди малых форм фольклора выделяются скороговорки "Пилдым, пилдым, пиле Чома" - "Ведаю, ведаю, да это Чома (Чыма, Чама)" с языковой тайнописью. Несмотря на непонятное значение слов, дети с удовольствием запоминают их. С настойчивостью, граничащей с генетической запрограммированностью, поколения из века в век передают их последующим поколениям. Цепочка эта не обрывается и по сей день.

В этой статье сделана попытка раскрыть секрет вышеуказанной детской скороговорки и ее вариантов, заглянуть сквозь дыру "золотого кольца", о котором после пойдет речь. Что же попытались передать наши предки потомкам через детские уста? На первый взгляд, скороговорка напоминает магический круг, так как во всех вариантах упоминается Чома (Чыма, Чама), затем – глаз, бык, белка, деревья и т.д.

Ктр же такой Чома (Чыма, Чама), с первой же строчки скороговорки своей непонятностью задающий тон загадочности всему тексту? В первую очередь приходит мысль заглянуть в пантеон богов. Хакасы издревле были близко связаны с культурой Востока. О существовании у хакасов Енисея торговых, посольских, культурных связей с Тибетом, Китаем, Ираном, Индией, Средней Азией и др. сообщают арабские, персидские, китайские источники. Так, в индоиранской культуре в древнейшем пантеоне богов находим существование солярного бога Ёыма. Опять же обратимся к теме чередования звуков в хакасском языке: оказывается й и ч тоже подчиняются данному закону и потому можно предположить, что Ёыма-Чыма именно этот высший Творец и упоминается в детской скороговорке "Пилдым...". Хакасы до сего дня, несмотря на многие попытки привить разные вероисповедания, одной рукой крестятся, а другой кормят Огонь и делают окропление "Сеек!". Поклонение первому выражается в том, что все обряды, начиная с рождения ребенка, имянаречения до свадьбы и погребения человека, сопровождаются поклонением Огню-Мать. Ритуальный гимн-алгас начинается со слов:

"О! Тридцатизубая Огонь-Мать!
О! Сорокозубая Дева-Мать!
Ночью ты нас охраняешь,
Днем ты нас оберегаешь".

В этом гимне Огню нами замечено то, чего нет, например, в алгасах-молитвах Небу, Горе, Воде, Земле-Воде. Считаем, что божественная двуликость подчеркнута в гимне потому, что для хакасов Огонь олицетворяет маленькое солнце на земле. Итак - большое Солнце-

божество на Небе и маленькое - в виде Огня-божества на земле. Династия Огня-божества, существовавшая как династия царей - самых древних поклонников Огня, возникнув около 3500 лет назад в азиатских степях, пока не находит равных себе по устойчивой преданности приверженцев.

Мы установили, что Йыма –солнечный бог-воин, т.е. в магическом осмыслении Космос. В иконических канонах кроме Йыма упоминается и Йама, где Йама в эпоху эллинизма и раннего средневековья после смерти уравнивается с Солнцем. Оба Творца смыкаются с соляными культурами.

Еще одним подтверждением того, что речь идет именно о соляном боге, является ритуальный текст, посвященный Широкому тёсю (Чалбах тц) - одному из составных гимна Огню.

"Сама! Сама! Сама!

Ты имеешь один язык с тёсем Хызыл чалама!"

(с красной полосой или лентой ткани).

Как мы уже знаем, с и ч чередуются, и, возможно, здесь упоминается Чама - божество, провожающее человека к воротам смерти.

Еще одно восклицание-призыв имеется в ритуальном тексте к Аба тёсю (Медвежий тёс):

"Йама! Йама! Йама!

Ты возник, когда земля вспухала.

Йама! Йама! Йама!

Ты родился вровень с Царь-небом.

Йама! Йама! Йама!

Ты являлся (изначально) стражем плетеной юрты.

Ты был охранителем плетеной юрты".

Так, призывая высшего Творца Йама, относя происходящее ко временам возникновения Неба, Земли, Солнца, подчеркивали древность его происхождения. А то, что Медвежий тёс является одним из составных поклонения Солнцу, подтверждает его солнцеобразная форма атрибутики: кольцо - железное, медное и упоминаемое в ритуальном тексте Золотое кольцо, сквозь дыру которого смотрят во внешний или внутренний (домашний) мир.

Далее в скороговорке упоминается глаз-харах (чочы, чопчых) - пугливый глаз или глаз тонкого мира. Есть предположение, что солянный круг с обозначением четырех сторон света имеет и другую семантику: круг в середине - третий глаз, а четыре угла соляного знака - состояние астральной материи человека, аналогичного твердому, жидкому, газообразному, эфирному состоянию физической материи. Подтверждением знаний у хакасов древнеиндуистского теософического учения являются представления о присутствии в составе сущности человека 7 начал, т.е. 7 хут-душ. "Чочы харах" - третий глаз и солянный круг сливаются как бы в одно понятие, в одно целое - человека и Солнца.

Следом за глазом чочы в скороговорке упоминается "тиин", в переводе с современного хакасского - "белка". Но нами предполагается и кажется логичным, что в слове тиин произошло **стяжение**. см. тиин - тигин - тегин, т.е. принц. **Тигин-принц** - будущий каган. Каган по представлениям древних тюрков - это представитель бога на земле, глава государства.

После солнечного бога, в магическом осмыслении Космоса, солнечного глаза - чочы харах, принц - кандидат в каганы служит как бы переходным звеном к культам-предкам человека. Тотемные животные бык, олень и др. являются особо почитаемыми культами-предками. Предок-дерево существовал у многих народов дохристианского времени и родство по нему считалось кровным, так как браки между **чула** происхождения из одного дерева не разрешались.

Все эти культы, называемые в строго определенном порядке, сверху вниз или из Космоса на Землю, нанизываются на центр мироздания, на ось, столб, сердцевину, в скороговорке означающуюся словом **ёёс**. Кроме всего перечисленного слово **ёёс** имело значение - сам, личность, душа, жизнь, существо, дыхание, пицевод. **Оёс хам** - **ёёс** шаманом называли сподвижника хана ханов - кагана по управлению государством. Так мы снова вернулись к началу скороговорки, к верховным небесным и государственным богам. "Золотой солнечный круг" замкнулся.

Таким образом, мифологизированная идеология древних хакасов тысячелетия шестует в детской скороговорке, каменных личинах-изваяниях. Это ее (скороговорку) ставит наравне с сочинениями эпохи эллинизма.

Если вдуматься, удивляет уникальность задуманного древними предками сохранения вековых духовных достижений, а значит сохранения национальной психологии через детство. Гениальная мысль зашифровать генетическую память народа в детской скороговорке себя оправдала. Каменные личины-изваяния заговорили.

Е.Г.Дэвлет

О СКЕЛЕТНОМ СТИЛЕ В НАСКАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

(азиатско-американские параллели)

Антропоморфные изображения с как бы просвечивающей грудной клеткой, с проработанными ребрами и позвоночным столбом известны в наскальном искусстве как Азии, так и Северной Америки и циркум-**карибского** региона. В отечественной историографии этот стиль именовался скелетным, ажурным, анатомическим, рентгеновским. Подобные антропоморфные фигуры трактуются в связи с

представлениями о получении шаманского дара, а шире – с идеей умирания в одном качестве и возрождения в другом, с обрядами инициации.

Посвящение жреца религии бон в Тибете осмысливалось как освобождение его от плоти до скелета и приобретение новой плоти и крови. Хохимой - персонажи ламаистской мистерии цам в Непале, Монголии, Бурятии и Туве. носили маску-череп и облачались в расписанный под скелет ритуальный костюм, олицетворяя промежуточное состояние между смертью и новым рождением. В средневековой тамильской поэме кульминационным моментом обретения истины посвящаемого в буддизм царя было видение им своего скелета. На костюмах сибирских шаманов встречаются изображения скелета.

