

Российская академия наук  
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого  
(Кунсткамера)

## СИБИРСКИЙ СБОРНИК — 1

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НАРОДОВ  
СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Книга I



Санкт-Петербург  
2009

УДК 392(571.1/.5)  
ББК 63.5(253)  
С34

*Утверждено к печати Ученым советом  
Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого  
(Кунсткамера) РАН*

Ответственный редактор тома  
к.и.н. Л.Р. Павлинская

Ответственный секретарь  
к.и.н. Д.В. Арзютов

Рецензенты  
д.и.н. Ю.Ю. Карпов, к.и.н., доцент В.А. Козьмин

**С34** **Сибирский сборник** — 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга I / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 226 с.

В сборнике представлены результаты научных исследований, изложенные на VII Сибирских чтениях, посвященных памяти Г.Н. Грачевой «Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий в контексте мифологических представлений», прошедших 23–24 октября 2007 г. в МАЭ РАН.

ISBN 978-5-88431-145-9

**УДК 392(571.1/.5)**  
**ББК 63.5(253)**

ISBN 978-5-88431-145-9

© МАЭ РАН, 2009



**ГАЛИНА НИКОЛАЕВНА ГРАЧЕВА**

18 ноября 1934 — 15 мая 1993 года



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Идея проведения настоящей конференции родилась не случайно. К настоящему времени в сибиреведении накоплен огромный материал, связанный как с самим погребальным обрядом, так и со всем комплексом мифологических представлений о смерти и душе, обуславливающих его. Вместе с этим в науке не было практики широкого обсуждения феномена смерти учеными различных наук, школ и направлений.

Данная конференция, состоявшаяся в октябре 2007 г. в Санкт-Петербурге в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, позволила собрать философов, лингвистов, археологов, этнографов, по-разному видящих погребальную культуру населения Северной Азии. Это дало возможность обсудить такие важные проблемы, как представление о диалектике жизни и смерти, изменение онтологического статуса человека, модификации космоса и социума, вызванные со смертью, рассмотреть на сравнительном материале способы захоронений, формы погребальных сооружений и весь комплекс обрядовых действий, присущих традиционным культурам сибирского региона.

В докладах участников конференции погребальный обряд представлен в широком диахроническом диапазоне — от эпохи неолита и до современности. Более того, «география тем» охватывает различные хозяйственно-культурные ареалы, простирающиеся от степей юга до северных просторов тундры.

Тема конференции во многом традиционна для советской / российской этнографии, что подтверждается обилием публикаций, посвященных прежде всего описаниям погребальных обрядов. Тем не менее представленное в докладах участников конференции многообразие исследовательских сюжетов, спорность точек зрения и неординарность подходов не только позволяют по-новому взглянуть на столь безграничную тему, как погребальные практики и «мифологии смерти» народов

Сибири, но и, возможно, изменят многие традиционные положения в отечественной этнологической (антропологической) науке.

\*\*\*

Настоящей конференцией мы начинаем новый цикл «Сибирских чтений», имеющих четкую тематическую направленность и традиционно проводимых в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН один раз в два года. По итогам каждой конференции будет выходить «Сибирский сборник». Следующие «Сибирские чтения», которые состоятся в 2010 г., посвящены проблеме «Государство и этнос».

Приглашаем всех интересующихся данной темой принять участие в нашей конференции.

Л.Р. Павлинская, Д.В. Арзютов

## **ГАЛИНА НИКОЛАЕВНА ГРАЧЕВА**

### **краткий очерк жизни и научного творчества**

Галина Николаевна Грачева родилась 18 ноября 1934 г. В 1951 г. поступила на исторический факультет ЛГУ, который закончила в 1956 г. Галина Николаевна прошла через все должностные ступени нашей академической системы. Начала она работать в отделе этнографии народов Сибири научно-техническим сотрудником. В последние годы жизни являлась ведущим научным сотрудником МАЭ РАН. В 1974 г. ей была присуждена ученая степень кандидата исторических наук.

Г.Н. Грачева известна как крупный специалист по этнографии народов Таймыра и традиционному мировоззрению народов Сибири в целом. Ею опубликовано более ста работ. Ее монография «Традиционное мировоззрение нганасан» явилась фундаментальным вкладом в сибиреведение. Круг научных интересов Г.Н. Грачевой, однако, не ограничивался рамками этнографии народов Таймыра. Об этом свидетельствует ее активное участие в общесибирских, всесоюзных и всероссийских, а также международных конференциях и конгрессах, прежде всего в финно-угорских. Г.Н. Грачева принимала участие в создании всех коллективных трудов отдела Сибири. Ее статьи опубликованы во многих изданиях научных центров и университетов Сибири.

Г.Н. Грачева как человек высокой творческой культуры считала своим долгом восстановить справедливость в отношении научного наследия А.А. Попова. При жизни А.А. Попову не удалось опубликовать рукописи ряда монографий, статей, в том числе работу «Религия долган». Г.Н. Грачева считала своим долгом подготовить эти рукописи к печати и добиться их публикации. В 1984 г. была издана книга А.А. Попова «Нганасаны. Социальное устройство и верования». В течение пяти лет Г.Н. Грачева скрупулезно занималась таким фундаментальным наследием А.А. Попова, как рукопись «Религия долган» (около 50 а.л.). К сожалению, Г.Н. Грачевой не удалось довести дело до конца и увидеть эту работу опубликованной.

Г.Н. Грачева мечтала опубликовать и работу А.А. Попова «Нганасаны. Социальное устройство и верования» в полном объеме, со всеми иллюстративными материалами. Книга была издана в сокращенном варианте, в нее не вошли важнейшие полевые материалы.

Г.Н. Грачева активно участвовала в творческой жизни многих научных коллективов и являлась членом ряда научных советов. Так, в течение многих лет она входила в Западно-сибирский научный совет по археологии, была членом совета постоянного семинара по шаманизму.

В своей творческой деятельности Г.Н. Грачева особое внимание уделяла молодым этнографам, оказывала им всяческую помощь своими квалифицированными консультациями и советами. Многие исследователи специально приезжали к ней за научной консультацией из районов Сибири и Севера. Большую помощь Г.Н. Грачева оказывала местным краеведческим музеям. Особую заботу она проявила в отношении Дудинского музея, всячески содействовала расширению его фондов, организации квалифицированного учета и хранения экспонатов.

Особо следует сказать об экспедиционной и музейной деятельности Г.Н. Грачевой. За время работы в Ленинградской части Института этнографии — МАЭ РАН, она совершила более двадцати экспедиций на север в арктическую зону. Несколько экспедиций имели комплексный характер, она работала совместно с археологами, социологами среди юкагиров, долган, нганасан. Ей удалось собрать уникальные материалы по традиционной и современной культуре коренных северных народов. По итогам комплексной этно-лингвистической и социологической экспедиции к юкагирам Якутии она подготовила к печати очень интересную статью (3 а.л.). За многие годы экспедиций на скудные средства института Г.Н. Грачева приобрела уникальные коллекции для фондов МАЭ, подготовила тысячи негативов по жизни народов Севера. За время работы в отделе Сибири она провела огромную работу по научному описанию коллекций, как из ее личного привоза, так и старых поступлений. Описи, составленные Г.Н. Грачевой, выполнены на высоком научном уровне и могут служить образцом музейной научной фиксации коллекционных предметов.

15 мая 1993 года вертолет «МИ-8», на борту которого находилось 22 российских и французских ученых, потерпел аварию на Чукотском полуострове около поселка Нутэпэльмен. Погибло восемь человек. Среди погибших была и Г.Н. Грачева...

*Сотрудники отдела этнографии Сибири МАЭ РАН*



---

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ДУШЕ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ

---

## ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

*Т.А. Апинян*

### СМЕРТЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО- ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ВЫРАЖЕНИИ

Человеческая культура в целом опирается на некие универсалии, демонстрируя их исторические и пространственные модусы. Одна из таких универсалий — смерть, а многоплановые рассмотрения этого феномена к концу прошедшего столетия слились в своеобразную научную дисциплину — танатологию. Не последнюю роль здесь сыграл З. Фрейд с его идеей о противоположных стремлениях, разрывающих человека в течение всей его жизни: первая ее половина движима порывом к любви, созиданию, творчеству, проходит под знаком Эроса; во второй владычествует жажда деструкции, разрушения, смерти — знаки Танатоса. Однако, несмотря на исконную заинтересованность в проекции смерти на личностное существование, танатология еще большим, чем психологии и философии, обязана культурологии и этнографии с их огромным тезаурусом фактов и объяснительных моделей. Вполне закономерен также взгляд назад — обращение к первым модусам танатологии, мифам, которые можно сгруппировать универсальным образом и обозначить как танатологические.

Происхождение смерти, жизнь после жизни, уход близких, посмертное воздаяние — жгучие вопросы, извечно стоящие перед человеком. Смерть — мера всех вещей и всяческого существования. Наверное, в раннем детстве, в тот момент, когда она осознается ребенком, пробуждается его мысль. Так же было и в «детстве человечества».

Мифы о появлении смерти, как никакие другие, носят этническую окраску. Они непосредственно связаны с темой первого человека и утраты им бессмертия — той черты, которая приравнивала его к сакральным существам. По художественности эти мифы, пожалуй, превышают все остальные.

*Жил один человек с женой в своем стойбище. Жили, горя не знали, до той поры, пока не привел мужчина в дом другую женщину по имени Тысиуэут (что в переводе означает «тоже мне, женщина!») или «разве это женщина!»). «Принимай, — сказал первой жене, — будет тебе помощница». Первая жена не ответила, но вкралась ей в душу ревность. Муж все больше внимания да ласки уделял новой, а прежней приказывал бережнее с ней обходиться.*

*Вот отправился как-то хозяин в тундру, а первая жена взяла гребень и ласково предложила второй волосы причесать, да туже в косы к приходу мужа заплести. Та согласилась, но просила за затылком не чесать. Первая жена догадалась, что эта женщина — не человек, а жук в образе женщины. Потому между головой и плечами у нее не шея, а щель, как у всех насекомых, и это ее уязвимое место. Уложив соперницу поудобнее, стала женщина расчесывать ее длинные волосы. Недолго она чесала — женщина-жук заснула. Тогда схватила первая жена палку покрепче и воткнула в ту самую щель между головой и туловищем.*

*Позвала на помощь соседей. Утащили они тело в тундру и бросили в костер. Но упала женщина-жук не лицом вниз, но навзничь, так что люди видели ее глаза и гуды, которые рассказывали о бессмертии человека. О том, что человек, однажды появившись на свет, никогда доньше не покидал этот мир. Но сотворил человек зло. И навсегда лишился этого чуда, так как с появлением зла следом пришла смерть. Ищет человек бессмертия, но, утратив в самом себе доброе начала, не может его вернуть.*

*Проклятье женщины-жука довлеет над человечеством. Говорят, раньше человек жил до глубокой старости, потом постепенно уменьшался в размерах, разучивался говорить, превращался в малыша, младенца, новорожденного. И потом вновь рос, развивался, крепчал, взростел. И так — бесконечно жил.*

*До сих пор чукчи не смеют трогать жуков, чтобы не навлечь неприятности. Правда, сохранился интересный обычай: если жук забрел в жилище, его непременно раздавят, но с наигранной досадой воскликнут: «Ой! Гостью-то я не заметила! Какая жалость! Случайно бревном придавило» [Выквырагтогрэрган... 1998].*

Смерть — феномен не физический, точнее не столько физический, сколько психологический. Она есть не факт, но событие. Случившееся становится смертью в человеческом измерении, когда осознается как переход к иному бытию, при котором присутствуют — со-бытийствуют, соучаствуют — остающиеся. Констатация факта, без духовного и физического соучастия, не сопряжена с коннотациями и не осознается как смерть во всей смысловой ее полноте.

Смерть почти во всех известных нам мифологических системах появляется в результате человеческого проступка, следовательно, она есть форма участия человека в космическом процессе, который становится отныне круговращением. Можно сказать, что это событие — его единственный вклад в структуру космоса, если не считать эсхатологический вариант — гибель земной жизни или «свертывание» Вселенной, в которой он существовал. Здесь, как известно, только два причинных варианта: окончен срок существования, заданный высшими силами или консенсусом богов; нарушены мораль и право, и людская вражда вызвала глобальную катастрофу. Во всем остальном, согласно мифологической модели мира, человек полностью зависим от внешних сил.

Смерть сопряжена с виной. Здесь проявляется цепь из трех звеньев: проступок — освобождение — вина. «Проступок» не подразумевает убийство. Это может быть экзистенциальное чувство ответственности за чужую жизнь, не взятой некогда на себя и не ставшей охраной для другого, ныне ушедшего. Это может быть память о старой ране, тобой некогда нанесенной и подточившей силы ушедшего. Может ощущаться как подмена: кто-то другой оказался на твоём месте, выкупил у смерти. Освобождение здесь есть освобождение от ответственности, от забот и озабоченности, от внутреннего судьи — совести. Не случайно погребение у большинства народов сопровождается выкупом — жертвоприношением. Его реликты мы имеем в виде молитвы, даров, клятвенных обещаний, залогов; церковная обрядность насыщена символическим замещением: от зажигания свечей до причащения. Русское «молить» этимологически связано с хеттским «malda» — **жертвовать, обрезать**. На Руси в старину денежный штраф, вира, пени также называли виною.

Одновременно жертвоприношение является одним из ведущих архетипов в человеческой культуре; сюжетом, постоянно и бесконечно подвергающимся интерпретации. Ефигения, дочь ахейского царя Агамемнона, и Исаак, сын иудея Авараама, — жертвы невинные и случайные; Иисус Христос сознательно идет на распятие. Все, что случилось, в разных вариантах, с ними и им подобными, имеет общий смысл: их жизнь, для архаического сознания есть выкуп, для современного — по-

буждение к катарсису, т.е. духовному очищению, подобно искушению злом, искуплению и моральному возрождению Родиона Раскольникова.

Жертва — небескорыстный дар. Предполагается отплата, выкуп. История жертвоприношения есть история перехода от концептуально-го приказа и исполнения к символическому замещению. Отмена библейского жертвоприношения Исаака Авраамом исторически и идеологически означала отказ евреев от человеческих жертв и, в частности, от убийства первенца. Но не это главное. Важнее другое: философское осмысление детоубийства, и не только философами или психоаналитиками, такими как З. Фрейд или С. Кьеркегор. Тема ребенка-жертвы является одной из центральных в русской литературе: от жития святых мучеников до Пушкина, Достоевского, Чехова, Платонова. Однако литература поменяла смысл магического обряда на противоположный. Жертва, даже малая или случайная, перечеркнет благое намерение ее совершившего. Как сформулировал Достоевский, никакое совершенное общественное устройство не будет прочным, если в его основание положена слеза ребенка.

Новые смыслы возникают, если обратиться к психологии личности. Убивая другого, человек ощущает потерю, утрату, а это значит, что ему теперь чего-то недостает. Жертва перемещается в его память. Его существо неполно, исчезает тот, кто был частицей его самого. Вместе с тем жертва есть освобождение. Так, смерть родителя при всем трагизме случившегося и тяжести страдания может ощущаться как избавление от опеки, зависимости, вынужденной заботы, как свобода.

Но освобождение не безусловно, ибо акт жертвоприношения, в отличие от убийства, подразумевает неразрывную связь между человеком и его жертвой, память о ее смысле (бесмысленности или случайности). Далее может последовать раскаяние.

Жертвоприношение — феномен исключительный по значению и интерпретационной многосмысленности. Он есть обряд исключения, стремление избавиться от своих страхов и грехов, «нагрузив» ими жертву: «козла отпущения», которых на самом деле было два. Первого, с надписью «для Бога», древние иудеи сжигали на алтаре; второй, с надписью «для Азазела» (демона пустыни), своей смертью уносил грехи народа.