При получении шаманского дара у эскимосов посвящаемый должен был мысленно освободиться от плоти и как бы наблюдать собственный скелет со стороны. У индейцев Северной Америки антропоморфные фигуры в скелетном стиле трактовались как изображения духов-покровителей. У индейцев майя освобождение от плоти связывалось с идеей реинкарнации. На острове Куба статуэтки "семи" - личных духов-покровителей, выполнялись в рентгеновском стиле, как и антропоморфные фигуры в наскальном искусстве. Параллели между азиатской и американской традицией проявляются и в оформлении некоторых деталей "прозрачных" персонажей. Так, у выполненной в рентгеновском стиле фигурки из кубинской пещеры Ла Вирхен разведенные в стороны руки завершаются кружками, окружности показаны под руками людей на скалах Байкала (бухты Ая и Саган-Заба), в этих атрибутах А.П.Окладников видит изображения бубнов. На голове упомянутой антропоморфной фигуры из кубинской пещеры Ла Вирхен обозначены рожки, подобные головным уборам сибирских шаманов и личин-масок, представленных в наскальном искусстве Сибири. Голова другого кубинского антропоморфного изображения, выполненного в рентгеновском стиле (пещера Де Амбросио), оформлена как у азиатских "солнцеголовых".

ЖРЕЦЫ И НАУЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ



Ю.А. Чернетенко, Л.С. Марсаолов

ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ СОЗВЕЗДИЙ С КАРТОЙ ЗВЕЗДНОГО НЕБА В ОБЛАСТИ ЭКЛИПТИКИ

Отражением движения Земли по орбите вокруг Солнца для земного наблюдателя является движение Солнца относительно звезд в течение года. Проекция этого движения на небесную сферу называется эклиптикой, а созвездия, через которые проходит Солнце, называются эклиптикальными или зодиакальными созвездиями.

Так как Солнце, его высота над горизонтом в полдень (или склонение, т.е. расстояние от небесного экватора), является определяющим фактором смены времен года, то эклиптика, как путь Солнца, была известна людям еще в глубокой древности.

Древнекитайский зодиак состоит из 28 созвездий (иногда называемых "лунными станциями"), разделенных на четыре группы в соответствии с четырьмя временами года и символизируемых тигром, черепахой, драконом и птицей (Рис.1).

Отождествление этих созвездий с современной звездной картой приводится в Таблице 1, где в первом столбце дается номер созвездия по древнекитайской карте, во втором столбце — название области созвездия согласно отождествлению П.А.Старцева (Старцев 1961), в третьем и четвертом столбцах — наше отождествление области созвездия. Знаком (*) отмечены зодиакальные созвездия.

Из анализа данных, приведенных в Таблице 1, можно сделать следующие выводы:

1. Китайские созвездия расположены не только вдоль эклиптики. Как верно отметил П.А.Старцев (Старцев 1961), китайские созвездия ближе к экватору 3000-2000 гг. до н.э., чем к эклиптике.
2. П.А.Старцев неточно отождествил некоторые созвездия.

В Таблице 2 приводятся китайские названия созвездий по П.А.Старцеву и по "Историческим запискам" Сыма Цяня (Сыма Цянь 1986), а также отождествление с современной картой звездного неба, приведенное в комментариях к ним (перевод и комментарии Р.В.Вяткина, консультации астронома В.А.Бронштэна).

Есть небольшие расхождения с нашими данными, приведенными в Таблице 1 (созвездия 11 и 12).

Таблица 1

номер созвездия по древне-китайской карте	область созвездия		
	по П.А.Старцеву (Старцев, 1961)	новое отождествление	
		русское название	латинское название
1	Козерог	*Дева	Virgo
2	—	• Дева	Virgo
3	—	*Весы	Libra
4	—	*Скорпион	Scorpius
5	—	*Скорпион (α)	Scorpius (α)
6	—	*Скорпион	Scorpius
7	Стрелец	• Стрелец	Segittarius
8	Б. Медведица	*Стрелец	Segittarius
9	Телец	• Козерог	Capricornus
10	—	• Козерог — • Водолей	Capricornus — Aquarius
11	—	*Козерог(δ)—*Водолей(β)	Capricornus(δ)—Aquarius(β)
12	—	• Водолей (α, δ)	Aquarius (α, δ)
13	Дева	Пегас (α, β, η)	Pegasus (α, β, η)
14	—	Грасс(γ)—Андромеда (α)	Pegasus(γ) —Andromeda (α)
15	Андромеда	Андромеда — *Рыбы	Andromeda — Pisces
16	Овен	• Овен (α, β)	Aries (α, β)
17	—	*Овен	Aries
18	Плеяды	• Телец (Плеяды)	Taurus (Pleiades)
19	—	• Телец (Гиады)	Taurus (Hyades)
20	Орион	• Орион	Orion
21	Орион	• Орион	Orion
22	—	• Близнецы	Gemini
23	—	*Рак	Cancer
24	—	Гидра	Hydra
25	—	Гидра	Hydra
26	—	Гидра	Hydra
27	—	Чаша	Crater
28	—	Ворон	Corvus

Таблица 2

китайское название	перевод (Старцев 1961)	созвездия по "Историческим запискам" (перевод и комментарии)	
<i>Весна "Восточный дракон"</i>			
1	Цзяо-сю		рог (угол) α, ζ Девы
2	Ган	шея	шея(верх) 4 звезды Девы
3	Ди-сю	корень	основа(низ) 4 звезды Весов
4	Фан	дом	дом 4 звезды Скорпиона
5	Синь	сердце, душа	душа(сердце) 3 звезды Скорпиона (α)
6	Вэй	хвост	хвост 6 звезд Скорпиона
7	Цзи		корзина 4 звезды Стрельца
<i>Зима "Северная черепаха"</i>			
8	Доу	ковш	ковш 6 звезд Стрельца
9	Ню	—	бык 6 звезд Козерога
10	Нюй	—	дева (женщина) 4 звезды Водолея
11	Сюй	ложный, пустой	пустота Р Водолея, α Малого Коня
12	Вэй	стропила	кровля α Водолея, ε Пегаса
13	Ши-сю	—	комната 2 звезды Пегаса
14	Би	стена	стена 2 звезды Пегаса
<i>Осень "Западный тигр"</i>			
15	Куй	-	скипетр 9 звезд Андромеды
16	Лоу		оковы 3 звезды Овна
17	Вэй	желудок	желудок 3 звезды Овна
18	Мао	—	ушиносплето 7 звезд группы Плеяды в Тельце
19	Би	конец	вилы(конец) 8 звезд Тельца
20	Цзуй	клюв	морда 3 звезды Ориона
21	Шэнь		звезда заслуг 7 Ориона
<i>Лето "Южная птица"</i>			
22	Цзян-сю	колодец	колодец 8 звезд Близнецов
23	Гуй	черт	духи(черт) 4 звезды Рака
24	Лю	ива	ива (изгиб) 8 Гидры
25	Син	светило	семизвездие 7 Гидры
26	Чжан	натянутый лук	лук 5 звезд Гидры звезда Секстанта
27	И	птичье крыло	крыло 22 звезды Чаши и Гидры
28	Чжэнь	перекладина	колесница 4 звезды Ворона

Обращает внимание следующая особенность китайского зодиака. Созвездия, входящие в знаки "Зима" и "Лето", соответствуют положению Солнца в этих созвездиях (что совпадает с определением зодиакального созвездия). Созвездия же, входящие в знаки "Весна" и "Осень", противоположны положению Солнца на небесной сфере. Более наглядно эту ситуацию можно представить с помощью Таблицы 3.

Таблица 3

времена года	животное	зодиакальное созвездие	Солнце	сторона света
весна	Дракон	заходит	восходит	восток
лето	Птица	восходит	восходит	юг
осень	Тигр	восходит	заходит	запад
зима	Черепаха	заходит	заходит	север

Возникает вопрос, почему возникло такое разделение? Здесь возможно несколько объяснений.

1. Как видно из Таблицы 1, не все созвездия древнекитайского зодиака являются зодиакальными. Из этого можно заключить, что не только положение Солнца среди звезд определяло время года. Согласно древнекитайским представлениям, смена времен года происходит из-за изменения направления преобладающего ветра (Сыма Цянь 1986: 23). Возможно, что созвездия, отмечающие весну и осень, определялись направлением доминирующего ветра (восходом или заходом созвездия над соответствующим направлением стороны света).
2. Древние астрономы и астрологи Китая создали своеобразный анти-Юпитер, "тень" Юпитера, занимающую всегда симметрично противоположное положение на небе (Сыма Цянь 1986: 36). Возможно, что и для весны и осени созвездия определялись по положению, противоположному Солнцу, чтобы отличать их от зимы и лета. Весна и осень — переходные сезоны от света к тьме (весной удлиняется световой день, а после осеннего равноденствия — наоборот, сокращается).
3. Но наиболее вероятное объяснение состоит в следующем. Наступление лета и зимы совпадает с появлением на ночном небе самых ярких звезд, входящих в запоминающиеся созвездия Скорпион (звезда Антарес — по-китайски Тахо) и Орион — Цан. По-видимому, эти созвездия в древнем Китае были ключевыми при установлении времен года. И действительно, в работе П.А. Старцева отмечается, что середина лета (конец весны) определялась по моменту прохождения через меридиан звезды Тахо сразу же после заката Солнца; а середина зимы (конец осени) — по созвездию Цан, появляющемуся на востоке сразу после захода Солнца (Старцев 1975). Отметим, что упор делался именно на запоминающиеся созвездия, а не на единообразие астрономических событий (в одном случае отмечалось прохождение через меридиан, в другом — восход).

Созвездия, входящие в знаки "Весна" и "Осень", были привязаны в древнем Китае к соответствующим сезонам еще до того, как наступило понимание того факта, что Солнце тоже в течение года переходит из одного созвездия в другое и можно отмечать наступление того или иного сезона по положению Солнца в соответствующем созвездии. Понимание этого пришло позднее. И отражением этого понимания стали группы созвездий, объединенные символами "Лето" и "Зима".

Таким образом, можно сделать вывод, что в расположении древнекитайских **близзодиакальных** созвездий отразилось развитие представлений о движении звезд и Солнца, об их связи со сменой времен года. Астрономические знания были закреплены в ритуальной практике,

социальной структуре общества, соотнесены со сторонами света, временами года, цветовой символикой, географией Китая и т.п.

Литература

Старцев П.А. Очерки истории астрономии в Китае. М., 1961

Старцев П.А. О китайском календаре // "Историко-астрономические исследования". Вып. XII. М., 1975.

Сыма Цянь "Исторические записки". т.IV, М.,1986: Перевод и комментарии Р.В.Вяткина, консультации астронома В.А.Бронштэна.

Подпись к рисунку:

Рис. 1. Наложение древнекитайских созвездий на современную карту звездного неба (цифрами обозначены номера китайских созвездий согласно таблицам 1 и 2; юг находится в верхней части рисунка).



Рис.1

КАМЕННЫЕ "ВОРОТА" ИЗ САЛБЫКА

В Усть-Абаканском районе Республики Хакасия, в 6 км к северо-востоку от Большого Салбыкского кургана (в 50 км к северо-западу от г. Абакана), в межгорном урочище расположен своеобразный памятник, названный Салбыкскими "воротами".

Этот памятник, до сих пор известный местному населению своими ритуальными и лечебными свойствами, был осмотрен в 1947 г. С.В.Киселевым и Л.Р.Кызласовым и затем опубликован (Кызласов 1986: 138-140). В 1990-е годы на этом памятнике работали отряды Гос.Эрмитажа, ХакНИИЯЛИ и Института археологии РАН (Марсаолов 1993; Сунчугашев, Кузнецов 1994; И.Л.Кызласов).

Первоначально "ворота" представляли собой две вертикально установленные каменные плиты (рис. 1, 3) и были строго ориентированы по сторонам света. Южная плита имеет подпрямоугольную форму, с небольшим скосом в верхней части (с высоким восточным краем, понижающимся к западу, так же как у большинства плит тагарских курганов). Размеры этой плиты - 2,3 x 1,3 м, толщина - ок. 0,4 м, нижний конец вкопан в землю. На узкой лицевой грани, обращенной на восток, в средней части выбиты изображения-тамги (рис. 1,1). В разрезе восточная грань уже, чем западная. Узкий высокий восточный край плиты указывает на границу "схождения" высокого близлежащего южного склона гряды и низкой удаленной равнины с горами на линии горизонта. Низкая западная грань плиты указывает на низкую, весьма удаленную часть горизонта и группу средних по размерам курганов, находящихся в 6,5 км к западу от "ворот". Обследование одиночно расположенного на вершине холма кургана показало, что он относится к тагарской культуре. В северо-восточной части этого кургана одна из вертикально установленных плит ограды была сделана из песчаника красновато-коричневого цвета (т.е. из такого же материала, как и северный камень "ворот") и резко выделялась среди остальных камней ограды (из серого гранита).

Еще одна плита "ворот" в древности была установлена в 3,6 м к северу от южной плиты (рис. 1,2). В конце 1940-х годов эта плита была слегка наклонена в южную сторону (Кызласов, 1986), а затем подкопана с северной стороны и упала. Сейчас эта плита лежит на земле плашмя и поэтому можно измерить ее полную длину. Высота плиты - 3 м, наибольшая ширина - 1,9 м, толщина - в нижней и верхней части - 0,2 м, а в средней - до 0,45 м. Плита имеет округлую форму (рис. 1,1).

Сотрудниками ХакНИИЯЛИ были проведены специальные геолого-геофизические работы - электроразведка, магниторазведка, радиометрия, биолокация и геологические наблюдения. Исследования при помощи вышеуказанных методов производились на площадке

размерами 200 x 100 м, в центральной части которой находились менгиры.

Сеть наблюдений геофизических полей варьировала в пределах от 10 x 1 м до 10 x 2 м; биолокационные исследования проводились с непрерывными наблюдениями по профилям, проложенным через 10 м. При выполнении магниторазведочных работ использовался протонный магнитометр ММП-203, наблюдения естественного электрического поля производилось электронным компенсатором АЭ-72 и неполяризующими электродами. Оператор биолокации применял петлеобразную металлическую рамку. Методически работы выполнялись согласно существующим инструкциям и требованиям. Точность контрольных наблюдений позволила составить планы изолиний с сечением магнитного поля через 2 нТл, электрического - 0,1 мВ.

В результате выполненных работ была выявлена двухполюсная линейная биолокационная аномалия, обусловленная геопатогенной зоной, с поперечными размерами порядка 23 м и с простираем, превышающим границы обследованной площади. Характер вращения рамки свидетельствует о том, что вектор выявленного физического поля в его северо-восточной аномальной части направлен строго вертикально вверх, а в юго-западной - вниз; таким образом, график биолокационного эффекта представляет собой синусоидальную кривую (рис. 2).

Установлено, что менгиры расположены строго в точке перегиба этой кривой, что свидетельствует о том, что каменные изваяния находятся в области наибольшего градиента выявленной геопатогенной зоны.