Жертвоприношение — временное спасение, отсрочка и возврат к исходному. Круг. Оно требует новых жертв.

Так многолико проявляется следующее звено смертельной цепи — вина. Вина за уход кого-то, вина за освобождение от ответственности за него.

Страх перед покойником, считает А.П. Назаретян, стал фактором социальной самоорганизации. Эмоционально насыщенный образ мстительного мертвеца позволил снизить межвидовую агрессию. «Мистический страх уберег семейство гоминид от реальной опасности самоистребления» [Назаретян 2002: 81].

Страх посмертного мщения подкрепил установку на коллективную солидарность, сопряженную с образом общего врага (мы — они). Присковокупим сюда бурно развивающееся по данному поводу воображение, т.е. еще один рычаг культуры и культурной памяти.

Стремление избегать мертвых (некрофобия) и заботиться о больных, вполне вероятно, явились двумя эмоциональными ипостасями, из которых в дальнейшем развились определенные механизмы духовной культуры. Скажем так: за спиной у милосердия тенью маячит мстительный покойник.

Вместе с тем из истории нельзя изъять негативные, на современный взгляд, факты. Так, в суровых условиях жизни сформировалась геронтофобия, имевшая разные формы: от убийства престарелых родителей до их добровольного ухода из жизни. Эти обычаи были свойственны обществам с ограниченными пищевыми ресурсами и примитивными технологиями (а борьба за жизнь требовала больших физических усилий). Эскимосы, алконкины, атапаски и другие северные народы практиковали добровольную смерть: стареющий человек уходил в тундру. Его дух после смерти пополнял число добрых духов-помощников, в отличие от немощного старика, отягощавшего родных своим присутствием, что вызывало соответствующий настрой в реальной жизни, а также «самочувствие» и бытие после смерти (возвратный контакт).

Человек мифологического сознания живет в танатологически комфортном мире, т.к. он знает, что будет потом, за чертой профанной жизни. Описание загробного мира есть своеобразная утопия (заметим, погречески, «место, которого нет»), т.е. нечто устойчивое и справедливое. Его описание — воплощение мечтаний, единственно для обычного человека доступный способ подтверждения правильности существования. Это обретение смысла жизни через общение с богами, духами предков и прочими высшими сущностями.

Смерть для мифологического сознания не является феноменом абсолютного исключения. Можно создать типологию смерти по длительности и месту в человеческом бытии: сон; метемпсихоз и инкарнация; временная смерть, практикуемая даосами и шаманами; психоделия. Во всех случаях дух покидает материальную, тленную оболочку, ибо для мифологического сознания смерть есть знак переселения, а не беспо-

воротного исчезновения данного индивидуума, как это понимается научным сознанием во всем его диапазоне, от физики и физиологии до объективного идеализма и деизма.

Говоря онтологически и экзистенциально, назначение смерти в том, что мир с момента ее возникновения-осознания существует в отблеске света, ею излучаемого. Многообразие же этих свето-смысловых всполохов определяет духовный уровень и своеобразие собственно культуры, ее обрядовость и характер метафизики. Так вступают в диалог мир профанный и сакральный, даже в тех случаях, когда последний отрицают.

### **Библиография**

- Выквырагтогррган Л.* Чукотка. 1998.  
*Назаретян А.П.* Архетип восставшего покойника как фактор самоорганизации // Вопросы философии. 2002. № 11. С. 81.

*Ю.Е. Березкин*

## **ВОРОН И ЗМЕЙ** **(альтернативные объяснения смертности человека)**

Среди семи-восьми мотивов, лежащих в основе мифов о происхождении смерти в тропической Африке и индо-тихоокеанской половине мира [Березкин 2007], наиболее распространен мотив смены кожи как условия бессмертия. В большинстве версий люди противопоставлены змеям, которые, в отличие от людей, регулярно сбрасывают кожу и обновляются. Данный мотив использован в аккадском эпосе, согласно которому змея, укравшая «цветок бессмертия» у задремавшего Гильгамеша, уползает, сбрасывая по пути кожу. В античности мотив бессмертия сбрасывающих старую кожу змей был известен в восточном Средиземноморье, но людям змеи в источниках этого времени не противопоставляются и виновниками смертности человека не называются. Позже из европейского и переднеазиатского фольклора данный мотив исчезает.

В записанных в XX в. ближневосточных текстах, восходящих в конечном итоге к «Роману об Александре», Искандер Двурогий отправляется в страну тьмы искать источник бессмертия. Для этого он вступает в дружеские отношения с властителем этой страны. Александр либо достает воду, но затем теряет ее, либо один из его спутников тайком купа-

ется в источнике, но скрывает это от остальных и убеждает Александра вернуться [El-Shamy 1980, № 23: 137–138, 271]. Общая схема рассказа близка «Гильгамешу», что особенно очевидно в персидском варианте, по-видимому, циркулировавшем в устной традиции в Хорасане. На западе в покрытой вечной тьмой местности Зуомат близ горы Каф есть источник с живой водой, поверхность почвы вокруг горячая. Пройти туда можно лишь с разрешения Хави Хизра. Тот дал разрешение Александру и его сорока всадникам, объяснив, как не обжечь по пути ноги. Александр наполнил сосуд, затем, выйдя в светлый мир, повесил сосуд на ветку. Прилетел Ворон (Crow), напился воды, опрокинул сосуд. Жидкость пролилась на деревья, в результате чего кипарис и сосна стали вечнозелеными, а ворон — бессмертным [Donaldson 1938: 92].

Мотив Ворона, пролившего эликсир бессмертия на деревья (вместо того чтобы принести его человеку), и другие мотивы, противопоставляющие Ворона людям как бессмертного смертным или/и характеризующие его как виновника смертности человека, распространены в северной Евразии и Северной Африке (от Приморья и Монголии до Ирландии и Марокко). В Старом Свете ареал образа Ворона как существа, наиболее прямо связанного со смертью и воскрешением, альтернативен ареалу, где подобная роль отведена змее. Однако для Нового Света подобная альтернатива неактуальна, там Ворон (или другие крупные птицы-стервятники) с мифами о происхождении смерти не связаны. Это дает основания полагать, что образ Ворона в соответствующей роли или по крайней мере его широкое, трансконтинентальное распространение можно датировать относительно поздним временем, менее 10 000 л.н., когда процесс заселения Америки в основном завершился.

Альтернативное распределение образов живых существ, считающихся виновниками смертности человека, — лишь одно из многих отличий континентально-евразийской мифологии от индо-тихоокеанской. Если последняя в ряде отношений связана с африканской, так что ее ядро могло быть принесено первыми мигрантами ок. 50 000 л.н., то Западная и Центральная Евразия демонстрируют другие наборы мотивов, которые если и представлены в Африке, то скорее всего проникли туда достаточно поздно. Главная причина того, почему древнейшее ядро мифологии за пределами Африки сохранилось в тропических областях и не сохранилось в более северных, может заключаться не просто в «разбалансировке» культуры, первоначально приспособленной к тропикам, в приледниковой зоне Евразии, но и в сокращении числа обитателей континентальной Евразии в эпоху Последнего ледникового максимума (LGM, 22 000–16 000 л.н.) и вымирании многих групп, со-

хранявших древнейшие, африканские по происхождению, культурные элементы.

Объяснение роли LGM как «бутылочного горла», через которое прошли лишь немногие языки, распространенные на планете ранее, выдвинуто М. Гелл-Манном, и оно хорошо работает также и в случае с фольклорно-мифологическими мотивами. После окончания LGM на облике культуры в Северной Евразии должен был сказаться «эффект прародителя». Случайные культурные мутации, накопившиеся у отдельных переживших LGM групп, сделались нормой. В результате возник новый набор фольклорно-мифологических мотивов, часть которых успела проникнуть в Северную Америку (и лишь мелкими незначительными вкраплениями — в Южную), а часть сделалась характерной исключительно для Евразии.

Главная трудность данной гипотезы — вполне «индо-тихоокеанский» облик южно-американской мифологии. Либо первые мигранты в Новый Свет попали туда до LGM (чему нет археологических подтверждений), либо (скорее всего) они расселились из сравнительно теплых притихоокеанских областей Азии, где сохраняли ядро своей мифологии на протяжении LGM.

#### **Библиография**

Березкин Ю.Е. Происхождение смерти — древнейший миф // Этнографическое обозрение 2007. № 1. С. 70–89.

Donaldson B.A. 1938. The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. L., 1938.

El-Shamy H.M. 1980. Folktales of Egypt. Chicago; London, 1980.

*О.С. Шерстобитова*

### **ФЕНОМЕН СМЕРТИ — ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ (к проблеме осмысления символов смерти в древних традиционных обществах)**

Символика смерти — наиболее яркая, значительная и вневременная сакральная категория, присущая всем без исключения культурным традициям, как прошлого, так и настоящего. Именно символы апеллируют к основе основ любой цивилизации, и именно они, являясь особы-



ми (культурными) ментальными конструкциями, способны держать и длить *осознанное* существование человека. Принятие символов смерти, *со-*ответствие им всегда ставит человека в странное, но необходимое состояние «пограничья», откуда только и возможно существование (вотбытие, по Хайдеггеру). Иными словами, смерть, находящая воплощение в различных символах, одновременно является чем-то вроде непреложного «доказательства» жизни как *моего* бытия-в-мире.

Символы, в отличие от знаков, мыслятся нами как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и *результатов сознания*. Символ — это переживание образа, посредством чего явление (в нашем случае смерть) приобретает символический оттенок. Мы говорим о смерти как о феномене. Это означает, что принятие смерти не дробится, мы не способны выделить ее конкретные этапы, иначе говоря — разложить смерть «по полочкам». Идея феномена смерти заключает в себе трансцендентальную сущность, поскольку мы всегда можем обратиться к целому ряду явлений, так или иначе объединенных символами смерти. Такой ряд может быть бесконечным, но самодостаточным, поскольку каждое явление в отдельности уже относится к феномену в целом. По Сартру, «если феномен должен раскрыть свою *трансцендентность*, надо, чтобы сам субъект вышел за пределы данного явления к целому ряду, членом которого оно является» [Сартр 2002: 22].

Применительно к традиционным обществам необходимо рассматривать феномен смерти и его отражение в различных символах, учитывая тотальность религиозного сознания для древнего человека. Имеется в виду та мировоззренческая основа, в недрах которой мы попробуем обнаружить ответы на интересующие вопросы: *каким образом мыслилось событие смерти в сознании древнего человека, в каких символах данный феномен нашел отражение.*

Когда мы обращаемся к исследованию проблем, связанных с реконструкциями духовной составляющей традиционных обществ (в том числе погребального обряда и его элементов), необходимо учитывать, что религиозное мировоззрение — это средство *понимания*, а не описания мира. Именно благодаря религиозному мировоззрению создаются *условия*, способствующие пониманию (например, символы, мифы и т.п.). Существование человека — это всегда *понимающее* существование, придающее смысл тому, что есть (бытие-в-мире не случается, если нет смысла). Поэтому то, что каким-либо образом можно отнести к символам смерти, для древнего человека имело, в первую очередь, онтологическое значение, когда сам мир — это *о-смысленный* мир, где всевозможные события являются носителями смысла (не случая). Исходя

из этого основная функция религиозного мировоззрения заключается в том, чтобы делать мир понятным, это *средство организации самого человека*, а не особое представление об окружающем мире.

В истории человечества осознание феномена смерти случилось довольно рано. Внешним и наиболее доказательным выражением этого можно считать появление погребений в среднем палеолите, т.е. примерно 100–90 тыс. лет назад. Уже в этом можно заметить попытку каким-то образом «маркировать» само событие смерти. Это невозможно связать только с желанием сокрыть тело умершего, но даже если это и так, то должны быть мотивы такого действия, а это опять же возвращает нас к проблеме восприятия случая смерти древним человеком. Иначе говоря, наличие погребений указывает нам на свидетельство *о-смысления* феномена смерти, а различные вариации погребального обряда — на особенность такого *о-смысления*.

Функционально погребение можно воспринимать как одно из средств осуществления перехода умершего в иное состояние, как на физическом, так и на метафизическом уровне. Причем, «вся дальнейшая (постмутьерская) история погребальных обрядов в целом не позволяет говорить о линейной эволюции, т.е. о развитии погребений от простых форм к сложным» [Смирнов 1997: 13]. Факт отсутствия эволюционного «детства» у погребального обряда может быть следствием того, что сам феномен смерти — явление универсальное; в восприятии смерти также отсутствуют какие бы то ни было «хронологические метаморфозы»<sup>1</sup>, т.е. налицо вневременной и внепространственный изоморфизм погребального обряда.

В антропологии существует уникальное понятие «обрядов перехода» (*rites de passage*). Любой такой обряд — это символическое переживание смерти-возрождения, причем не обязательно непосредственное. Смерть другого могла восприниматься как личный опыт и как культурный акт одновременно. Для того чтобы понять, какое значительное место в древнем сознании занимали символы смерти, достаточно хотя бы упомянуть знаменитые пособия — «Тибетскую...» и «Египетскую книгу мертвых», а также многочисленные «карты» загробного мира, известные по материалам мифологии и этнографии. Книги мертвых часто хорони-

---

<sup>1</sup> Об этом весьма доказательно писали такие исследователи-практики, как С. Гроф («Человек перед лицом смерти»), Р. Моуди («Жизнь после жизни», «Возвращение назад», «Воссоединения»), М. Харнер («Путь шамана») и др. Так, Станислав Гроф, используя практику психоделической терапии, пришел к выводу об универсальной схожести у своих пациентов искусственных ЛСД-переживаний смерти, что концентрируется вокруг одной и той же специфической смеси рождения, секса и смерти и связано с извечной способностью и стремлением личности к трансцендированию своего существа.

ли вместе с усопшими как руководство к преодолению всевозможных опасностей на пути, тексты самих книг зачитывались при погребении. Фактически это свидетельства институализированной общественной заботы о мертвых, или, по Сартру, «бытие-для-другого», существенная структура фундаментального отношения ко всем умершим.

Здесь речь идет о каком-то универсальном знании и механизме, лежащем в основе переживаний, возникающих при контакте со смертью. Более того, можно говорить, что древние люди знали смерть «в лицо», о ней начинали говорить с момента рождения, ею же обуславливалось и все мироустройство (в том числе в русле обрядов перехода). И в этом смысле — *смерти нет*, т.е. отсутствует страх смерти. Это и закономерно, ибо страх смерти непосредственно связан с восприятием человеком себя как существующего *во времени*. Но ничтожащая суть времени никак не вписывается в циклическое мироустройство. Сама сущность обрядов перехода как раз и сводится к необходимому перемещению человека на «пограничье», когда процесс умирания воспринимается как событие не менее значимое, чем жизнь. Таким образом, жизнь предстает как последовательная цепь инициаций, в которой смерть является одним из основных звеньев, окруженных и сопровождающихся определенной символикой.

Погребальный обряд древнего населения Западной Сибири разнообразен и символичен. Это и неолитические погребения, обильно снабженные охрой, и андроновская (федоровская) традиция кремации усопших, и скорченные захоронения в андроновских и постандроновских культурах, и характерное для ирменской культуры ограждение курганного пространства ровиком, и сооружение небольших погребальных срубов. Кроме того, к элементам погребального обряда в разных культурах относилась преднамеренная порча предметов, обряд повреждения погребений, обезглавливание, кефалотафия. Все это можно отнести к символическим (непрагматическим) действиям, каждое из которых имело оригинальный глубинный смысл. Назовем этот уровень «символами-действиями».