Результаты магнитной съемки показывают, что геопатогенная зона пространственно совпадает с цепочкой слабых положительных магнитных аномалий на фоне отрицательного магнитного поля, что свидетельствует о присутствии в данном месте глубинного тектонического разлома (рис. 3, Б).

Геологическими исследованиями также установлено, что геопатогенная зона располагается в пределах подвижного тектонического шва северо-западного направления, вдоль которого произошло воздымание северного блока фундамента. Изолиний потенциала естественного электрического поля имеют сложное строение, но в целом они соответствуют субширотному направлению, что не противоречит общему структурному построению физических полей в данном месте. Непосредственно вблизи менгиров наблюдается знакопеременная аномалия естественного электрического поля, совпадающая с аномалией биолокационного эффекта (рис. 3, А).

Каких-либо радиоактивных аномалий на участке работ не обнаружено, в целом зафиксированы фоновые значения измеряемого поля с величинами от 12 до 15 мкР/час.

Цвет у плит разный: южная плита - из серого кремнистого песчаника, а северная - из красновато-коричневого песчаника. Южная подпрямоугольная плита в целом имеет положительный заряд ("мужской камень"), а северная, округлая плита - отрицательный заряд ("женское начало"). У южной плиты восточная сторона имеет положительный заряд, а западная - отрицательный, т.е. на восходе солнца - положительная энергия, а на заходе - отрицательная; южная часть плиты имеет положительный заряд энергии, а с северной - энергия колеблется как "весы", указывающие вход и выход.

Анализ всех в совокупности выявленных факторов свидетельствует о том, что древние люди использовали место, где установлены менгиры, не только для обрядовых целей, но и для исцеления людей от недугов. При этом исцеляющей силой является двухполюсная биолокационная аномалия, под воздействием которой происходит коррекция нарушенного болезнью биополя человека. Отметим, что эта очень сложная проблема нуждается в большой комплексной проверке разными методами.

"Ворота" находятся в ложбине между двумя возвышающимися с севера и с юга каменистыми горными грядами. К востоку и к западу от "ворот" склоны ложбины имеют понижение. С выявленными на этой горной гряде двумя зонами воздействия - положительной на востоке и по линии СЗ-ЮВ и отрицательной - на западе коррелирует и интенсивность растительности на этом микроучастке. В середине июля 1996 г. на восточном склоне росла густая зеленая трава, много кустов чира (чира), ирисов, бессмертников, белых цветов, чебреца, много акации, полыни, а на западном склоне - трава значительно реже, здесь растет гораздо меньше акации, чебреца и васильков.

Из современных этнографических наблюдений следует отметить следующее. В 1,5 м к востоку от южного камня "ворот" находится выкладка из семи некрупных камней, расположенных по кругу, диаметром 0,5 м.

В 300 м к северу от "ворот", на соседней вершине горы обнаружено два "обо". Одно "обо" сложено из крупных камней; общая высота подконической наброски ок. 1 м. В верхнюю часть "обо" воткнут деревянный шест высотой ок. 1,5 м, с пером ворона или орла наверху. Рядом находится второе "обо" из мелких камней, высота наброски ок. 0,5 м.

Таким образом, нам представляется, что выбор места для "ворот" в тагарское время в середине I тыс. до н.э. не был случаен. Возможно, "ворота" выполняли ряд функций (ритуальную, астрономическую, лечебную, поминальную и пр.) и были лишь частью сложного комплекса сооружений в Салбыкской долине.

Подписи к рисункам:

Рис.1. Каменные "ворота" в Салбыкской долине:

- 1 - планы и разрезы каменных плит;
- 2 - схема-реконструкция расположения плит;
- 3 - реконструкция размещения плит на местности (по Л.С.Марсадолову, художник М.П.Федоров, для реконструкции № 3 использован рисунок Л.Р.Кызласова, 1986).

Рис.2. Схема геопатогенной зоны около камней ворот:

- А - профиль и направление геопатогенной зоны;
- Б - график биолокационного эффекта по линии профиля, ПР-1 (1 - каменные плиты ; 2 - двухполюсная геопатогенная зона, по Н.Н.Кузнецову и Я.И.Сунчугашеву).

Рис. 3. Планы изолиний:

- А - потенциала естественного электрического поля;
- Б - аномального магнитного поля (по Н.Н.Кузнецову).

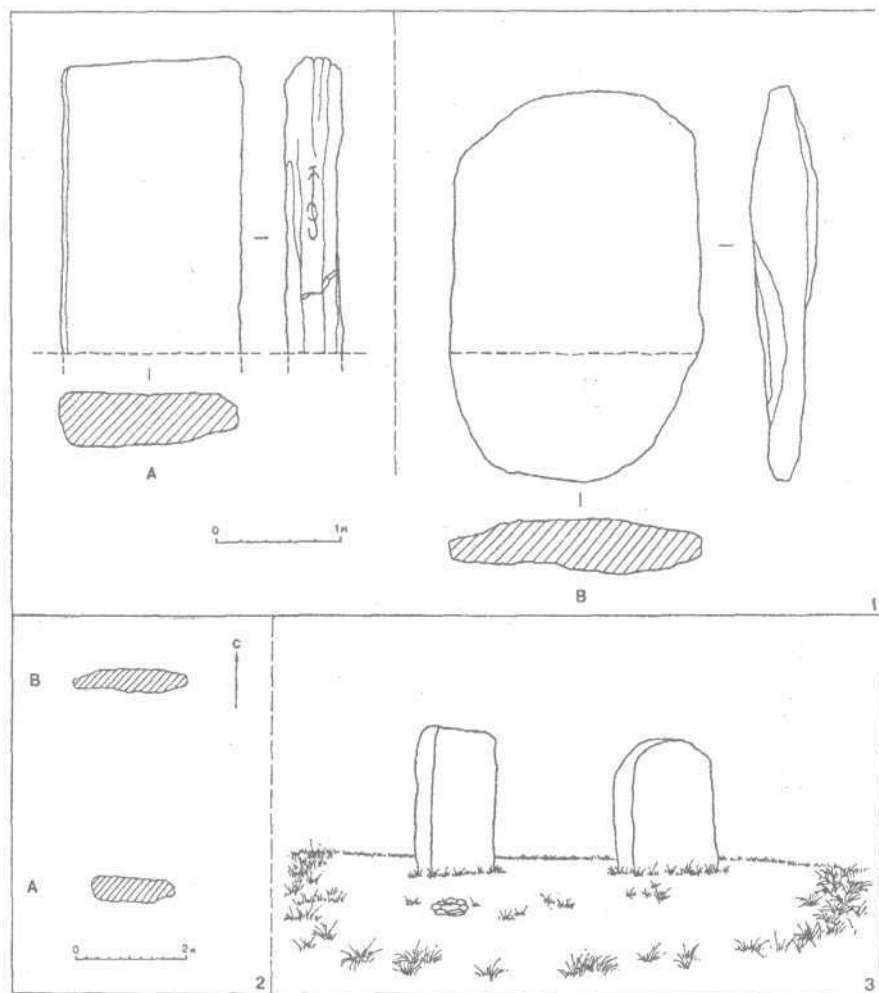
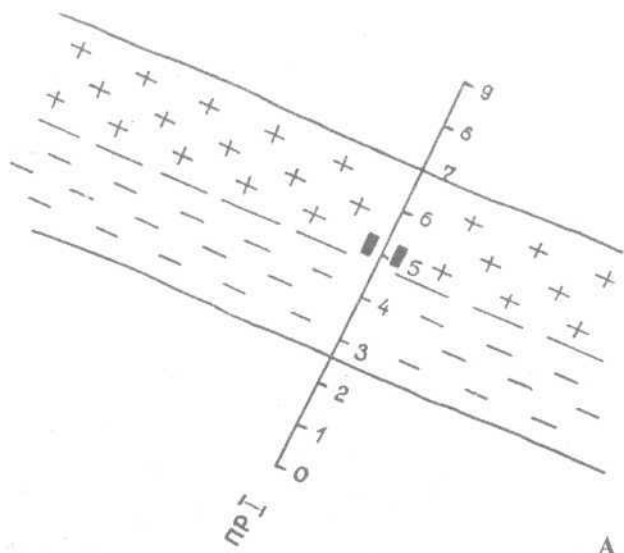
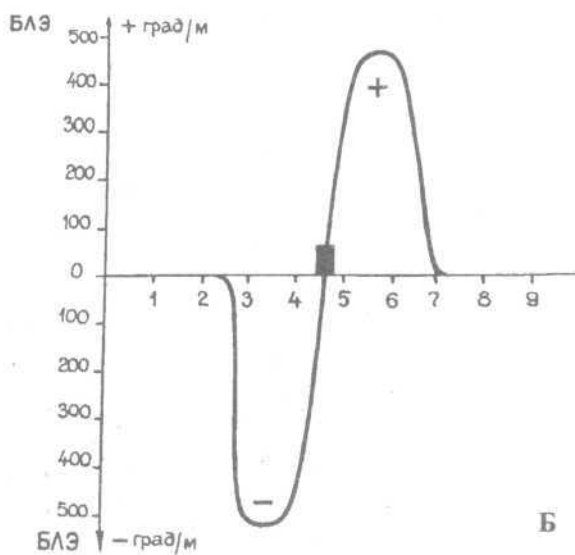


Рис.1



А



Б



Рис.2

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ МЕЗОАМЕРИКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА VI ТЫС. ДО Н.Э. РАННЯЯ МИФОЛОГИЯ И НАУЧНЫЕ ЗНАНИЯ

В I тыс. до н.э. в Мезоамерике была создана и начала воспроизводиться в памятниках архитектуры Модель Универсума. Механизм формирования модели этой стадии одинаков у всех народов и имеет почти биологическую - точнее фенотипическую - основу. Как в Старом, так и в Новом Свете ранние мифы о сотворении мира и человека совершенно сходны с точки зрения филогенетической памяти: отмечаются этапы возникновения из хаоса речи, материи, пространства, времени и только тогда человека. Затем выделяются отдельные этапы фило- и онтогенеза - такие, в частности, как определение функциональной асимметрии головного мозга и способность в воспроизводству потомства.

Человек начинает отсчет всеобщего планетарного и космического времени, деля всю его бесконечность и беспристрастность на мгновенные отрезки человеческих жизней. Все, что не соотносится с этим живым циклом, не имеет равным счетом никакого значения.

Человек окончательно осознает себя "созданным" только тогда, когда начинает ощущать себя и окружающее пространство внутри временной бесконечности, когда все происходящие изменения приобретают причинно-следственный характер. Таким образом основой модели мира в Мезоамерике стали представления о реинкарнации человека, привязанные к астрономическим циклам. В этот период жречество было теснейшим образом сплетено с шаманством на уровне социального функционирования.

Древние мезоамериканцы, в отличие от астрономов Старого Света, по-иному организовывали свой календарный год и не стремились смешивать свой счет времени с представлениями о небесном Зодиаке, хотя, безусловно, и ориентировались на него. Зодиак для них имел прежде всего глубокий священный смысл, поскольку служил как бы живой и постоянной иллюстрацией Модели мироздания, привязанной к реинкарнационному циклу человека.

Все памятники монументальной скульптуры и архитектуры, создававшиеся в городах-государствах Мезоамерики, начиная с I тыс. до н.э. были подчинены одной единственной цели - передать идею постоянного возрождения душ умерших. Считалось, что умирая человек отправлялся к своим предкам, в далекую прародину, расположенную в пещерах где-то на севере. Пирамиды, ставшие характерным признаком цивилизаций Нового Света, возникли именно как воспроизведение горы-А помешавшееся внутри пирамиды захоронение становилось пещерой

прапредков. Храм на пирамиде выступал лишь в качестве портала выхода из пещеры. Именно поэтому в Мезоамерике не придавалось никакого значения эстетике пространства храма - оно было минимальным и не имело равным счетом никакого значения. Вся его функция сводилась к "пещерному" оформлению проема-выхода, и размещению трона-скамьи у неглубокой стены.

Модель Мира - это гармония жизненного цикла человека в пространстве и времени. Именно поэтому познание жизненного пространства у всех народов активно дополнялось изучением звездного неба. Майя воспроизвели эту Модель в своем видении Зодиака.

Главным небесным ориентиром для древних мексиканских мудрецов стал Млечный Путь - эта яркая полоса, формой напоминающая рептилию с разинутой пастью. Майя называли Млечный Путь в качестве астрономического объекта тамкас - "середины сферы". Вместе с тем Млечный Путь или Небесная Рептилия был творцом всего сущего.

Значение Млечного Пути как Творца подтверждает и вся звездная карта майя в качестве Модели Универсума. Млечный Путь - путь умерших в пространстве от рождения к смерти и возрождению - делил зодиакальный пояс на две неравные половины.

Млечный Путь хорошо опознается по иконографии, когда изображается в виде подвешенного на веревках каймана (ягуара) в потоках воды. Эти изображения мы встречаем и в рукописях и на стелах Исапы. Второй вариант - это разинутая пасть - рептилии или Ягуара.

Таким образом слева от Летучей Мыши (центра Галактики) по часовой стрелке располагались созвездия Кабана (Стрелец), Олень (Козерог), Обезьяны (Водолей), Ягуарихи с близнецами (Рыбы), Белки (Овен). Все эти млекопитающие однозначно относятся к жизненной сфере человека.

По другую сторону пояса - справа и против часовой стрелки от Летучей Мыши, в "мертвой" части - расположены созвездия так называемый "связников" между мирами - птицы, рептилии и насекомые: Лягушка (Скорпион), Попугай (Весы), Удав - Пернатый Змей (Дева); Сова (Лев), Скорпион (Рак), Черепаха (Близнецы) и Гремучая Змея (Телец).

В Зодиакальном круге Млечный Путь своим "хвостом" накладывается на стык созвездий Близнецов и Тельца, выходя на вклинивающееся в зодиакальный пояс созвездие Ориона. "Голова рептилии" ложится на Стрельца, Змееносца и частично Скорпиона. Его часть в созвездии Летучей Мыши (Змееносца) - это раскрытая пасть, созданная контурами галактических облаков. В Мезоамерике, как и у многих народов, эти темные пятна символизировали тайный вход во Вселенную. Именно здесь в направлении центра Галактики располагался главный прапредок - Дух Улитка. признаком которого являлись завитая спираль раковины.

Разделение на подобные половины отнюдь не было случайным - мир "связников" оказался на половине Малой Медведицы - северного полюса мира, олицетворявшего собой "оставшийся позади" мир мертвых и справа от созвездия Летучей Мыши. Так, например, у народов Центральной Америки север расценивался как место далекой прародины, откуда пришли прапредки. На языке майя север назывался *xan-aan* - "исчезающий позади". Любопытно, что так называлось и созвездие Малой Медведицы - северный полюс мира на рубеже нашей эры, когда точка полюса была ближе к Beta М.Медведицы, а в классические времена (конец 1 тыс.) название "исчезающий позади" стало относиться лишь к Alfa М.Медведицы - т.е. Полярной Звезде. Именно с этим исчезающим позади местом и связывались места обитания предков (духов предков), т.е. расположение "того мира", антипода реального, куда попадают души умерших и откуда они в переработанном виде выходят для реинкарнации. Примечательно, что юг у майя назывался *ma-ho*, что означает "большой вход". Т.е. оба астронима как бы указывали на положение человека в **неком** пространственно-временном континууме.