Еще один уровень (предметный) связан с «вещами-символами», когда какое-то конкретное изделие (при наличии определенного контекста) непременно относилось к исследуемой категории символов. Символические предметы в погребальном обряде культур призваны были выполнять основные сакральные функции. Возможно, в помещении лодки (повозки) в могилу заключалась функция транспортировки умершего. Зеркало могло играть роль «двери» в потусторонний мир, деревянная внутримогильная конструкция — являться «домом» усопшего, сосуд (как и череп) — символизировать место, где пребывала душа.

Представления о том, что в мире загробном все происходит наоборот, в традиционных обществах достаточно универсальны. Возможно, такие представления отражаются в отдельных элементах погребального обряда (преднамеренная порча погребального инвентаря). Наличие идей, связанных с транспортировкой умершего, указывает на сложный комплекс представлений, где немалая роль отводится топографическим особенностям расположения загробного мира, а также способам «доставки» туда покойного. Транспортное средство как элемент погребального обряда (а часто и погребального памятника), включает в себя определенный набор представлений, связанных с непосредственным отношением к феномену смерти.

Сооружение внутримогильных конструкций при погребении очередной раз подтверждает, что для традиционного сознания сам факт смерти действительно представлял собой преобразование. Новое место обитания души дублировало в основных чертах ее земное пребывание. Между кладбищем и домом существует глубокая и напряженная связь. В свое время Мартин Хайдеггер нашел смелость сказать, что путь на кладбище — это путь домой, что в смерти человек находит и определяет самого себя. Иначе говоря, смерть — это всегда *моя* смерть, а человек — это, по сути, и есть *возможность* смерти, возможность более *не быть*.

Еще одной интересной особенностью погребального обряда у некоторых культур являлось преднамеренное нарушение анатомической целостности костяка. Причем, чаще всего нарушалась именно верхняя часть скелета. Интересная особенность зафиксирована в могильнике Боровянка XVII (Среднее Прииртышье)<sup>1</sup>. Среди 88 могил бронзового века, отнесенных нами к черноозерскому типу, в десяти случаях обнаружено преднамеренное разбивание черепов погребенных при полном сохранении анатомического расположения остальных частей скелета. Можно предположить, что традиция разбивания черепов и обнаружение в погребениях развалов сосудов может иметь один семантический корень.

О том, что голова имела особое символическое значение, говорит еще одно любопытное наблюдение. Из семнадцати погребений могильника кротовской культуры Абрамово–11 в Барабинской лесостепи четыре могилы представляют особый тип «ограбления», когда в ходе более позднего вмешательства оказалась потревожена только верхняя часть скелета, а кости нижних конечностей располагались в анатомическом порядке [Соболев и др. 1989]. Необычное обращение с верхней частью

---

<sup>1</sup> Материалы предоставлены автором раскопок могильника, руководителем «Национального археологического и природного парка «Батаково» Л.И. Погодиным.

человеческого костяка зафиксировано и в андроновском комплексе могильника Рублево VIII. В некоторых могилах не было костей торсовой части при полном сохранении остальной части скелета [Кирюшин и др. 2004].

Пожалуй, наиболее ярко традиция нарушения целостности костяка представлена в материалах ирменской культуры. Многочисленны случаи полного отсутствия черепа и потревоженной верхней части скелета в могильниках Танай–7 [Бобров и др. 2004: 21], Журавлево–4 [Бобров и др. 1993: 77], в Титовском могильнике [Савинов, Бобров 1978].

Возможно, нарушение лишь верхней части костяка было связано с представлениями о локализации души. Разрушение вместилища души обрывало ее связь с костяком, и она уже не могла противодействовать тому, кто был похоронен на памятнике позже; либо, по истечении определенного срока, такими действиями способствовали окончательному уходу души погребенного в иной мир. Культ головы как наиболее сакральной части человеческого тела также связан с определенным видением феномена смерти в древних обществах, когда именно голова (или череп) являла собой воплощение трансцендентной неумиряющей сущности.

В поисках толкования смысла всегда можно прибегнуть к обширной этнографической литературе, зачастую описывающей подобные действия. Скепсис исследователей, вызванный использованием прямых параллелей археологических и этнографических данных, разделенных тысячелетиями истории, вполне объясним и закономерен. В данном случае такое прямое сопоставление нельзя назвать ретроспективным подходом в изучении культур. Мы также склонны воздерживаться от подобного рода спекуляций, но намерены показать, что определенная универсальность в восприятии события смерти все же имеется. Эту универсальность условно можно назвать трансцендентальной преемственностью, или архетипичностью культурных традиций.

Процедура придания смысла представляется как осознанное помещение вещи в некое сакральное пространство, существующее в качестве особой ментальной конструкции в сознании человека. Сознание апеллирует к такой конструкции, в результате чего вещь приобретает смысл, перестает безмолвствовать. Конечно, такие конструкции суть явление традиций. Они не статичны, хотя универсальны; их динамика настолько незначительна, что позволяет нам иметь возможность «слышать» их сакральную составляющую. Естественно было бы предположить, что современники тех древних культур, которые мы здесь упоминали, безоговорочно точно идентифицировали каждый символ, относящийся к

смерти, и знали его непосредственное значение. Мы имеем дело лишь с разрозненными осколками этой некогда цельной «памяти», но и они пока не безмолвны окончательно. Это может быть объяснено тем, что сам феномен смерти на протяжении веков и тысячелетий всегда имел в сознании человека одно из первостепенных значений.

Таким образом, посредством определенных символов и действий передавалась некая вселенская динамика, где смерть не более чем переход на другой виток существования (жизни?). Как видно, здесь нет четкой оппозиции «жизнь — смерть», она снимается целым набором символов. В этом плане сложно говорить о символах смерти как таковых, поскольку они бывают часто изоморфны по отношению к символам жизни. Вслед за Хайдеггером можно сказать, что смерти *вообще*, смерти как чистой абстракции не существует. Благодаря этому живое и мертвое оказываются не природным, а культурным различием. Смерть перестает быть чем-то абсолютно чужим, она перемещается в сознание человека. В конечном итоге именно смерть придает жизни смысл, наполняет ее особым содержанием. Переживание смерти не связано с понятием времени, конечности. Оно, как ни странно, связано с вневременными категориями. Именно с помощью смерти человек, завершая путь, окончательно возвращается к себе. Здесь обнаруживается метафизическое *заново-рождение-себя*, смерть оказывается равнозначной рождению. Таким образом, снимается оппозиция «жизнь — смерть» при безусловном сохранении дихотомии «живое — мертвое», при абсолютной маркировке этой границы. Смерть как бы рассредоточивается по всему жизненному пространству, а жизнь и смерть оказываются настолько взаимозависимы, что даже их частная изоморфность не мыслится как нечто исключительное.

## Библиография

Бобров В.В., Чикишева Т.А., Михайлов Ю.И. Могильник эпохи поздней бронзы Журавлево-4. Новосибирск, 1993.

Бобров В.В., Мильникова Л.Н., Мильников В.П. К вопросу об ирменской культуре Кузнецкой котловины // Аридная зона юга Западной Сибири в эпоху бронзы. Барнаул, 2004. С. 4–34.

Кирюшин Ю.Ф., Папин Д.В., Позднякова О.А., Шамшин А.Б. Погребальный обряд древнего населения Кулундинской степи в эпоху бронзы // Аридная зона юга Западной Сибири в эпоху бронзы. Барнаул, 2004. С. 62–85.

Савинов Д.Г., Бобров В.В. Титовский могильник (к вопросу о памятниках эпохи поздней бронзы на юге Западной Сибири) // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 47–62.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002.

Смирнов Ю.А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. М., 1997.  
Соболев В.И., Панфилов А.Н., Молодин В.И. Кротовский могильник Абрамово–11 в Центральной Барабе // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск, 1989. С. 37–50.

*А.А. Бурыкин*

## **К СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПРОЯВЛЕНИЙ ЭНАНТИОМОРФНОСТИ ВИРТУАЛЬНОГО МИРА В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ СИБИРИ: ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМЫ ПРИЗНАКОВ И ЕЕ ВАРИАНТОВ**

То, что между реальным миром и виртуальным миром, составляющим предмет исследования религиозных систем в этнических традициях, существуют отношения энантиоморфности [Ершова, Черношвитов 2003: 143], т.е. противоположности образов объектов и действий по форме и смыслу, хорошо известно. Давно стало общим местом в этнографических исследованиях и то, что представления об устройстве мира (в первую очередь виртуального мира, во вторую — конкретно — мира мертвых) играют важную роль в структуре обряда и определяют многие его компоненты. Как неоднократно отмечалось исследователями, для мира мертвых у народов Сибири — в основном это касается Нижнего мира — характерной чертой, отличающей его от мира живых людей, является инвертированность, «зеркальность». Это мы можем видеть в разнообразных формах: зеркальных отражениях, компонентах оппозиций дня / ночи, зимы / лета, правого / левого, большого / маленького, достатка / недостатка, целостности / поврежденности, дозволенности / недозволенности, прямого / обратного предписания, в инверсии времени или изменении скорости течения времени в сроке жизни человека и тому подобных оппозициях, являющихся значимыми для характеристики этнической культуры.

Характер таких представлений о мире и их проявлении в культуре известен как научный факт. Между тем любой исследователь знает из литературы, что эти представления в материалах по традиционному мировоззрению и погребальной обрядности отдельных народов Сибири представлены в разном объеме, а одни и те же факты имеют различ-

ные интерпретации в разных традициях. Причины этого (в основном разный объем интерпретационной проработки виртуального мира) остаются без обсуждения, а иногда выступают в качестве предмета разногласий.

Настоящая работа имеет своей целью выявить наиболее значимые смысловые оппозиции, проявляющиеся в погребальной обрядности народов Сибири и в представлениях о мире мертвых, оценить (хотя бы предварительно) степень распространенности тех оппозиций, которые представляются наиболее значимыми, попытаться установить причины ценностной иерархии оппозиций в этнических традициях и, в конце концов, найти ответ на вопрос о том, в чем заключена причина разницы в объеме и характере собранного материала по мировоззрению и обрядности отдельных народов Сибири.

В качестве источников нами использованы материалы из коллективных монографий по духовной культуре и традиционной обрядности народов Сибири [Народы Сибири... 1956; Природа и человек... 1976; Проблемы истории... 1981; Религии народов современной России... 1999; Семейная обрядность народов Сибири... 1980], которые уже рассматривались примерно в том же объеме в качестве компонентов инвариантной модели или метамодели Нижнего мира у народов Сибири в одной из работ автора [Бурькин 2007].

Если смотреть на черты зеркальности мира мертвых, которые проявляются в погребальных обрядах и озвучиваются в рассказах о них, то исходя из логических возможностей мы имеем право думать, что список проявлений инверсии свойств мира просто окажется открытым и будет пополняться бесконечно. Под перечнем преобразуемых противопоставлений здесь, в сущности, невозможно подвести черту. Возможно, это и в самом деле так, но исследователи будут согласны с тем, что в материалах по культуре каждого из народов Сибири проявления зеркальности мира мертвых будут различаться в количественном отношении и, что не менее важно, эта самая зеркальность может и будет выражаться в разных сферах материальной и духовной культуры.

Как представляется, наиболее значимым для характеристики представлений о мире мертвых, принадлежащих отдельным этносам, будет обозримое количество признаков, большая часть которых давно знакома специалистам. Характеризующие признаки мира мертвых, отраженные в погребальной обрядности у тех или иных народов Сибири, представлены в следующей таблице:



<b>Признаки, различающие мир живых и мир умерших</b>	<b>Народы</b>
Обратимость качества предмета: целый — испорченный	Тувинцы, хакасы, якуты, нганасаны, энцы, селькупы, эвенки, эвены, негидальцы, орочи, удэгейцы, нанайцы, нивхи, юкагиры, чукчи
Обратимость состояния животного: живое — мертвое	Тувинцы; обычай забивать оленей умершего на похоронах характерен почти для всех народов Сибири
Обратимость реальности предмета: предмет — модель предмета	Ханты, нивхи, чукчи, кереки (чаще отдельные предметы)
Обратимость числа предметов или количества непредметной массы (продукты, деньги)	Телеуты, нганасаны, эвены, кереки, эскимосы
Обратимость характера костюма	Чукчи (корякский капюшон на чукотской погребальной одежде; «хвост» на корякских погребальных кухлянках)
Обратимость действий с предметами погребального обряда	Эвены (погребальная одежда-бусэк хранится в вывернутой шерстью внутрь вьючной сумке)
Обратимость оппозиции правый — левый	Ханты, ненцы (посадка на оленя), кеты (одежда), коряки (одежда)
Обратимость топоса жилища: вынесение умершего через стену или под крышку, но не в дверной проем	Манси, ненцы, энцы, эскимосы
Обратимость координат пространства: люди ходят головами вниз	Айны
Смена имени умершего	Нивхи

Мы здесь не будем обсуждать вопрос о связи обычая хоронить умерших в лодках, изготавливать гробы в форме лодки или хоронить умерших в сидячем положении (в позе человека, сидящего в лодке) с горизонтальной моделью мира, в которой мир умерших находится в низовьях реки. Как думается, между этими чертами культуры нет прямой зависимости: гроб в виде лодки и из лодки изготавливался у некоторых народов Приамурья (кроме нанайцев, у которых это было строго запрещено), но в Приамурье горизонтальная модель мира нигде не засвидетельствована. Извлекать же для ее реконструкции некоторые черты горизонтальности в модели мира эвенков (имеется в виду

наличие шаманской реки в Нижнем мире) нам представляется недостаточно обоснованным. Обратимость координат пространства прослеживается в похоронной и иной обрядности в виде обычая устанавливать дерево корнями вверх; в этом случае дерево выступает в роли символа иного мира.

Понятно, что в погребальном обряде проявляются далеко не все признаки мира мертвых, отраженные в материалах по религиозным представлениям народов Сибири. В свою очередь, и в описаниях представлений об устройстве мира мертвых и характерных его свойствах разные признаки инвертированности, зеркальности мира умерших представлены в разном объеме и в применении к разным сферам природы и культуры. Свойства мира мертвых, характеризующие его иную организацию в том виде, как она документирована в источниках по культуре отдельных народов, представлены в следующей таблице:

<b>Признаки, различающие мир живых и мир умерших</b>	<b>Народы</b>
Обратимость сезонов и времени суток	Якуты, буряты, ненцы, нганасаны, эвенки, эвены, нанайцы, нивхи, чукчи, коряки, ительмены,
Обратимость хода времени	Некоторые группы хантов, манси
Обратимость имущественного положения: бедность — богатство	Нивхи, чукчи, ительмены
Обратимость возможности для промысла	Манси (в Нижнем мире мало дичи)
Обратимость свойств окружающей сферы	Селькупы (в Нижнем мире тусклый свет светил)
Обратимость благосклонности сверхъестественных существ: удача — неудача в охоте	Чукчи
Обратимость социальных институций: экзогамия и вирилокальный брак — уксорилокальный или эндогамный брак	Нганасаны
Обратимость гендерной идентичности в ином мире	Удэгейцы

Признаки и свойства мира умерших, присутствующие в погребальной обрядности, равно как и признаки, не находящие в ней проявления, разделяются на две группы:

1) признаки, присутствующие в большинстве традиций и отмеченные для большинства этносов;

2) признаки, отмеченные только для некоторых этносов и не поддающиеся систематизации в свете истории той или иной этнической культуры.

Типичными признаками первой группы, характерными для большинства народов Сибири, являются обратимость свойств предметов и обратимость природных координат — сезонов и времени суток.