Мир живых находился, естественно, с противоположной стороны от Млечного Пути - там, где в день весеннего равноденствия встает Солнце, слева от Летучей Мыши. Подобное деление звездного неба соответствует и разделению функций полушарий головного мозга - в правом у нас память прошлого опыта, а левое радостно встречает новизну будущего. Мезоамериканцы интуитивно понимали удивительный закон Человека во Вселенной, о котором Вернадский писал: "Правым пространством - по непонятной пока причине - является все пространство Солнечной системы, может быть, галактическое."

Таким образом у древних мезоамериканцев мы можем видеть два оппозиционных понятийных комплекса:

Впереди: восток-юг; день+свет; приобретение нового опыта; мир живых; познание с помощью обычных органов чувств; организованное пространство воспринимаемое **антропоцентрически**, смоделированное и описываемое словами всеми людьми; присутствие временных ориентиров; настоящее и будущее в пределах онтогенеза; фенотип.

Позади: запад-север; старое; ночь+темнота; сохранение старого опыта и накопление моделей для воспроизведения; мир мертвых; познание интуитивное, присущее далеко не всем; "другое пространство" - не разделяющее низ и верх (или отсутствие пространственной организации), познаваемое в виде образов или во сне или в особых состояниях; отсутствие временных ориентиров; прошлое, смыкающееся с будущим в виде пред- и постонтогенеза (филогенез?); генотип.

Как уже упоминалось, в древней Америке сложился комплекс понятий мистического соединения и зеркального взаимоотражения Космоса и подземной сферы - так пещеры считались воплощением

Млечного Пути как творца всего сущего. Спускаясь в пещеры к прапредкам душа умершего возносилась по Млечному пути.

Однако зодиакальная Модель Мира майя включала в себя не только сведения по астрономии, описанию антропосферы и жизненного цикла человека - она отражала также и социальную структуру общества. Именно двоичность Млечного Пути послужила праобразом Мирового дерева, которое в изображениях майя иногда появляется в виде сплетения двух змей. Такое "змеиное" дерево было символом единства племени из двух фратрий и кросскузенной системы родства.

Создав на звездном небе Модель мира, мезоамериканцы постоянно пытались отразить ее и на земле. Признаком этого служил культ пещер, как естественных, так и искусственных, распространенных по всему региону. Кроме того, эту Модель они воплощали не только в памятниках архитектуры, но и для ориентирования в географическом пространстве.

В.Т.Монгуш

ТУВИНСКИЙ ШАМАНИЗМ В ЭКСПОЗИЦИИ РЕСПУБЛИКАНСКОГО МУЗЕЯ

Древней религией тувинцев является шаманство. Это первобытное верование в существование злых и добрых духов, господствующих над людьми, продолжает существовать в вере тувинцев по настоящее время. С древних времен вплоть до наших дней шаманизм был и остается основным религиозным верованием коренных жителей Центра Азии.

Тувинский шаманизм очень сложное явление, имеющее свои специфические черты и обусловленное особенностями традиционного образа жизни тувинцев.

Тувинский шаманизм охватывает все сферы жизни тувинцев и сыграл определенную роль в формировании психологии, духовной культуры и мировоззрении местного населения Тувы. У тувинцев шаманство проявилось в более яркой и цельной форме, чем у других народностей Саяно-Алтайского нагорья. Тувинский шаманизм изучается шамановедами, историками, этнографами, археологами, однако до сих пор многие его аспекты еще остаются не изученными.

Археологические материалы говорят о том, что тувинский шаманизм исконная религия тувинцев, уходящая корнями в глубь веков. Археологи пытаются восполнить пробелы в изучении шаманизма, обращаясь к археологическому материалу из Тувы, в частности, с помощью петроглифов из Улуг-Хема - древних наскальных изображений. В последние годы в Центральной Туве в зоне затопления Саяно-Шушенской ГЭС ими обнаружены высокохудожественные

наскальные рисунки, относящиеся к эпохе бронзы, скифскому времени и более поздним археологическим периодам. Многие из этих рисунков, по-видимому, связаны с тотемистическими культами и обрядами шаманов. Например, среди петроглифов древнего святилища Мугур-Саргола в Туве обнаружены изображения 350 личин-масок. Подобные изображения найдены на горе Устье-Мозага на левом берегу реки Чинг в Центральной Туве, на скалах Бижиктиг-Хая у поселка Кызыл-Можалык в Западной Туве и в других местах республики. Все эти наскальные изображения имеют несколько общих черт. Так, под подбородком личин часто высекался отросток-ручка, за которую, по мнению археолога-петроглифоведца М.А.Дэвлет, шаман брался, чтобы держать маску перед лицом. По-видимому, личины-маски, запечатленные на скалах Тувы древними художниками, представляют собой культовые маски первых шаманов наших предков. Распространены рисунки масок с рогами, между которыми обычно изображалась так называемая антенна с кружком на конце. К этому периоду относятся и редкие изображения фигур человека с лицом-маской, стоящего в молитвенной позе с воздетыми к небу руками. Характерна в этом плане фигура в полный рост, выбитая на плите у подножия горы Алды-Мозага. Человек изображен в рогатом головном уборе с раскрашенным или татуированным лицом, с руками-крыльями. Одевание, уже упомятой Алды-Мозаганской антропоморфной фигуры, по мнению археологов, так же напоминает костюм современного тувинского шамана. Обозначен нагрудник, по бокам туловища свисают подвески, жгуты или бахрома. Древние художники, несомненно, изображали на скалах, камнях и плитах реально существовавшие вещи, аналогии которым мы находим в предметах шаманского культа. С переходом из бронзового века в более поздние археологические (исторические) эпохи шаманская тема не исчезает из археологического и исторического материала Тувы. Более того в период раннего средневековья шаманизм становится главным религиозным верованием наших предков. Выше изложенные данные археологических находок свидетельствуют об очень древних корнях тувинского шаманства. Шаманизм сложился в Центральной Азии как одна из древних форм религии тувинцев. Тувинцы же - это один из немногочисленных народов Центральной Азии, который сохранил шаманизм до наших дней. И по сей день тувинский шаманизм продолжает сохраняться и возрождаться заново в разных уголках нашей республики Тыва.

В 1993 году 21 января учредительным собранием шаманов Тувы было создано общество тувинских шаманов "Дунгур", Президентом общества был избран старший научный сотрудник нашего музея М.Б.Кенин-Лопсан. В апреле-июне 1993 года в одном из залов Тувинского музея впервые в Туве была оформлена и открыта выставка "Шаманы в Центре Азии". На выставке представлены материалы по тувинскому шаманизму. Подавляющее большинство экспонатов долгое

время хранилось в фондах Тувинского музея и никогда ранее не экспонировалось. Уникальные и своеобразные предметы из Тувы, аналогов которым нет в других музеях Сибири и России, представляют научную и художественную ценность, являясь памятниками традиционной культуры тувинцев. Надеемся, что представленные на выставке этнографические экспонаты нашего музея введут нас в таинственный, многообразный мир тувинского шаманизма и позволят посетителям получить общее представление о шаманизме Тувы. Экспозиция по тувинскому шаманизму была подготовлена и оформлена научными сотрудниками нашего музея М.Б.Кенин-Лопсаном, Н.Б.Чаш, Е.Б.Осмоловской, А.С.Комбу.

В начале зала на подиумах экспонируются петроглифы с личинами из местности Мугур-Саргол. В витринах и полусферах размещались разнообразные шаманские культовые атрибуты, а также подлинные предметы шаманского культа XIX-XX века, бронзовые зеркала, клыки дикого кабана и кабарги из погребения скифского времени Тувы. Зеркала с белыми, желтыми и голубыми кадками (китайский шелк), ритуальные ложки (девятиглазки), различные ээрены (духи-помощники), священные стрелы, костюм тувинского шамана: плащи с подвесками, лобные повязки с головой кабарги и перьями птиц, обувь, бубны, колотушки.

Выставку дополняют произведения тувинских мастеров-резчиков по камню, посвященные шаманской тематике. Это работы из камня и дерева: "Шаман", "Камлание шамана", "Черный шаман", "Фигуры чертей" в виде мужчины и женщины.

На стендах представлены фотографии ученых, занимавшихся и занимающихся исследованием тувинского шаманства, фотографии шаманов начала XX века, шаманских погребений и копии петроглифов. В специальных витринах размещаются книги, монографии, сборники, посвященные тувинскому шаманству.

Краткие информационные и справочные тексты знакомят с количеством шаманов в разные годы и в разных районах Тувы. По переписи 1931 года в Туве было 725 "коронованных" тувинских шаманов, которые действительно занимались шаманской практикой. Из них 411 мужчин и 314 женщин. По районам Тувы цифры были такие:

1. Барун-Хемчик - 97 мужчин + 48 женщин = 145 шаманов;
2. Дзун-Хемчик - 112 мужчин + 105 женщин = 217 шаманов;
3. Улуг-Хем - 72 мужчины + 86 женщин = 157 шаманов;
4. Каа-Хем - 54 мужчины + 34 женщины = 88 шаманов;
5. Тес-Хем - 22 мужчины + 24 женщины = 46 шаманов;
6. Тоджа - 55 мужчин + 17 женщин = 72 шамана.

В данной выставке впервые наиболее полно была представлена коллекция шаманских атрибутов, хранящихся в фондах музея. Демонстрация этих редких материалов показывает весь процесс возникновения и развития тувинского шаманизма.

Эта выставка будет полностью показана в Бельгии в 1996-1997 годах. С 20 июня по 9 июля 1993 года в г.Кызыле - столице Республики Тыва состоялся первый тувинско-американский научно-практический семинар ученых-шамановедов и шаманов с участием представителей США, Канады, Австрии, Финляндии, местных ученых и шаманов из разных районов Тувы. Участники семинара посетили выставку и дали ей очень высокую оценку. Практические занятия с использованием шаманских атрибутов, которые проводили участники семинара в зале выставки и во дворе музея, сопровождались камланиями шаманов в полном одеянии. Итогом семинара и выставки "Шаманы в Центре Азии" было принятие Правительством Республики Тыва постановления 383 от 15 октября 1993 года "Об итогах проведения Первого тувинско-американского научно-практического семинара ученых-шамановедов и шаманов". Первый пункт этого постановления гласит: "Поддержать решение Первого тувинско-американского научно-практического семинара ученых-шамановедов и шаманов о создании при Тувинском республиканском краеведческом музее имени Алдан-Маадыр научного центра по изучению тувинского шаманства, целью которого является комплексное (этнологическое, социологическое, философское) исследование этого древнего феномена мировой, в частности тувинской культуры, проблемы воздействия шаманства на экологию и культуру человека и окружающей среды, возможности его использования в оздоровлении духовности современного человека".

СОДЕРЖАНИЕ

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ЖРЕЧЕСТВА И ШАМАНСТВА

Мачинский Д.А.	(Санкт-Петербург)	ЗЕМЛЯ АРИМАСПОВ В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ И "ПРОСТОР АРИЕВ" В АВЕСТЕ	3
Черносвитов П.Ю.	(Москва)	ЭВОЛЮЦИЯ "КАРТИНЫ МИРА" КАК ЭВОЛЮЦИЯ ТИПА МЫШЛЕНИЯ	15
Янков А.Г.	(Санкт-Петербург)	О ВОПРОСЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ ШАМАНСТВА	18
Потемкина Т.М.	(Москва)	АРХЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ КАК ОДИН ИЗ ИСТОЧНИКОВ ИЗУЧЕНИЯ ГЕНЕЗИСА ЖРЕЧЕСТВА	20
Дэвлет М.А.	(Москва)	ГЕНЕЗИС ШАМАНСТВА ПО МАТЕРИАЛАМ НАСКАЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ СИБИРИ	24
Семенов В.А.	(Санкт-Петербург)	НЕКОТОРЫЕ ШАМАНИСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В КУЛЬТУРЕ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ТУВЫ	27
Черемисин Д.В., Запорожченко А.В.	(Новосибирск) (Кемерово)	"ПАЗЫРЫКСКИЙ ШАМАНИЗМ": АРТЕФАКТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ	30
Мотов Ю.А.	(Алма-Ата)	НАРТЫ, "БЕРСЕРКРЫ", "БЦРИ", ШАМАНЫ (О мужчинах, пляшущих симд)	32
Кенин-Лопсан М.Б.	(Кызыл)	ТАЙНА ИДОЛА БОРУ - ИДОЛА ВОЛКА ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ	36
Боковенко Н.А.	(Санкт-Петербург)	ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ НОМАДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ	39

КУЛЬТЫ И РИТУАЛЫ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ИСТОЧНИКАМ

Балонов Ф.Р.	(Санкт-Петербург)	ARKEUTHOS, JUNIPERUS SP., МОЖЖЕВЕЛЬНИК: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ	43
---------------------	-------------------	---	----

Бургер Г.	(Штутгарт)	НАЧАЛО И РАЗВИТИЕ МАГИЧЕСКОГО МИРА ЮГО- ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ В ЗЕРКАЛЕ АРХЕОЛОГИИ (Проспект статьи)	45
Вадецкая Э. Б.	(Санкт- Петербург)	АТРИБУТЫ СЛУЖИТЕЛЕЙ КУЛЬТА ПО ДРЕВНИМ ПОГРЕБЕНИЯМ ЕНИСЕЯ	46
Типшкин А.А.	(Барнаул)	ОРИЕНТАЦИЯ ПОГРЕБЕННЫХ ЛЮДЕЙ В КУРГАНАХ РАННЕСКИФСКОГО ВРЕМЕНИ ГОРНОГО АЛТАЯ	50
Зуев В.Ю.	(Санкт- Петербург)	НАУЧНЫЙ МИФ О "САВРОМАТСКИХ ЖРИЦАХ"	54
Чугунов К.В.	(Санкт- Петербург)	ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС С КЕНОТАФОМ ИЗ ТУВЫ (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников)	69
Матвеева Н.П.	(Тюмень)	СЛЕДЫ ОТПРАВЛЕНИЯ КУЛЬТОВ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКАХ САРГАТСКОЙ КУЛЬТУРЫ	81
Джумабеков Г.С.	(Алма-Ата)	О САКРАЛЬНОЙ ФУНКЦИИ КОТЛОВ ИЗ СЕМИРЕЧЕНСКИХ "КЛАДОВ"	83
Худяков Ю.С.	(Новосибирск)	ПОМИНАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ ПАЗЫРЫКСКОЙ КУЛЬТУРЫ ГОРНОГО АЛТАЯ	87
Гаврилова А.А.	(Санкт- Петербург)	ПЯТЫЙ ПАЗЫРЫКСКИЙ КУРГАН Дополнение к раскопчному отчету и исторические выводы	89
Дьяконов И.М.	(Санкт- Петербург)	ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ А.А.ГАВРИЛОВОЙ	102
Марсадолов Л.С.	(Санкт- Петербург)	КРАТКОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ А.А.ГАВРИЛОВОЙ	105
Савинов Д.Г.	(Санкт- Петербург)	ОБ ОБРЯДЕ ПОГРЕБЕНИЯ БОЛЬШИХ ПАЗЫРЫКСКИХ КУРГАНОВ	107
Бейсенов А.З.	(Алма-Ата)	НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТОВО—РИТУАЛЬНЫХ КУРГАНОВ С КАМЕННЫМИ ГРЯДАМИ КАЗАХСТАНА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ	112