К признакам второй группы, проявляющимся в редких или вообще единичных случаях, относятся специфика погребального костюма, преобразование оппозиции правого — левого в погребальном обряде и в мире умерших, а также по существу все, что связано с изменениями представлений о социальном устройстве для этого мира (достаток и возможности его обретения, нормы брака и их преобразования в противоположные). Наконец, уникальным оказывается гендерная обратимость после смерти, отмеченная у удэгейцев.

Стоит указать, что представления об общественном устройстве в мире мертвых у большинства народов не отличаются от представлений об их собственной социальной организации, и только у нганасан они явно инвертированы, и у эвенов, по некоторым данным, умершего шамана должны были хоронить родственники из рода жены.

Помимо фактологических расхождений качественного и количественного характера в описаниях отмечаются различия в мотивировке тех или иных обрядовых действий. Как отмечал более 250 лет назад Я.И. Линденау, при похоронах якуты надламывают вещи, «чтобы покойник не взял счастье с собой» (или «мертвец не нуждается в целых вещах») [Линденау 1983: 41]. Среди юкагиров считалось, что разрушение вещей производится для того, чтобы тени вещей могли отправиться с душой умершего в Нижний мир. Однако тундренные юкагиры говорили В.И. Иохельсону, что обламывание концов и режущих краев оружия производится для того, чтобы умершие не могли их использовать против родственников [Иохельсон 2005: 325].

Удегейцы ломали вещи, предназначавшиеся умершему в Нижнем мире. Однако современные путешественники не могут найти ответ на вопрос, зачем это делается, и иногда пишут, что, по воззрениям удэгейцев, умершие могут обойтись и поломанными, вышедшими из употребления вещами [Штильмарк 1976]. Чукчи на похоронах часто не ломали вещи, а если ломали нарту, то, как объясняли они сами, только для того, чтобы ее не взяли с места захоронения посторонние.

Столь же неоднозначной (правда, по разным традициям) оказывается роль шамана в погребальном обряде. Так, у нанайцев шаман провожает душу умершего в Нижний мир, у шорцев и эвенков (по материалам Я.И. Линденау) — уговаривает ее уйти от живых, у хантов шаман

препятствует возвращению умершего к людям [Карьялайнен 1994: 100]. У тувинцев — изгоняет душу умершего. Кажется, в этой и подобных ситуациях исчерпываются все логические возможности мотивировки действия шамана по отношению к покойникам.

Если говорить о характере преобразований мира умерших у народов Сибири по отношению к реальному миру, то самое важное, и, как кажется автору, новое в интерпретации отношений между реальным и виртуальным миром заключается в следующем. Инверсии виртуального мира, мира умерших, по отношению к миру живых людей имеют не только качественный, но и количественный характер. В одних традициях намечается общая схема инверсий, в других инверсии охватывают множество частных и даже распространяются на устройство социума.

Представляется, такой результат исследований имеет несколько причин. Прежде всего мы имеем дело с еще не понятыми свойствами прагматической, реализационной, представляемой в обрядах модели культуры: она воспроизводится по отношению к ментальной, «философской» модели лишь в своих отдельных частях, и разница в воспроизведении этих моделей, отражаемых в этнографических описаниях, в конце концов, с одной стороны, отражает персональный обрядовый опыт тех, кто является информантами этнографов (и соответственно этнографические описания, даже самые авторитетные, являются манифестациями чьего-то личного опыта).

С другой стороны, разница в представлениях об устройстве мира и обрядах — вероятно, сначала количественная, заключенная во множестве персональных опытов, а позже качественная, сформировавшая традиции, аккумулируясь в образующихся инвариантах — в итоге формирует этнические различия в культурах, которые могут носить как контрастный, так и неконтрастный характер. С первым случае мы имеем дело с разницей предписания и запрета, с разницей допустимого и недопустимого, во втором — с противопоставлением наличия и отсутствия предмета, действия или представления.

### **Библиография**

- Бурьякин А.А. Духи природы в зеркалах миров. СПб., 2007.  
Ершова Г.Г., Черновитов П.Ю. Наука и религия — новый симбиоз. М., 2003.  
Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. 1.  
Линденау Я.И. Описание народов Сибири (Первая половина XVIII века). Магадан, 1983.  
Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.  
Народы Сибири. М.; Л., 1956.  
Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

- Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.  
Религии народов современной России. М., 1999.  
Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.  
Штильмарк Ф. Таежные дали. М., 1976.

*Л.Р. Павлинская*

## **ТИПЫ И СПОСОБЫ ПОГРЕБЕНИЯ У НАРОДОВ СИБИРИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ»**

Рассматривая типы и способы погребения усопших, бытовавшие у народов Сибири вплоть до начала XX в., прежде всего задаешься вопросом о том, каким образом они связаны с мифологической картиной мира, представлениями о «потустороннем мире» или «мире мертвых», а также мифологическим осмыслением возникновения самой смерти. Вопрос этот обусловлен тем обстоятельством, что в одной и той же культуре существовали не только разные способы погребения, но и разные их типы. В то же время в совершенно разных культурах бытовали аналогичные или очень близкие типы и способы погребения.

Хорошо известно, что в традиционных культурах Сибири представлено четыре типа погребения: «воздушное» (на дереве или помосте), наземное, ингумация и кремация. Способов погребения было намного больше. Так, у тех же бурят в различных районах их расселения (а часто и в одном и том же) бытовали воздушные, наземные типы захоронений, погребение в земле и кремация. Среди воздушных, например, были распространены как на дереве, так и на арангасе (помосте), среди наземных — в колоде и под каменной кладкой, при кремации — с последующим захоронением останков в кожаном мешочке в дупле дерева или в керамическом горшке в земле.

У якутов умерших хоронили в земле, а также оставляли в юрте и поджигали ее, достаточно распространенным было погребение на арангасе (видимо, иногда с последующим захоронением в земле), т.е. также существовали разные типы захоронений, имевшие характерные особенности и в способах погребения.

У хантов наиболее распространенным типом была ингумация, но в то же время у северных групп гроб оставляли прямо на земле, накрывая его перевернутыми нартами. Но если говорить об ингумации, то покой-

ника или клали в дощатый гроб, или хоронили завернутым в бересту или в разрубленной пополам лодке, обшитой берестой, а в более ранние времена и зашитым в оленью шкуру. Особый тип — так называемые впускные погребения (захоронение умерших в насыпях древних курганов), характерные для традиционной культуры алтайцев и тувинцев.

Если взять, например, наземные захоронения, то в сибирском регионе существовали, как уже говорилось, погребения умерших на земле под каменной кладкой, под кучей хвороста, под частью лодки, захоронение на нартах, оставление в чуме, в специальных «домах мертвых». Более того, можно с уверенностью говорить о том, что для большинства традиционных культур Сибири ингумация не была основным способом погребения, а во многих вообще не существовала. Доминирующими погребения в земле стали для этих народов (бурятов, эвенков, юкагиров, народов Саяно-Алтая, Амура, Крайнего Северо-Востока) только в XX в. в результате давления государственной идеологической системы.

Необычайно разнообразны и позы, которые придавали покойнику при погребении. Наиболее распространенным было положение на спине с вытянутыми вдоль тела руками. Между тем бытовало и положение на боку с подогнутыми ногами (поза спящего). Хоронили также в сидячей позе или даже лежа на животе (лицом вниз). Есть все основания полагать, что столь разнообразные типы и способы погребения, особенно в культуре одного народа, обусловлены необычайно сложной этнической историей региона, который на протяжении нескольких тысячелетий постоянно захлестывали миграционные волны с самых разных территорий Евразии. Каждая из них оставляла свой след в этнокультурном пространстве Сибири.

Между тем это положение ни в коей мере не раскрывает сути проблемы, а именно — какие мифологические идеи, образы, а возможно, и целые блоки мировоззренческих систем лежат в основе столь широкого разнообразия типов и способов погребения, существовавшего в сибирском регионе. Сравнительно-исторический метод может служить путеводной нитью при изучении данной темы в плане правильного выбора направления в исследовании этнокультурных контактов, сыгравших роль в формировании погребальной культуры народов Сибири.

Необходимо напомнить, что понимание смысла многих элементов погребальной обрядности в Сибири уже в начале XX в. было во многом утрачено носителями данных традиций. Не получил он всестороннего отражения и в научных публикациях. Именно это обстоятельство предполагает использование при изучении столь сложного явления двух методов — сравнительно-типологического и структурно-семантического.

Первый дает возможность при недостаточности источников для прочтения «текста» погребальной культуры одного народа привлекать данные из родственных или стадияльно близких культур, второй — выявлять содержание типа и способа погребения, а также элементов обрядовых действий.

При исследовании этих сюжетов было выявлено, что все они очень тесно связаны с образом пути-дороги в «потусторонний мир». Дорога эта всегда проходит через сакральный центр Вселенной, в котором она родилась и через который осуществляется гармоничное взаимодействие всех ее сфер. Наиболее ярким воплощением этой мифологемы является один из способов «воздушного» погребения, а именно погребение в ветвях дерева, в его дупле или специально выдолбленном в его стволе отверстии. Этот способ, о чем уже неоднократно писалось, был обусловлен архаическим представлением о Вселенной в образе Мирового древа. Крона его олицетворяла верхний/небесный мир, ствол — средний мир/мир людей, а корни — нижний/подземный. Но важно и другое: Мировое Древо всегда воспринималось растущим или находящимся в сакральном центре мира, и именно поэтому в нем воплотился образ самой главной дороги между мирами Вселенной. Более того, достаточно широко в традиционных культурах Сибири бытовали представления о том, что «души» детей обитают в ветвях этого дерева или что там находится жилище божества, дарующего жизнь. Образ этот получил в сибирской мифологии очень глубокое развитие. У многих народов существовали представления о родовых деревьях, о личном дереве человека, о матери-дереве и о шаманских деревьях, где в железных гнездах воспитывались их «души». Все эти образы носили глубоко сакральный характер.

Вообще связь человека с деревом в сибирском регионе необычайно тесная и в определенном смысле глубоко личностная. Представляется, что обусловлено это сохранением в той или иной степени первичного и очень мощного образа Мирового Древа и олицетворением в нем сакрального порождающего центра мироздания, в котором впервые появилась земля и все живое на ней. Следует оговориться, что столь значительная роль дерева в мифологии, культуре и обрядовой практике свойственна в сибирском регионе народам таежной, горнотаежной и лесостепной зон обитания. Образ его тускнеет в культуре народов тундровой зоны Северной Сибири и почти размывается на Крайнем Северо-Востоке.

Однако среди народов первой группы он занимает важное место в мировоззренческой системе, в частности в типах и способах погребения. Так, захоронения на дереве существовали у всех народов этой культурно-экологической ниши. Лесные энцы на деревьях хоронили де-

тей (основное место их захоронения). Селькупы помещали на деревья тела усопших, зашитые в оленью шкуру или бересту. Ханты и манси, насколько мне известно, не хоронили на деревьях, но одно из названий гроба звучало как «дерево» или «злое дерево». Необычайно широко этот способ погребения был распространен среди тюрков Саяно-Алтая. Шорцы и детей, и взрослых, завернутых в бересту, хоронили преимущественно на деревьях. На них же оставляли зашитые в войлок тела усопших теленгиты и алтай-кижи. Обкладывая досками и обшивая берестой, помещали умерших хакасы. На деревьях в гробах-колодах хоронили шаманов буряты. Существовал этот способ погребения у эвенков и эвенов, здесь тела зашивались в оленью шкуру. Таким образом, этот способ погребения, слегка обозначившись в культуре лесных энцев, постепенно нарастает, переходя в таежные районы Западной и Центральной Сибири и достигая своего апогея в Южной Сибири, постепенно убывает к Востоку, исчезая на Амуре и Крайнем Северо-Востоке.

Как видно из перечисленных вариантов погребения на дереве, символический код дерева (как материала) достаточно широк: в него включены и гробы-колоды, и обкладка покойника досками, и береста в устройстве погребений.

Представляется абсолютно верным непосредственно связывать с этим способом и другой вариант воздушного погребения, а именно на помосте (арангасе) и на столбах, на которые устанавливается гроб с телом покойного. Но здесь в нашем распоряжении имеется более конкретный мифологический сюжет, чем сюжеты о Мировом Древе, которые я не перечисляла в силу их достаточной изученности. Позволю себе напомнить его в том варианте, который известен в мифологии кетов (опубликован Е.А. Алексеенко) «как человек стал смертным», который относится исследователями к категории мифов «о ложной вести» или «мифам о происхождении вещей и явлений» [Мифы, предания ... 2001: 74–75 ].

Миф повествует о том, что давным-давно (в Начале Времен), когда небесный мир был еще соединен с земным «божьей» дорогой, «люди жили вечно и никто из них еще не умирал». Однажды Есь (верховное божество, создавшее землю и человека), подойдя к этой дороге, услышал на земле плач. Он послал своего сына узнать, что случилось. Вернувшись, сын объяснил отцу, что на земле умер человек. Есь отправил сына обратно с наказом: «Иди вниз к людям, скажи им, пусть сделают лабаз высотой в семь сажень и покойника на него положат. На седьмой день человек оживет». Сын пришел к людям и сказал: «Вы яму в земле в семь сажень выкопайте и спустите туда вашего человека». Люди



выполнили это приказание и с тех пор стали смертными. Есь очень рассердился на сына и, превратив его в собаку, отправил жить с людьми [Алексеевко 2001: 74]. Аналогичные мифы существуют у хантов, манси и селькупов.

В связи с этим сюжетом интересно проследить, у каких народов существовал способ погребения усопшего на лабазе, т.е. помосте. Это кеты, ханты, манси, буряты, якуты, тувинцы, эвенки и эвены, негидальцы. Если же к этому способу добавить установку гроба на двух пнях или столбах, что типологически близко погребениям на деревянном помосте, то в круг этих народов войдут нганасаны и юкагиры.

Погребения на дереве, помосте, пнях и столбах в культуре каждого из перечисленных народов сосуществуют с другими типами погребения. Если совместить ареалы этих способов, то наиболее широко воздушное погребение окажется распространенным в угорско-самодийско-тюркском мире, в который, безусловно, включены и кеты, и менее распространены в культуре юкагиров и негидальцев.

#### **Библиография**

Мифы, предания, сказки кетов / Сост., пред., комм. и глоссарий Е.А. Алексеевко. М., 2001.

*А.Ш. Бодрова*

### **СЕМАНТИКА ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ НАРОДОВ СИБИРИ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ**

Традиционную культуру народов Сибири обычно называют этнографической, бесписьменной, архаической и даже реликтовой, т.к. речь идет о культурном наследии, которое досталось им от далеких предков, наследии, которое они сумели сохранить до наших дней. Научным сообществом давно признаны психофизиологические особенности народов Сибири. Наиболее значительной особенностью психологии этих народов является преобладание образного мышления, а не логико-знакового (формально-логического, понятийного). Различие типов мышления заключается в межполушарной (мозговой) асимметрии. Образный тип мышления (правое полушарие), в противоположность логико-знаковому (левое полушарие), обеспечивает восприятие мира во всей его це-

лостности, причем одновременно и синтетически. Эта возможность составляет основу интуиции и творческого процесса. Однако образный тип мышления не является аналитическим и в меньшей степени, чем понятийный, реагирует как на противоречия в суждениях, так и на последовательность мыслей в ходе рассуждения. Разумеется, оба полушария не изолированы друг от друга: они связаны своими функциями.

«Удельный вес» того или иного типа мышления у разных людей, народов, как и у разных культур, различен. Преобладание образного мышления имеет место на стадии архаической культуры, для которой характерна логика мифа. «Миф — первая культурная форма рационального постижения мира, его образно-символического воспроизведения и объяснения, выливающихся в предписание действий. Миф превращает хаос в космос, создает возможность постижения мира как некоего организованного целого, выражает его в простой и доступной схеме, которая могла претворяться в магическое действие как средство покорения непостижимого» [Культурология. . . 1997: 285]. Это уже не животное, рефлекторное «ручное мышление» (И.П. Павлов). Это, по Б.Ф. Поршневу, первая революция в нервно-психологической деятельности живой материи, вытеснение первой сигнальной системы и замена ее человеческим мышлением и членораздельной речью.

Мифологическое сознание обладает некоторыми характерными чертами. Человек мифологического мышления отождествляет фантазии с реальностью. Согласно А.Ф. Лосеву, для мифического субъекта «миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность» [Лосев 1991: 27]. Субъект мифологического сознания «онтологизирует» мыслеобразы, относится к продуктам воображения (мышления) как к реальности. Мифологический субъект обладает свободой ассоциаций, фантастичностью, свободой воображения и объясняет действительность в наглядно-образной форме с помощью наглядных образов и чувственных ассоциаций. Благодаря этому фантазия, облеченная в наглядно-образную форму, приобретает художественный характер. Мифологические образы наделяются субстанциональностью, понимаются как реально существующие. Символическое воображение продуцирует образы, воспринимаемые как часть действительности.

К. Юнг объясняет это тем, что «благодаря одностороннему предпочтению так называемых естественных причин мы научились отделять субъективно-психическое от объективно-природного. Психика первобытного человека, напротив, сосредоточена снаружи, в объектах. Поэтому все то видимое воздействие, которое мы бы назвали суггестией

и силой воображения, поступает для него извне» [Юнг 1994: 173]. Отсутствие субъект-объектной оппозиции — специфическая черта мифологического сознания.

В мифологическом мышлении есть свои принципы, в соответствии с которыми человек осуществляет свое бытие. Одним из них — синкретизм, согласно которому не ставится резкого разграничения не только между отдельными индивидами, но и между человеком и природой. Индивидуальность была растворена в коллективе, субъектом деятельности выступала, как правило, община в целом. Человек еще не столько относится к природе, сколько живет ею, пытается быть внутри нее, раствориться в ней. Главная потребность архаического общества — стремление к сохранению целостности общественного организма как условия выживания. Различные системы табу, первобытных обычаев, традиций и других форм социальной активности как раз и являются непосредственной реакцией на эту потребность. Изначальная нерасколотость мира специфична для мифологии. В отношении времени наблюдается синкретический монолит, в котором оно еще не разделено на прошлое, настоящее, будущее. А пространство, поделенное на «верхний», «средний», «нижний» миры, символически объединено в образе Мирового древа.

Человек мифологического сознания не стремится к объективности познания, у него преобладает субъективизм, рождающий антропоморфизм, на основе которого все в мире уподобляется человеку, мыслится по его «образу и подобию». Поэтому силы природы уподоблялись психофизическим силам, а ее процессы — человеческим действиям. Интерпретация универсума мифа антропоморфна: он наделяется теми качествами, которые окрашивают бытие индивида в его взаимосвязи с другими людьми. «Уже в этом первобытном антропоморфизме, как на уровне мышления, так и на уровне действия, были рациональные зерна; человек — продукт и часть природы, продолжение ее; между физической и психической реальностью много общего» [Фетискин, 2002: 125]. Антропоморфное видение реальности постоянно воспроизводится в культуре, апеллируя к массовому сознанию. Отзвуки антропоморфизма отражены и в грамматике языка. Мы говорим: «дождь идет», «компьютер думает», «компьютер решает» и т.п.

Другим принципом мифологического мышления является «закон партиципации» (сопричастности), открытый французским ученым Л. Леви-Брюлем. Партиципация, по Леви-Брюлю, есть особое мистическое единство вещей. Согласно принципу «сопричастности» все, что происходит с какой-нибудь вещью, воздействует на «сопричастные» с нею другие вещи [Леви-Брюль 1999].

Наряду с выше названными принципами мифологического сознания (синкретизм, антропоморфизм, партиципация), логику мифа характеризует также «гипостозирование», что означает надделение самостоятельным бытием какого-либо отвлеченного понятия, свойства, идеи. Этот принцип был введен в научный оборот этнографом Г.Н. Грачевой в результате исследований традиционного мировоззрения охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.) [Грачева 1983].

Мифологическое сознание не только формирует духовную жизнь людей, оно имеет и практическую направленность, выраженную в магических действиях, в основе которых лежат вышеназванные принципы. Целью магии является воздействие на окружающую действительность. В мире мифологических духовных сил и мифологической смеси вымышленных и реальных связей между явлениями открывается возможность влиять на эти силы и связи с помощью магии — чародейства, колдовства, шаманства и т.п. «Магия, в отличие от производственно-трудовой деятельности, представляет собою совокупность разнообразных символических процедур, в которых за физическими, чувственно-воспринимаемыми действиями (жестами, манипуляциями с вещами, словесными заклинаниями) скрывается духовное, мистическое содержание» [Кармин 2001: 324].

В определенном смысле отмечает К. Леви-Строс, религиозная деятельность заключается в очеловечивании природных процессов, а магия — в натурализации человеческих действий как составной части физического мира. Антропоморфизм природы (религия) и физиоморфизм (магия) образуют постоянные составляющие. Природе приписывается сверхчеловеческое, а человеку — сверхприродное [Леви-Строс 1994: 287].

Мифологическое сознание и технологическая сторона магии определены в погребальном обряде народов Сибири, где требовались особые детали одежды как умершего, так и хоронящих, обусловленные магической функцией. Согласно этнографическим данным, попадая в нижний мир, человек становится живым, кроме того, время в нем течет вспять. «У оленеводов там свои стада, охотники добывают зверя, рыбаки — рыбу, там нет податей» [Karjalainen, 1927: 187]. В соответствии с такими представлениями погребальная одежда изготавливалась заранее, при этом некоторые ее детали оставались недошитыми. Завершение изготовления одежды предполагалось только после смерти человека, которому предназначалась эта одежда.

Следует отметить, что одежда покойника отличалась от обыденной выбором большего количества украшений. Не исключались случаи, ког-

да умершего хоронили в обычной одежде. Вместе с ним в могилу клали вещи, необходимые для продолжения жизни в нижнем мире, но только те, которыми он пользовался при жизни. Иногда с ним клали вещи ранее умерших родственников, но по каким-либо причинам своевременно к ним не положенные. Предполагалось, что они будут переданы по назначению [Кулемзин, 1984: 137]. Согласно убеждениям о продолжении жизни в нижнем мире, «необходимо покойника снарядить так, чтобы он и на том свете не знал нужды» [Бартенев 1895: 487].

Мифологические представления народов Сибири о закономерностях нижнего мира и о деталях погребального обряда отмечены также в исследовании А.Ф. Косарева. Потусторонний мир, сообщает он, в мифологической картине мира является зеркальным отражением мира живых. Благодаря этому левое и правое, верх и низ, исправное и неисправное, прошлое и будущее меняются местами. Подобный взгляд на мир хорошо прослеживается в многочисленных похоронных обрядах, когда в доме покойника занавешиваются отражающие поверхности (чтобы покойник не принял отраженный в них земной мир за иной и не остался в этом мире), когда в могилу кладут специально для этого испорченные предметы (ибо в ином мире они являются цельными), когда сломанные лук и стрелы кладут у левой руки [Косарев 2000: 208].

В традиционном сибирском обществе «перед погребением вещи сознательно приводились в негодность, чтобы “покойник мог ими пользоваться”, т.е. приводились в соответствие с представлениями о закономерностях нижнего мира: умерший здесь неподвижный, там подвижный, вещи здесь поврежденные, там невредимые» [Кулемзин 1984]. Вероятно, в соответствии с такими представлениями у народов Сибири общераспространенным был обычай срезать на одежде бахрому, кисти, длинный ворс, завязки. Это производилось чтобы предостеречь покойника по дороге в нижний мир от злых духов, что, возможно, и является, по некоторым сведениям, вторичным переосмыслением. Так, по Г.М. Василевич традиция захоронения с испорченными вещами своим происхождением уходит к глазковскому периоду энеолита [Василевич 1969: 241].

Жизнь в нижнем мире протекает в сообществе родственников покойного, связей с чужими там нет, поэтому умерших на чужбине старались доставить на родину [Кулемзин 1984: 152]. Вероятно, с такими представлениями связана эвенкийская традиция выполнять на обуви орнамент, указывающий на территориальную и родовую принадлежность покойника [Василевич 1970: 155]. Оформление погребальной одежды нганасан «тосодя лу» мозаичным орнаментом и ровдужной бахромой

показывало половозрастное и семейное положение умершего [Грачева 1983: 79].

Таким образом, в погребальном обряде практические, коммуникативные свойства одежды и сопровождающих покойника в нижний мир предметов оборачивались магико-символическими, отражающими мифологическое восприятие бытия. Символические свойства погребальной одежды благодаря принципам мифологического сознания утверждают иллюзорную идею цикличности времени, непрерывности жизни, связи между видимым и невидимым, жизнью и смертью, нерасколотости времени на прошлое, настоящее и будущее, взаимосвязи пространств верхнего, среднего, нижнего миров и т.д.

### Библиография

- Бартенев В.В. Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 3–4. С. 485–495.
- Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки. Л., 1969.
- Василевич Г.М. Производственный костюм эвенков Нижней и Подкаменной Тунгусок как исторический источник // Одежда народов Сибири. Л., 1970. С. 137–166.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Кармин А.С. Культурология. СПб., 2001.
- Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М.; СПб., 2000.
- Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Культурология. XX век: Словарь. СПб., 1997.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999. С. 7–372.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
- Фетискин В.В. Первобытный синкретизм // Философия и общество. 2002. № 2. С. 121–138.
- Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
- Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki, 1927. **Bd. 3.**

## ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ НАРОДЫ

*А.Г. и И.А. Селезевы*

### ОБЩЕНИЕ ВО СНЕ: СМОТРИТЕЛИ ЗА СВЯЩЕННЫМИ МОГИЛАМИ В СИБИРСКОМ ИСЛАМЕ

Паломничество и почитание мест захоронений *астана* святых подвижников является основной чертой культа святых и индикатором суфийского влияния в сибирском исламе, причем эти элементы типологически схожи с аналогичными явлениями в других частях мусульманского мира [Абашин 2001: 128–131; Басилов 1970; Гольдциэр 1938; Кныш 1992: 34–51; Подвижники ислама... 2003; Прозоров 2004: 375–378; Brakel 1995; Marx 1977: 29–51; Roy 1983; Schilder 1990; Syncretistic religious Communities... 1997; Werbner 1977: IX–XXXVII; и **многие** другие].

Углубленные полевые исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что, по сути, это не только, и даже не столько видимый, овеществленный памятник, сколько сложный, поликомпонентный социально-религиозный институт [Селезнев, Селезнева 2004, 3: 389–396; 2005а: 326–329; 2005б: 139–141; 2005в: 167–171; 2005г: 85–108; 2006, 1: 442–452.]. Он действительно включает в себя в качестве центральной, стержневой части гробницу мнимого или реального святого из числа первых мусульманских миссионеров (*йохшилар*, *аулийалар*, *амбийалар*, *хайбиреннер*). Кроме того сюда же могут быть отнесены следующие компоненты: 1) особый штат людей, связанный с функционированием памятника, в первую очередь

это смотрители за гробницей (*астана-караулче/карулче, астана-курайте*), люди, которые регулярно организуют *тавап* (ритуалы, связанные с почитанием этого памятника) и ритуальную трапезу *астана-ош* в память погребенного святого; 2) целый блок фольклора в виде поминаний (*теляк*, в котором упоминаются борцы за распространение ислама в Сибири) и специальных молитв, посвященных им же; 3) паломничество к этим памятникам, подношения, в том числе и с целью получения от захороненных святых целительских функций; 4) функционирование рукописных текстов *сэцэра* (тюркск. от араб. «шэдждэрэ» — родословные), содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений и тех святых подвижниках, которые в них погребены.

Среди всего комплекса проблем, связанных с институтом астана, особое место занимает вопрос о роли и функциях смотрителей — *астана-караулче*. По всей видимости, внешним индикатором статуса караулче было наличие у них сэцэра — священного текста, содержащего сведения о местах захоронений подвижников. В ходе экспедиционного обследования удалось зафиксировать некоторую информацию о порядке передачи полномочий смотрителей. Обычно, когда прежний смотритель уже не был в состоянии исполнять свои обязанности, к нему во сне являлся похороненный на местной астане святой и указывал, кому из односельчан следует передать сэцэра и все полномочия и обязанности астана-караулче.

При этом произносился следующий текст:

<i>Ризалык белэн сина колдырам,</i>	От всего сердца тебе оставляю
<i>Син карайсын яхшыларнын</i>	Теперь ты будешь смотрителем
<i>астаныаларнын</i>	йохшилар-астана

Вообще сновидения играют важную роль в общении святых подвижников с людьми. Во время бесед нам приходилось слышать о многих подобных случаях. Согласно этим сообщениям, иногда люди сами отправлялись к подвижникам, бывали в их избушках посреди зеленого луга, видели пасшихся там же лошадей белой масти (д. Хутор Усть-Ишимского района Омской области, 2006 г.). Порой сами подвижники во сне приходят в образе людей, но могут также присниться в образе лошадей белой масти или гусей. Во многих местах нам говорили, что появление во сне этих животных считается хорошим знаком, а место, где они являются, может быть захоронением подвижников. Более того, по сообщению информантов, святые подвижники аулияа могут выступать в роли покровителей и духов-хозяев (*иясе*) домашних и диких животных. Нам так и заявляли: «*Санге-Баба — хозяин коров, а аулияа — хозяин белых*



*лошадей, лосей, лебедей и гусей*). Так образы мусульманских подвижников легко «встраивались» в промысловые и производственные культы, в частности в культ домашних охранителей.

В других случаях святые сами приходили к людям, как это произошло с жителем д. Карагай Вагайского района Тюменской области Равесом Файзрахмановичем Махмутовым (записано в 2005 г.). Явившийся к нему во сне святой *авлия* попросил перестроить возведенный на месте астаны сруб-мавзолей — добавить к имеющимся семи венцам еще два.

Согласно сведениям, полученным в ходе этнографического опроса, перед войной на астане у д. Затон (Усть-Ишимский район Омской области) был мавзолей в виде деревянного шестиугольного сруба. К астане часто совершались паломничества. Разрушить сруб приказал бригадир местного отделения колхоза. Бревна сруба вместе с пятью-шестью березками, выросшими на месте астаны, были использованы на дрова. После этого бригадир погиб на войне, его дети тоже или рано умерли, или болели; жители считали, что это воздаяние за уничтожение святыни. После войны сруб уже не ставили, так как на его месте образовалась силосная яма.

Через некоторое время местному жителю старику Ойзату Насырову во сне явился тот, кто лежал на астане. Это был пожилой белобородый человек, не назвавший своего имени и обращавшийся к Ойзату со словами «сын», «сынок», хотя его собеседник был уже весьма преклонного возраста. Святой подвижник сообщил, что его погребение располагается уже не на старом месте, поскольку там был разрушен деревянный памятник. С этого старого места он «ушел» и обрел упокоение недалеко от русского кладбища в местности, где растет березка. Была зима, но дед Ойзат пошел туда и с изумлением среди снежных сугробов увидел березку, покрытую зеленой листвой. На мгновение он отвернулся, а потом увидел, что дерево исчезло. Так святой дал знак, что он упокоился именно на этом месте.