Красниенко С.В.	(Санкт-Петербург)	ВПУСКНЫЕ ЗАХОРОНЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ТАГАРСКОГО ОБРЯДА	123
Гусаков М.Г.	(Москва)	КРУГЛЫЕ ЖИЛИЩА ДЪЯКОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ (опыт исторической реконструкции)	131
Длужневская Г.В.	(Санкт-Петербург)	ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ И ШАМАНСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И ЮЖНОЙ СИБИРИ	134

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Марсадолов Л.С.	(Санкт-Петербург)	ПАЗЫРЫКСКИЙ ГРИФОН И СОВРЕМЕННОСТЬ	137
Вольная Г.Н.	(Владикавказ)	КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДОВ ПРИТЕРЕЧЬЯ В ИСКУССТВЕ СКИФО-СИБИРСКОГО ЗВЕРИНОГО СТИЛЯ (АНАЛИЗ СЕМАНТИКИ КОНСКОЙ СБРУИ)	140
Лукьяшко СИ.	(Ростов-на-Дону)	СЕМАНТИКА ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ЖЕРТВЕННЫХ ЛОЖЕЧКАХ VI-IV ВВ. ДО Н.Э.	143
Баратов С.Р.	(Самарканд)	К ВОПРОСУ РЕКОНСТРУКЦИИ КОСМОГОНИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ САКОВ ФЕРГАНЫ	145
Килуновская М.Е.	(Санкт-Петербург)	НАСКАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ТУВЫ)	149
	(Москва)	ЗАГАДОЧНЫЕ МОНСТРЫ ПАЗЫРЫКЦЕВ И КИТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ ЭПОХИ ЧЖОУ	154
Русяева М.В.	(Киев)	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА САХНОВСКОЙ ЗОЛОТОЙ ПЛАСТИНЕ	159
	(Münster)	ON THE RELIGIONS AND POLITICAL	162

MEANING OF THE SHEEP-SKIN/FLEECE ON THE GOLDEN PECTORALE FROM TOLSTAI A MOGILA IN A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Минасян Р.С.	(Санкт-Петербург)	О СПОСОБЕ ИЗГОТОВЛЕНИЯ МЕТАЛЛИЧЕСКИХ СОСУДОВ С РЕЛЬЕФНЫМИ ИЗОБРАЖЕНИЯМИ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ (КУБОК ИЗ "ЧАСТЫХ" КУРГАНОВ)	163
Казачинова (Мелейек) Г.И.	(Абакан)	О СЕМАНТИКЕ ДРЕВНИХ ЕНИСЕЙСКИХ КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЙ И СОВРЕМЕННЫХ ХАКАССКИХ ДЕТСКИХ СКОРОГОВОРОК	
Дэвлет Е.Г.	(Москва)	О СКЕЛЕТНОМ СТИЛЕ В НАСКАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ (азиатско-американские параллели)	173

ЖРЕЦЫ И НАУЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ

Чернетенко Ю.А. Марсадолов Л.С..	(Санкт-Петербург)	ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ СОЗВЕЗДИЙ С КАРТОЙ ЗВЕЗДНОГО НЕБА В ОБЛАСТИ ЭКЛИПТИКИ	171
Кузнецов Н.Н., Марсадолов Л.С., Сигедина Н.Г.	(Санкт-Петербург)	КАМЕННЫЕ "ВОРОТА" ИЗ САЛБЫКА	181
Ершова Г.Г.	(Москва)	К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ МЕЗОАМЕРИКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА В ПЕРВОМ ТЫС. ДО Н.Э. РАННЯЯ МИФОЛОГИЯ И НАУЧНЫЕ ЗНАНИЯ	188
Монгуш В.Т.	(Кызыл)	ТУВИНСКИЙ ШАМАНИЗМ В ЭКСПОЗИЦИИ РЕСПУБЛИКАНСКОГО МУЗЕЯ	191

CONTENTS

GENESIS AND DEVELOPMENT OF PRIESTHOOD AND SHAMANISM

Machinsky D.S.	(St.Petersburg)	The land of Arimaspes in the antique tradition and the "space of Aryans" in Avesta	3
Chernosvitov P.Yu.	(Moscow)	The evolution of the "picture of the Universe" as an evolution of the thought	15
Yankov A.G.	(St.Petersburg)	On the problem of the psychological explanation of the shamanism	18
Potemkina T.M.	(Moscow)	Archaeological-astronomical objects as one of the sources of the research of the priest institution genesis	20
Devlet M.A.	(Moscow)	The genesis of the shamanism according to the materials of Siberian rock art	24
Semenov VI.A.	(St.Petersburg)	Some shamanistic elements in the early nomadic culture of Tuva	27
Cheremisin D.V. Zaporozhenko A.V.	(Novosibirsk) (Kemerovo)	"The Pazyryk shamanism": artifacts and interpretation	30
Motov Yn.A.	(Alma-Ata)	The Narts, "the Berserks", "the Bzry", the shamans (about the men dancing <i>simd</i>)	32
Kenin-Lopsan M.B.	(Kizil)	The mystery of idol "Boru" - the wolf idol of the Tuva's shamans	36
Bokovenko N. A.	(St.Petersburg)	On the problem of reconstruction of the religious systems of Central Asia nomades in the Scythian Epoch	39

CULTS AND RITUALS IN ARCHAEOLOGICAL SOURCES

Balonov F.R.	(St.Petersburg)	Arkeythos, Juniperus sp., Juniper: the mythological and the ritual aspects	43
Burger G.	(Stuttgart)	On the origin and the developing of the magic world of the South-Western Europe in the mirror of the archaeology (the abstract of an	45

		article)	
Vadetskaja E.B.	(St.Petersburg)	The attributes of the priests from the Yenisei region	46
Tishkin A.A.	(Barnaul)	The orientation of deceasedes in the early Scythian Altai Mountain barrows	50
Zuev V.Yu.	(St.Petersburg)	The scientific myth about the "Sauvromatian Priestesses"	54
Chugunov K.V.	(St.Petersburg)	The funeral complex with kenotaph from Tuva (on some archaeological and historical parallel)	69
Matveeva N.P.	(Tumen)	The traces of the ritual cults in the burial monuments of the Sargatskaja culture	81
Dzumabekov G.S.	(Alma-Ata)	On the sacral function of the cauldrons from the Semirechensk "treasures"	83
Hudiakov Yu.S.	(Novosibirsk)	Funeral monuments of Pazyryk Altai Mountain culture	87
Gavrilova A.A.	(St.Petersburg)	Pazyryk barrow - 5. The addition to the archaeological report and some historical conclusions	89
Diakonov I.M.	(St.Petersburg)	Afterword to the A.A.Gavrilova's article "Pazyryk barrow - 5"	102
Marsadolov L.S.	(St.Petersburg)	Afterword to the A.A.Gavrilova's article "Pazyryk barrow - 5"	105
Savinov D.G.	(St.Petersburg)	The funeral ceremony of Great Pazyryk barrows	107
Beisenov A.Z.	(Alma-Ata).	Some actual aspects of the investigation of Kazakhstan cult-ritual barrows with stone ridges	112
Krasnienko C.V.	(St.Petersburg)	The entrance burials as element of Tagar-culture ritual	123
Gusakov M.G.	(Moscow)	The round dwellings of the Pjakovskaja culture (the experience of the historical reconstruction)	131
Dluznevskaja G.V.	(St.Petersburg)	The funeral - praying ceremonies of the Yenisei Kirkhizian tribes and the shamanistic funeral ceremony of the	134