Аналогичные случаи зафиксировал тюменский историк Р.Х. Хакимов. По одному сообщению, житель д. Индери Вагайского района Х. Бакиев в окрестностях деревни рубил сосновый лес на жерди. В ту же ночь во сне ему явились старцы в одеянии дервишей. По его словам, они показали забытое жителями почитаемое место и отругали за неуважительное отношение к могилам шейхов. Х. Бакиев на следующий день огородил указанное место жердями, срубленными в этом бору (их пришлось привезти из деревни обратно).

Другой случай записан в с. Тукуз Вагайского района. В 2001 г. местному мулле М.Р. Азизову, впавшему в состояние между сном и явью во

время молений в собственном доме, двое вошедших мужчин представились сыновьями Биби Хайши. Они указали точное место нахождения ее мавзолея. Почтенный старец соорудил на этом месте традиционное надгробное сооружение в виде сруба [Рахимов 2006: 25–26].

Экспедиционные материалы об общении павших подвижников с живыми людьми хорошо корреспондируют с упомянутыми выше священными текстами (*сэцэра*), часть из которых опубликована. Впрочем, в этом факте нет ничего удивительного: в этих текстах, по сути, зафиксированы существовавшие традиционные представления, и они вполне могут рассматриваться в качестве этнографического источника. В них указывается, что похороненные святые могут дать знак «намеком и знамением» о своем местоположении. Добродетели и миротворцы, мужчины и женщины», обладающие способностью связаться с Богом, обязаны эти сигналы не пропустить, места могил объявить и поставить над ними мавзолеи, дабы память о святых подвижниках, их имена и потомки «не остались оскорбленными». В текстах упоминаются «чтецы Корана» на могилах святых, под кои́ми, очевидно, следует понимать смотрителей (караулче) за памятниками-астана [Селезнев, Селезнева 2004: 107–108; Катанов 1904: 28]. И ныне считается, что смотрители за астаной обладают прямым доступом к высшим силам и могут лечить и взрослых и детей [Карабулатова, 2005: 86].

В данном контексте очень показательна одна необычная история, которую нам довелось услышать в д. Одинары (тагарск. Название — Картавыл, дословно — «старое поселение») на озере Большой Уват (Вагайский район Тюменской области). Неподалеку от Большого Увата есть небольшое озеро Кульчан, где находится известная в округе Кульчан-астана. На озере ловили рыбу, вокруг были покосы. Однажды в 1940-х годах во время покоса в избушке на озере Кульчан ночевала Варака Иксанова (всю эту историю летом 2005 г. мы узнали от самой Шуркиной (Иксановой) Вараки Абдульхайровны, 1930 г.р.). Она тогда была еще очень молода, ей было около 15 лет. И вот ей приснился странный сон. К ней явились двое мужчин — один старый, другой молодой, которые принесли младенца — совсем маленького мальчика. Мужчины были высокие и красивые. По их словам, они были йохшилар с астаны озера Кульчан. Пожилой не представился, а молодой сказал, что его зовут Абдул-Пагы. Мужчины попросили Вараку забрать у них младенца на воспитание и поставить на месте их погребения-астаны загородку.

Варака поначалу о своем сне решила никому не говорить, но вскоре на нее напала какая-то странная болезнь. Вроде ничего не болело, температуры не было, но ни встать, ни ходить, ни есть она не могла. Ее на-

вещали и старались ободрить подруги, приносили даже патефон, однако ничего не помогало. Так она проболела 41 день. Тогда к ней позвали Хамса-муллу. Это был очень уважаемый мулла, а кроме того, он был еще лекарь-*имчи*. Он выслушал Вараку и посоветовал ей загородить место, где находится Кульчан-астана, а также стать смотрительницей за этой астаной. Только так можно было избавиться от болезни. Когда Варака приняла решение, болезнь потихоньку начала отступать. Как только девушка встала на ноги, она пригласила брата и зятя, и втроем они пошли ставить загородку. Придя на астану, они поставили столб в том месте, где должна была быть установлена изгородь, и легли спать, чтобы узнать во сне, правильно ли они выбрали место для ограды. Во время этого сна к Вараке вновь пришел пожилой мужчина («белые волосы») и сказал, что столб установлен неправильно: стоит прямо на голове захороненного. На следующий день они вместе с братом и зятем передвинули столб и установили загородку в правильном месте. После окончания работы совершили молитву, а затем поминальная молитва и трапеза были устроены и в деревне. Варака стала исполнять обязанности смотрителя: собирать деньги на ремонт и уборку, устраивать поминовения павших шейхов и т.д.

Рассказ содержит в себе два момента, после которых начался процесс смены состояния человека: сновидение и болезнь. Пройдя эти две точки своего бытия, Варака получила нелегкое бремя обязанностей, и новый, совершенно особый статус.

Сочетание болезни и инициационного сновидения — один из самых известных в этнологии сюжетов. Значение сновидений как важнейшего фактора традиционного сознания подчеркивали еще классики-эволюционисты [Тайлор 1989: 97–98; Фрэзер 2001, 1: 247–249]. Л. Леви-Брюль выделил в качестве особой группы инициационные сновидения, в результате которых индейцы решались принять христианскую веру [Леви-Брюль 2002: 92–94]. Психотерапевтический аспект данного вопроса дискутируется в современной специальной литературе [Авакумов 2003: 4; Парфентьев 2004, 1: 186–189].

Однако в наибольшей степени эта проблема разработана в шамановедческих исследованиях. Лежащие в основе шаманского призвания болезнь и сновидения оказались самыми универсальными явлениями шаманства. В середине XX в. в своем классическом труде по шаманизму М. Элиаде дал описания инициационной болезни и снов на материале народов Западной и Восточной Сибири, Австралии, Южной и Северной Америки, Юго-Западной Азии [Элиаде 1998: 39–62]. Проводившиеся позже региональные исследования вновь и вновь выявляли тот же ша-

манский комплекс — шаманская болезнь и сновидения, основным сюжетом которых было общение с духами [Смоляк 1991: 140]. Роль сновидений в процессе обретения шаманского дара была проанализирована в специальной статье [Гомбоев 2000: 186].

К выявлению психологической основы таких сновидений ближе всех, на наш взгляд, подошел В.Н. Басилов, подчеркивавший, что «сновидения говорят о той подспудной, не всегда осознаваемой, но интенсивной умственной работе, которой охвачен человек. Сновидения могут подводить итог этой работе. В рассказах шаманов они служат знаком необходимости принять посвящение. <...> Символика сновидений разнообразна, но ясна и для самого заболевшего, и для окружающих, так как она связана с совершенно определенной ситуацией, вызванной убеждением, что на человека пал выбор духов» [Басилов 1992: 129].

Представления об избранничестве в шаманизме на шорских материалах были рассмотрены в вышедшей недавно книге Д.А. Функа. Здесь важнейшими этапами в становлении шамана также были «шаманская болезнь» и инициационные сны-посвящения. Началу камлания обычно предшествует длительная необычная болезнь, иногда паралич и обездвижение. Все это сопровождается сновидениями, в которых фигурируют духи, призывающие избранника начать камлание. В одном случае, кроме прочего, неофиту снились табуны лошадей, причем главная лошадь была совершенно белая — старший *тёс* (дух) этого шамана [Функ 2005: 72–75].

Итак, существует некоторое сходство между механизмом общения людей со святыми подвижниками (прежде всего, в представлении о получении полномочий астана-караулче) и избранничеством в шаманизме. В основе обоих явлений лежат одинаковые мотивы — болезнь и инициационные сновидения. Однако нетрудно заметить, что сходство это только внешнее, формальное. Сущностью шаманского призвания всегда было общение с духами, которые обучали будущего шамана, путешествовали с ним, пересотворяли его физическую и духовную природу. Болезнь и сны лишь форма этих превращений. Ничего подобного нет в случаях, подобных тем, что произошел с Варакой. Здесь призыв производился от лица исламских подвижников.

Аналогии этим явлениям следует искать в исламских общинах. По данным Г.П. Снесарева, излюбленным, часто повторяющимся мотивом в Хорезмских легендах о святых служат повествования о «чудесных сновидениях». Тому или иному человеку во время сна является почивший святой, сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого) и дает указание воздвигнуть там усыпальницу, чтоб люди являлись к ней со

своими нуждами и просьбами. В Средней Азии существовали представления, что одной из причин болезней могло быть недовольство святого, наказавшего человека за неуважительное отношение к его могиле. В этом случае больным предписывалось ночевать у святыни ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно сделать для выздоровления [Басилов 1992: 287; Снесарев 1983: 48].

Весьма подробно и основательно роль сновидений в культе святых рассмотрена в работе Брюса Г. Привратски, посвященной религиозности казахов. Приведенная информация тем более ценна, что получена она в ходе длительного этнографического обследования в Южном Казахстане, в районе г. Туркестан. Ожидание сновидения является важнейшей функцией паломничества к святой гробнице (*зийарат*), причем именно во сне на могиле верующий получает откровение и дар от святого (*аулийе*). Женщина, желающая зачать ребенка, должна переночевать на могиле Арстан-баба в надежде обрести подтверждение своего намерения. Призвание лекаря, целителя тоже может быть даровано во сне на священном захоронении. Во сне верующий получает указание построить новое или украсить, отремонтировать существующее святое место, пожертвовать средства на его содержание и т.д.

Брюс Г. Привратски выдвигает весьма эвристическое в плане исследовательской перспективы положение о генетической сопряженности культа святых и культа предков. Подобно святым, дух предков — *аруак* — приходит во сне. Дух святого представляет собой ту же онтологическую категорию, что и дух предков человека (и его душа). Согласно мифологическим представлениям, по четвергам и пятницам духи предков собираются на гробнице Ахмеда Йасави (который, кстати, в народной традиции, мыслится как великий проповедник ислама в Туркестане), летая вокруг нее, подобно ангелам вокруг Каабы в Мекке. Для паломников четверг и пятница — лучшие дни для посещения святого места [Privratsky 2001: 118–123, 159–160, 189].

В 1929 г. В.А. Гордлевский записал интересную легенду, связанную с возведением мавзолея Занги-ата под Ташкентом. Занги-ата годовалым ребенком принесен был родителями к Ходже Ахмеду Ясеви. Младенец совершил перед Ходжой Ахмедом молитву. Ходжа Ахмед предсказал, что через двести лет после этого появится великий завоеватель Тимур, который должен будет поставить мавзолей над Занги раньше, чем над самим Ходжой Ахметом. Когда строился мавзолей для Ходжи Ахмеда, вдруг неожиданно появлялся бык, разрушавший все, что успевали возвести в течение дня. Так повторялось на протяжении трех дней. Об этом доложили Тимуру, и тот, как благочестивый мусульманин, *заснул с це-*

лью получения предсказания во сне (курсив наш. — А.С., И.С.). Явился Ходжа Ахмед и указал сперва строить мавзолей для Занги-ата, что и было выполнено [Гордлевский 1962, 3: 362–363].

Легенда была чрезвычайно популярна и в народной среде подверглась модификации. Согласно казахской версии, все попытки возвести стены (по распоряжению эмира Тимура) мечети над могилой Хазрет Султана были безрезультатны. Это происходило по вине внезапно появившегося быка, который все разрушал. Явившийся во сне Тимуру святой будто бы предписал сначала построить над могилой святого Арстан-баба мавзолей и лишь затем строить мечеть на могиле Ахмада.

Продолжая примеры, отметим, что в XII в. мавзолей Али в Мазари-Шарифе (Афганистан) был сооружен здесь потому, что сведения о местонахождении захоронения Али были получены также во сне [Мустафина 1992: 71; Privratsky 2001: 160].

Мотивы явления святых во сне по разным поводам широко присутствуют в фольклоре. Так, в эпосе Алпамыш халиф Али явился *в виде святого дервиша во сне* и предрек будущим родителям Алпамыша рождение его сына. Святой Юсуф Хамадани, согласно Хорезмским агиографиям, *появляется во сне* душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар [Басилов 1992: 140; Снесарев 1969: 47–48].

За пределами Центрально-Азиатского региона мотив «чудесного сна», когда тому или иному человеку является почивший святой и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место, зафиксирован в фольклоре астраханских татар.

Вообще мотив неожиданного посещения во сне с просьбой о возведении, ремонте или переносе священного захоронения является одним из наиболее распространенных элементов культа святых в исламском мире. Например, в Египте зафиксированы представления, согласно которым почивший шейх может явиться к какому-либо человеку во сне или даже наяву и попросить построить могилу в том или ином месте, а при необходимости и провести его на это место. Аналогичные явления отмечены по всей исламской Африке [Denny 1988: 88–89]. В то же время в Южном Сомали, например, человеку, потерявшему какое-либо домашнее животное, советовали посетить могилу шейха Увайса в местечке Биоли, причем по дороге он должен был причитать, молиться и просить Бога о помощи. Паломник приходил на могилу и засыпал. В полночь являлся один из учеников шейха, будил пастуха и в разговоре передавал слова шейха, который советовал не беспокоиться и продол-

жать спокойно спать. Когда же человек вновь просыпался, он с удивлением обнаруживал, что пропавшие животные сами пришли к святой усыпальнице [Lewis 1998: 40–41].

Несомненна связь мотива чудесного сна с суфизмом. В некоторых ответвлениях братства *кадирийа* неофит, желавший вступить в кадирийское сообщество, должен был увидеть во сне основателя братства Абд ал-Кадира, который, кстати, мыслился как чудотворец, помощник страждущим и один из величайших «друзей Божьих» [Кныш 2004: 213].

Очень сложный, многозначный случай инициационного сновидения был опубликован В.Н. Басиловым. В 1983 г. ему и Б.Х. Кармышевой довелось услышать в Сурхандарьинской области Узбекистана рассказ 93-летнего музыканта Аллашукура. Рассказ начался с того, что, когда Аллашукуру было лет 40, его разбил паралич. Полгода он пролежал без движения и вдруг увидел яркий и запомнившийся ему на всю жизнь сон. Ему приснилось, что он вместе со своим сыном совершил паломничество к местной святыне, где насыпал кучу камней (*мёля*), чтобы заручиться помощью святого. На обратном пути он встретил девушек-*пари*, объяснивших ему причину его болезни и вручивших ему скрипку. Затем пари объяснили Аллашукуру, что его болезнь прошла и он самостоятельно может добраться до дома. После того как Аллашукур проснулся, он первым делом совершил ритуальное омовение и прочитал молитву, обращенную к святыням, мимо которых пролегал его путь. Затем он совершил паломничество еще к нескольким святыням, а к одной из них долгое время ходил каждую среду, наводил там порядок и обслуживал паломников (т.е. выполнял обязанности, аналогичные обязанностям смотрителя святыни). В результате Аллашукур окончательно выздоровел. После этого он еще раз совершил обряд жертвоприношения в честь местных святых [Басилов 1995: 40–44].

Легко убедиться, что в этом рассказе много общего с повествованием Вараки. Болезнь с признаками паралича, общение со святыми, призывание на выполнение обязанностей смотрителя — все это сближает оба повествования. И совершенно справедливо автор публикации подчеркивает влияние ислама, в частности культа святых, на анимистические представления, проявившееся, в частности, и в анализируемом им рассказе [Басилов 1995: 46].

## Библиография

- Абашин С.Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // ЭО. 2001. № 3. С. 128–131.  
Авакумов С.В. Мотив инициации в сновидениях и психотерапевтическом процессе // Журнал практической психологии и психоанализа. 2003. № 4. <http://psyjournal.ru>.

- Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов В.Н. Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1). С. 40 — 44.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Гольдциер И. Культ святых в исламе. Мухаммеданские эскизы. М., 1938.
- Гомбоев Б.Ц. Сновидения как путь обретения шаманского дара // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. М., 2000. С. 175–186.
- Гордлевский В.А. **Ходжа Ахмед Ясеви // Гордлевский В.А. Избр. соч. М., 1962.**
- Карабулатова И.С. Специфика лечебной заговорной традиции сибирских татар юга Тюменской области в современных условиях // VIII Сулеймановские чтения. Тюмень, 2005. С. 86.
- Катанов Н.Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея). Казань, 1904.
- Кныш А.Д. Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992.
- Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб: Диля, 2004.
- Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002.
- Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов в контексте бытового ислама в Южном Казахстане. Алма-Ата, 1992.
- Парфентьев С.А. Инициация — сновидение — психотерапия: взаимосвязь понятий и процессов // Гендерные ценности и самоактуализация личности и малых групп в XXI в: В 2 т. М.; Кострома, 2004. Т. 1. С. 186–189.
- Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.
- Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.
- Рахимов Р.Х. Астана в истории сибирских татар: мавзолей первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. Тюмень, 2006.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. К происхождению института астана в сибирском исламе // VIII Сулеймановские чтения. Тюмень, 2005б. С. 139–141.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Культ святых в сибирском исламе // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск, 2005г. С. 85–108.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Культ святых в сибирском исламе как объект этнографического изучения // Этнокультурное взаимодействие в Евразии: В 2 кн. / Отв. ред. А.П. Дервянко, В.И. Молодин, В.А. Тишков. М., 2006. Кн. 1. С. 442–452.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Культ святых мест в сибирском исламе: проблематика изучения // Университеты как регионообразующие научно-образовательные комплексы. — Омск, 2004. Ч. 3. С. 389–396.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Религиозно-социальные институты астана в сибирском исламе // Проблемы историко-культурного развития древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: Материалы XIII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2005а. С. 326–329.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Эпюд о сибирском исламе: культ святых мест Астана // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2005в. С. 167–171.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.



- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 2001.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- Brakel С. Islamic Syncretism in Indonesia. Jerusalem, 1995.
- Denny F.M. «God's Friends»: The Sanctity of Persons in Islam // Sainthood. Its Manifestations in World Religions. Berkeley; Los Angeles; L., 1988. P. 88–89.
- Lewis I.M. Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society. L., 1998. P. 40–41.
- Marx E. Communal and Individual Pilgrimage: The Region of Saints Tombs in South Sinai // Regional Cults. L.; N.Y.; San Francisco, 1977. P. 29–51.
- Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, 2001.
- Roy A. The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal. Princeton, 1983.
- Schilder K. Popular Islam in Tunisia: A regional Cults Analysis. Leiden, 1990.
- Syncretistic religious Communities in the Near East / Ed. by Kristina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean. Leiden; N.Y.; Koln, 1997.
- Werbner R.P. Introduction // Regional Cults. L.; N.Y.; San Francisco, 1977. P. IX–XXXVII.

*Ю.Г. Кустова*

## **СНОВИДЕНИЯ И ПРИМЕТЫ, ПРЕДВЕЩАЮЩИЕ СМЕРТЬ, У ХАКАСОВ**

Часто во время полевой работы мне приходилось замечать, что почти в любой семье сообщение о смерти человека сопровождается рассказом о сне, который предсказывал это событие. Сюжеты этих снов, а также предметы чаще всего повторяются, и сводятся они к следующему.

Плохим предзнаменованием считается видеть во сне раскопанную землю, распаханную пашни [Катанов 2003: Т. 2, 471] или самому копать землю. Хакасы считают, что сразу под поверхностью земли находится Нижний мир, населенный духами, приносящими смерть или болезни. Поэтому своим детям они запрещают играть в игры, повреждающие покров земли, например запрещают втыкать в землю ножички, копать ямки и т.д. Даже собакам хакасы не позволяют рыть землю, прогоняя их [ПМА, сообщение Горбатого Л.В.]. Также нельзя ходить по земле в обуви с острыми каблуками [ПМА, сообщение Горбатого Л.В.], она тоже повреждает землю. Поэтому же хакасы не допускают собак на кладбище. Когда хакасы пашут землю, считается, что она сама «переворачивается», поэтому это неопасно. К тому же проводится обряд «уп-

рашивания» земляного червя (*урен хурты*), который после становится милостив к пахарям и дает большой урожай.

Видеть во сне лиственницу, считают хакасы, к смерти, причем к смерти мужчины [ПМА, сообщение Челтыгмашевой К.Г.]. Лиственница очень во многих хакасских родоплеменных группах считается деревом родовым, поэтому именно мужчина как хранитель рода, основной наследник, и подвергался в этом случае опасности.

Лиственница также считается наиболее предпочтительным материалом для изготовления гроба — *хомды*. Лиственница, как полагают хакасы, не позволяет останкам человека соприкоснуться с землей. Некоторые группы хакасов даже располагают гроб в земле таким образом, чтобы он не стоял на земле, а располагался на столбах внутри ямы, или на уступах [ПМА, сообщение Горбатого Л.В.]. Лиственница в меньшей степени, чем остальные породы деревьев, подвергается гниению, она со временем становится только крепче, именно поэтому из нее и изготавливали гроб.

Хакасы считали лиственницу деревом крепким и «тяжелым», поэтому ее нельзя использовать для постройки дома или для изготовления колыбели. Процесс изготовления гроба был очень трудоемким: сначала нужно было выпилить бревно подходящего размера, затем распилить его вдоль и выдолбить колоду. Как правило, близкие родственники не участвовали в изготовлении гроба. Мужчины (количеством иногда до 30 человек) изготавливали *хомды*, сменяя друг друга, стараясь успеть до наступления третьего дня после смерти. Иногда пожилые люди заранее заказывали себе *хомды* и хранили его в укромном месте, подальше от посторонних глаз [ПМА, сообщение Кабаевой Н.Н.]. Видеть его могли только ближайшие родственники.

Реже называют и другие деревья, которые можно использовать для изготовления гроба, например сосну или тополь, но из них можно изготавливать гроб только в том случае, если дерево считается родовым.

Другая примета связана с конем. Увидеть во сне убежавшего или потерявшегося коня неминуемо означает смерть, причем мужчины. То же может случиться, если увидеть во сне, что человек распрягает коня, снимает с него седло. Такое толкование связано с тем, что мужчина с конем в традиционном мировоззрении неразрывно связан, иногда хакасы говорят, что конь — это душа *хут* мужчины. После смерти хозяина коня вели на кладбище, снимали с него упряжь, надрывали узду, надламывали седло, и все это укладывали вместе с умершим в погребение. Иногда коня закалывали у могилы умершего мужчины, считая, что на «том свете» конь ему пригодится. Но чаще такого коня отпускали в табун, никто

уже не садился на него, он получал статус своего рода «посвященного» коня — *ызыха*. Некоторые хакасы приводят на похороны и *ызыха*, ведут его за гробом, а после похорон отпускают в табун. Эта традиция сохранилась до сих пор. Например, когда хоронили известного хакасского поэта и писателя М.Е. Кильчичакова, привезли *ызых* рода — бурого коня, после погребения коня обвели четыре раза (цифра 4, а также четное количество связано со смертью) вокруг могилы, чтобы «замкнуть» жизнь мужчины и проводить в иной мир. Этот обряд называется «*ибірібізерге*». На похоронах Вячеслава Майногашева (погиб на подлодке «Курск») гроб стоял на лафете, а за лафетом были два коня светло-серой масти, покрытые военно-морскими знаменами.

Увидеть во сне телегу, запряженную лошадьми, — к смерти женщины, чаще всего той женщины, которая на этой телеге и едет во сне. Иногда рассказывают сон, что на телеге едут умерший родственник и живая женщина, которая и должна скоро умереть. Такое толкование связано с тем, что женщина при жизни чаще всего ездит на телеге. Во время похорон женщины хакасы иногда оставляют возле могилы или кладбища телегу, на которой ее везли, оглоблями к могиле. Через некоторое время телегу забирают, но некоторое время ею не пользуются, «давая ей отдохнуть». Также поступают и с веревками, на которых в могилу опускают гроб (сразу пользоваться такой веревкой нельзя, а через некоторое время можно) [ПМА, сообщение Горбатого Л.В.].

Увидеть во сне строительство нового дома, установку юрты также считается к смерти человека. Если строишь дом для себя, то уйдет вскоре кто-то из близких родственников, а если для другого человека, то умрет дальний родственник или знакомый. К этому же приводит сон, в котором дом моют, вычищают или дом горит. Скорее всего, это связано с представлением о том, что в «том мире» у умершего человека тоже должно быть свое жилье. После того как выносят умершего из его дома, не близкие родственники должны вычистить дом, вымыть полы или вымести юрту. Это делается для того, чтобы покойный не оставил «от себя» ничего в доме, где будут жить его родственники. Одна из родственниц за умершим выносит чашку молока, накрытую белой тканью, а затем заносит ее обратно (чтобы счастье не ушло вместе с покойным).

Считается, что видеть во сне низкие хакасские столики также предзнаменование смерти, т.к. такие столики брали с собой на кладбище. Видеть во сне одежду, которую прибираешь, развешиваешь, говорит о том, что умрет кто-то из близких. Спустя 40 дней после смерти человека всю его одежду раздают близким родственникам, ее можно носить.

Хоронят человека чаще всего в одежде, которую при жизни он мало носил, но она обязательно должна быть не новой. Как правило, хакасские женщины заранее показывают близким родственникам одежду, в которой их следует похоронить. С одежды срезают все пуговицы, надрывают подол, надрезают обувь, т.к. «на том свете все наоборот», т.е. вся одежда и обувь будет целой. Срезанные пуговицы хакасы заворачивают в лоскутки ткани и раздают близким родственникам, считая их оберегами.

О смерти близкого человека свидетельствует увиденный во сне выпавший зуб (с кровью), а если увидеть выпавшим старый сгнивший зуб, то это к смерти старого человека [ПМА, сообщение Каскараковой З.Е.]. Зуб ассоциируется с костью — *сббк*, также называется и род, в который входят не только живые родственники, но и все умершие предки.

Увидев подобные сны, хакасы старались избежать последствий. Для этого нужно было, например, покормить хозяйку огня *от ine* или окурить дом богородской травой, прося защиту, прежде всего у духов своего дома.

Кроме сновидений, существовали и другие приметы, связанные с потерей близких. Например, считается, что если у покойного не до конца прикрыты глаза, то скоро вслед за ним уйдет еще один близкий родственник [Катанов 2003: Т. 2, 456].

Когда умирает человек, его родственники должны сидеть рядом с ним вплоть до похорон (третий день), и днем, и ночью. При этом нельзя засыпать, следует вести негромкие разговоры. Это делают для того, чтобы душа умершего не испугалась, не ушла раньше времени, «привыкла к своему новому состоянию». Считалось, что если человек заснет в это время, то «придет тень умершего человека и задушит его» [Там же: 517]. Во время поминок близкие родственники покойного собираются накануне седьмого (для умершей женщины, по некоторым сведениям, на девятый день) [ПМА, сообщение Горбатого Л.В.], двадцатого и сорокового дня, проводят обряд «ожидания» — *сагыча*. Все родственники находятся в доме умершего, сидят за столами, которые накрываются в 9 часов вечера, в полночь и 3 часа ночи, 6 и 9 часов утра [ПМА, сообщение Кулумаевой С.К.]. Еда должна подаваться горячей, т.к., по представлениям хакасов, душа покойного *сүрүн* (*сбрде*) питается паром от горячей пищи. Во время такого «ожидания» духа покойного также нельзя было засыпать. Время от времени в дом заходят родственники и уводят тех из сидящих, кто больше всех хочет спать.

К смерти человека приводит увиденная змея, которая проглотила мышь или птичку, об этом упоминает Н.Ф. Катанов. Считается, что эту

змею следует поймать и извлечь мышь или птичку из змеи. Если они окажутся еще живыми, то несчастье минует человека, а если уже мертвыми, то человек скоро умрет [Катанов 2003: Т. 2. 518]. Также Н.Ф. Катанов описывал змею, которая имеет «красные ноги» [Там же: 517]: если змея показывает свои ноги человеку, то он вскоре умрет. Если увидеть змею, ползущую в том же направлении, что и человек, то ничего страшного не случится, а если она пересекает дорогу человека, то это к его смерти. Видимо, змея в представлениях хакасов больше всего связана с Нижним миром, который приносит несчастье, нездоровье и смерть, поэтому змей боялись и всегда обходили их стороной. При этом важно было не увидеть, не заметить змею или, увидев, не показывать на нее другому человеку.

Плохая примета — уходить последним с кладбища. Хакасы верят, что такой человек умрет следующим. Поэтому пожилые люди, которые считают, что они уже достаточно пожилы, стараются уходить с кладбища последними. При этом все уходящие внимательно следят, чтобы длинная одежда не цеплялась за колючие растения, чтобы одежда не была ими повреждена. Если избежать этого, то тогда, возможно, можно избежать и близкой смерти. Считается, что на кладбище обитают все души умерших, они находятся там до того момента, пока солнце не достигнет зенита. После этого, когда «день перевернулся», души умерших исчезают, а их место занимают «айналар» — злонамеренные духи. Поэтому с кладбища стремятся уйти до 12–13 часов, после этого времени также не «кормят» души умерших (и души умерших, и *айналар* стараются забрать с собой кого-либо из живых, «цепляясь» за их одежду).

Сны, в которых человек видит похороны, могилы, смерть человека, по представлениям хакасов, не являются опасными. Еще Н.Ф. Катанов упоминал, что, например, «видеть умершего человека, значит, выпадение снега» [Там же: 471]. Как видим, опасными считаются сны, в которых видят вещи, опосредованно связанные с похоронами: материал, из которого изготавливают гроб, а не сам гроб; потревоженная, разрытая земля, но не могила и т.д.

### Библиография

Катанов Н.Ф., Фольклор саянских тюрков XIX века. Из собрания Н.Ф. Катанова. В 2 т. / Сост., переводы, стих. перелож., лит. обраб., закл. ст. и комм. А.В. Преловского. М., 2003.

Д.В. Арзютов

**НА ГРАНИЦЕ МИРОВ  
(ПРЕДЧУВСТВИЕ СМЕРТИ В КУЛЬТУРЕ ШОРЦЕВ И СЕВЕРНЫХ АЛТАЙЦЕВ  
В КОНТЕКСТЕ ВЛИЯНИЯ НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ)<sup>1</sup>**

*Работа выполнена при поддержке Фонда содействия отечественной науки  
и Программы Президиума РАН по поддержке молодых ученых.*

Вряд ли будет преувеличением, сказать, что каждый человек с очень раннего возраста задумывается над столь важной проблемой своего существования (вернее иного существования), как смерть. На фоне этих размышления формируется корпус примет, которые, по сути, являются первым внутренним осмыслением смерти и ее символикой. Эта тема во многом универсальна, однако отдельные микросюжеты оказываются важными при интерпретации локальных особенностей культуры. Настоящая заметка посвящена анализу примет и предвестников наступления смерти у шорцев и северных алтайцев в период активной христианизации (XIX в.), что нашло свое отражение в наборе образов и их функционировании.

**1. Приметы о возможной смерти.** Н.Ф. Катановым в конце XIX в. у тюркоязычного населения Минусинского округа Енисейской губернии был подробно описан погребальный ритуал, а также некоторые представления, связанные со смертью. Среди описанных этнографических групп были *Карга*<sup>2</sup>, *Кобый*<sup>3</sup> и *Калар*<sup>4</sup> — это рода шорцев, которые откочевали туда после XVII в. **Материалы, собранные Н.Ф.Катановым среди населения Минусинского округа, содержат ценную информацию о приметах, предвещающих наступление смерти у представителей сеоков *Кобый* и *Карга*.**

<sup>1</sup> Благодарю В.М. Кимеева и А.Г. Селезнева за предоставленные полевые материалы.

<sup>2</sup> Каргинцы, т.е. представители шорского рода Карга, живущие по р. Есь, относящиеся к т.н. «водяным» каргинцам (были еще и «горные» каргинцы, которые обитали на р. Тее). Отделившись от основного родового массива, проживавшего на берегах р. Мрассу, они откочевали на территорию современной Хакасии [Потапов 1947: 114–120; Потапов 1956: 492; Кимеев 1989: 60].

<sup>3</sup> *Кобый* — род шорцев, часть которого в XVII — начале XVIII в. переселилась в верховья р. Абакан «к енисейским кыргызам, где, видимо, уже обитала какая-то часть их сородичей» ([Кимеев 1989: 52; см. также: Потапов 1947: 110–114]). До этого сеок Кобый обитал на р. Кобырза в Горной Шории.

<sup>4</sup> Относительно *каларов*, к сожалению, подробной информации нет. Известно, что ареал их расселения — р. Мундыбаш в Кемеровской области [Потапов 1936: 18; Кимеев, 1989: 65]. Л.П. Потапов на основании полевых материалов Г.Ф. Миллера предполагает, что калар — это обособившаяся часть сеока Чедибер [Потапов 1969: 86].

1. Сеок Кобый. Приметы, увиденные *во сне*: 1) священник, 2) пахота, 3) луна и солнце, 4) растущее дерево, 5) молитва, 6) чесать голову, 7) наряжаться, 8) варить конское мясо, 9) ворон, 10) копать землю, 11) делать гроб, 12) печка, 13) видеть себя слепым или близоруким, 14) бегать взапуски и опережать кого-нибудь, 15) видеть у себя новорожденного, 16) входить в новую юрту или дом, 17) видеть умершего живым, 18) видеть женщину с толстым носом, 19) видеть курицу, яйца и судью [Катанов 1894: 141].

2. Сеок Карга. Приметы, увиденные во сне: 1) свадьба или пир, 2) быть укушенной собакой, 3) икона, церковь, священник или шаман. Приметы, увиденные *на яву*: 1) видеть у змеи ноги или яд, 2) видеть, как змея проглатывает маленькую пташку, 3) видеть синие огоньки (блуждающие огни) [Там же: 141].

К сожалению, разобрать каждый из образов, приведенных здесь, невозможно из-за ограниченности объема работы. Думается, что эта информация поможет при анализе погребального обряда тюрков Алтая по другим направлениям. В рамках предлагаемой работы правильнее сосредоточить внимание на явно русско-православных сюжетах. Это священник, икона, церковь, моление Богу, печь и пахание земли. Прежде чем перейти к анализу, заметим, что большинство примет являются «скрытыми», т.е. увиденными во сне. Преобладание таких примет в значительной степени связано с идеей сна как непосредственного контакта с иномирьем. Эта идея универсальна для многих традиционных культур, в том числе тюркской и восточно-славянской. В культуре мрасских шорцев *сюне* (одна из возможных душ) может выйти из человека *во время сна* и бродить около жилища. «Поэтому запрещается резко будить человека во время сна, т.к. лишившись «*сюне*» не сможет возвратиться в тело человека. Некоторые люди могут видеть отделившийся «*сюне*» кого-либо из родственников. Так, Василий Топаков из поселка Кезек на охоте видел у балагана «*сюне*» своего дяди. Вскоре дядя, по сообщению В. Топакова, умер» [Кимеев 1981: 152]. В то же время проникновение христианских мотивов в «мир сна» говорит об осмысленности, символической и сакральной полноте, а также «включенности» каждого из новых образов в систему мировоззрения.

**Священник.** Интересно, что в случае с каргинцами он стоит в одном ряду с образами церкви, иконы и шамана. Из этого ряда вполне логична и понятна линия *церковь — священник — икона*. Пара *шаман — священник* требует отдельного комментария. Священник в современных тюркских языках Алтая называется «*абыс*» [Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка 2005: 5 (алтайцы); Ойротско-русский

словарь 2005: 11 (алтайцы); Курпешко-Таннагашева, Апонькин 1993: 13 (шорцы); Хакасско-русский историко-этнографический словарь 1999: 17 (хакасы)]. Однако в ранних русских исторических документах (Кунгурская летопись) этот термин встречается еще и в значении «шейтаньшик» (= кам, шаман) и мусульманский мулла [Демин 1997: 117]. В XIX в. это слово можно будет встретить в значении кама, причем, как указывает Г.Н. Потанин, Абыс — по одной из версий, имя кама, «который первый на земле начал камлать и был гораздо искуснее и могущественнее нынешних» [Потанин 1884: 261]. Т.е. можно говорить, что понятия *абыс* и шаман тождественны.

Миссионер В.И. Вербицкий в середине XIX в. указывал, что есть «у северных инородцев (алтайцев. — Д.А.) кам, называемый *набызом*» (курсив мой. — Д.А.) [Вербицкий 1893: 97]. Эта традиция в рамках шаманских представлений сохранялась на протяжении всего XIX в. В 1914 г. финский ученый К.Хильден у челканцев фиксировал именование кама как «*обыз*» (слово «кам», согласно его сведениям, у челканцев не употреблялось вообще<sup>1</sup>) [Хильден 2000: 79]. Таким образом, священник и шаман могли обозначаться одним термином — *абыс*. Однако такое утверждение требует некоторых разъяснений. Как было сказано выше, в современных тюркских языках Саяно-Алтая термин *абыс* имеет значение «священник». Но в некоторых языках, в том числе в киргизском, как очень близком к алтайским, слово *абышка* (ср. *абыс*) имеет значение «старик» [Киргизско-русский словарь 1985: 19], восходя, видимо, к древнетюркскому *аба* (*aba*)<sup>2</sup> в значении «прародитель», «предок» [Древнетюркский словарь 1969: 1; Clauson 1972: 5]. Такое значение, видимо, было исходным, определяя возрастную принадлежность (и внешнюю атрибутику) служителей культа как в православной, так и в шаманской традициях.

Вместе с тем мы можем говорить о более «тонких нитях». Связь между шаманом и священником видна и по их основной функции — выступать в роли *проводников между мирами*. Населением осознавалась роль священника и церкви во взаимоотношениях между Человеком и Богом. Именно представитель культа выступал медиатором между двумя мирами. История христианизации показывает, что само приобщение в лоно церкви характеризовалось следующими действиями священника: крещение, бракосочетание, проповедь и отпевание.

<sup>1</sup> Замечу, что в настоящее время у челканцев только слово «кам» имеет хождение.

<sup>2</sup> Я не рассматриваю значение этого термина как «медведь», известное, в частности, в хакасском языке, поскольку этот ряд значений напрямую связан с архаическим мировоззрением, является табуированной лексикой по отношению к медведю и как следствие не имеет прямого отношения к теме исследования.



Первое и последнее обстоятельства однозначно формировали у человека представления о медиативной роли священника, равно как и шамана.

**Церковь.** По всей видимости, соотнесение этого образа со скорым наступлением смерти связано в первую очередь с пониманием церкви как местом, где совершаются основные православные таинства. Другой причиной можно считать русскую традицию хоронить покойного на погосте (кладбище) рядом с храмом. Церковь во всех улусах Горной Шории и Северного Алтая «довлела» над окружающим пространством и создавала зримый образ христианства. Такая визуализация образа нашла свое отражение и в мифологическом пространстве культуры горнотаяжных охотников и собирателей.

**Икона.** Здесь у нас есть некоторые догадки. Во-первых, важны собственно иконописные образы. Помимо Николы Угодника (как наиболее распространенного), Богоматери и собственно Иисуса Христа известны несколько вариантов изображения распятия Иисуса. При этом данный образ имеет важнейшее значение в православной (шире — христианской) космологии. Миссионеры не могли не разъяснять символику распятия, а, учитывая его важность, можно предположить, что к этому образу они должны были обращаться довольно часто, что, как следствие, привело к формированию определенной взаимосвязи между изображением распятия Христа, крестом и представлением о смерти. Наиболее полным и красочным выражением этого становилась именно икона, которая в силу множества художественных приемов передавала эмоциональное наполнение православных представлений о загробном мире.

Во-вторых, следует обратить внимание на местоположение покойного во время отпевания в храме. Как известно, в христианской традиции покойного поставляли в середине храма, напротив Царских врат, хотя на практике же обычно — в левой средней части храма, там, где совершается заупокойное поминовение. Левая средняя часть храма носит название *канун* и представляет собой небольшой четырехугольный столик с изображением Распятия и ячейками для поставления свечей об упокоении. Таким образом, довольно очевидна связь между погребальным обрядом и Образом Распятия в рамках православной культуры. Видимо, эти два обстоятельства и нашли свое проявление в корпусе примет о наступлении смерти.

Дополнить собственные соображения на этот счет можно крайне важным и интересным замечанием Л.Р. Павлинской. Она считает, что наличие глаз у иконописных образов создавало очевидную связь с иным миром у смотрящего на него шорца или алтайца, поскольку изображе-

ния глаз присутствуют только в ритуальной скульптуре тюркских народов Сибири, в отличие от игрушек, где глаза отсутствуют [устное сообщение, 2007 г.].

**Моление Богу.** Это одна из тех примет, которая со всей очевидностью показывает мысленно понимаемую опасность контакта Человека с Сакральным. Особенно важно при рассмотрении данной приметы в контексте христианских заимствований, что обращение к «Русскому Богу» являлось, по всей видимости, вполне серьезной частью сакрального опыта в рамках традиционной культуры шорцев и северных алтайцев. Причем такая практика сохраняется и до сих пор. Мне неоднократно в ходе экспедиций в Горную Шорию и на Северный Алтай встречались очень религиозные (в православном смысле) шорцы и челканцы. Такого рода «новые» переживания в отношении в общем-то чужой религии, видимо, и сформировали связь между молением и смертью.

**Печь.** Последняя примета — *видеть печку*. Очаг в юрте и печь в доме как в славянской, так и в тюркской традиции — это своего рода сакральный центр жилища как модели Вселенной. При этом в корпусе примет речь идет именно о печи, что, несомненно, является продолжением и развитием (под влиянием русских) идеи о сакральной значимости очага в юрте. Для того чтобы объяснить этот феномен, нам потребуется обратиться к некоторым аспектам символики огня и его роли в контексте представлений о смерти. Здесь важен вопрос: «*Откуда приходит смерть?*». Один из вариантов ответа есть на страницах книги А. Куликова «По Горной Шории»: «Дома чем-то прогневали злого духа Адазы<sup>1</sup>, и он навестил юрту Тыгычака. Смерть бесшумно перешла *через очаг юрты*» (курсив мой. — Д.А.) [Куликов 1938: 39]. Это обстоятельство согласуется с другими данными: «Согласно мифам, подземная сфера имеет вход с земли, где-то на западе, а по представлению шаманов в нее можно попасть во время камлания *через очаг жилища*» (курсив мой. — Д.А.) [Потапов 1983: 101]. Наблюдая камлание челканской шаманки, я также замечал, что она начинала свое камлание *от печи*, обращаясь к *узут*'ам [Арзютов ПМА 2005].

Итак, семантическое ядро пространства — очаг юрты — точка для проникновения смерти в мир живых. Это коммуникативная ось двух миров: мира видимого и мира невидимого, в данном случае мира живых и мира мертвых. В настоящее время у шорцев выгон *узут*'а после смерти человека связывается с тремя предельно значимыми (открытыми) местами пространства жилища: печь как более поздний вариант очага,

<sup>1</sup> У северных алтайцев *алдачи* — «ангел смерти».

дверь и окно (ср. с приметой о наступлении смерти: вход в новый дом): «После возвращения с кладбища, он (шаман. — Д.А.) «вычищал» от *сюне* избу, где лежал умерший: трижды зажигал лучину и выбрасывал ее раз в печь, раз через дверь, раз в окно, которое было тогда выставлено»<sup>1</sup> [устное сообщение В.М. Кимеева, январь 2006 г.].

Вот и другие примеры: «Упало как-то вечером горящее полено между домом Типуновых и Кусургашевых, и сразу в доме два покойника» [АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 846. Л. 28]. «В пустом доме если видно горящие огоньки через окно, то значит жди покойника у соседей» [АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 846. Л. 30]. Заметим, что в восточно-славянской традиции также есть приметы, связывающие затухание огня в очаге с ближайшей смертью [Носова 1999: 154]. Здесь, как и в тюркской традиции, чрезвычайно высока символическая значимость огня. Огонь для алтайцев является непременным атрибутом ритуальных действий, направленных на выгон *узют*'а, как после погребального обряда, так и во время болезни, когда удавалось диагностировать, что ее причиной стало вселение *узют*'а [Дыренкова 1927: 70]. Огонь как бы уничтожает прошлое, освобождая путь для души умершего в иной мир. Таким образом, столь древнее представление, как культ огня, в условиях христианских трансформаций, не затронув своего внутреннего содержания, изменило лишь проявление, поставив на первое место не очаг юрты, а печь в избе.

Со значительной долей уверенности можно отнести к народно-православным и кобыйскую примету — *пахать пашню*. Но здесь есть некоторые сложности. Во-первых, земледелие (мотыжное) было известно описываемому населению еще до появления русскоязычного населения<sup>2</sup>. Во-вторых, не исключено искажение информации Н.Ф. Катановым, поскольку примета могла говорить именно о мотыжном земледелии, а не о пашенном. Но вместе с тем, отгалкиваясь от той информации, которую предлагает указанный автор, можно заключить, что этот образ привнесен именно из православной культуры и связан с распространением пашенного земледелия.

Затронем символическое содержание этого образа. В силу того что в восточно-славянской среде, культура которой основана на земледельческих традициях, ингумационные формы погребения оказывались наиболее распространенными и единственными одобряемыми Церковью, вполне очевидно, что отношение к земле было особо почитаемо и сакрализовано. У русских Сибири эта форма наиболее ярко была рас-

<sup>1</sup> Речь идет о шорском поселке За-Мрасс, события 1976 г.

<sup>2</sup> Правда, некоторые алтайские исследователи отыскивают свидетельства бытования *пашенного* земледелия в алтайской культуре до появления здесь русских [Торушев 2006].

крыта в образе Николая Угодника, одна из основных ипостасей которого выражалась именно через покровительство земледелия. А частичный переход к пашенному земледелию шорцев и северных алтайцев (особенно кумандинцев) позволил и в их среде также «раскрыться» образу этого христианского святого. Такая ситуация во многом предопределила и изменение отношения в аборигенной среде к земле, давая возможность христианской коннотации образа пахания земли, где это действие имеет устойчивую связь с погребальным ритуалом.

Итак, мы рассмотрели некоторые приметы о наступлении смерти, которые показывают характер и особенности вхождения православных новаций в культуру шорского (в данном случае = сагайского/хакасского) населения. Очевидно, в большинстве случаев перед нами развитые прежние представления о смерти. Шаман, увиденный во сне, явно предшествовал образу священника, очаг в юрте — печи в доме и т.д. Однако вместе с этими приметами есть и те, которые стали своего рода новшествами в культуре: церковь и икона. Неся в себя глубокую христианскую символику, они столь успешно вошли в традиционное сознание тюркского сообщества, что фактически стали его органической частью.

**2. Признаки смерти.** Смерть — грань между миром живых и мертвых. Понимание смерти человека происходит в первую очередь по «видимым» причинам: прекращение дыхания, остановка сердца и т.д.<sup>1</sup> В них смерть «видится» на более близком расстоянии и указывает на проявления жизненности, которые основаны и реализованы через «видимый» настоящий мир. Приведу несколько примеров. У шорцев: «Что человек умер, узнают по тому, что он не дышит, лицо переменялось, глаза остановились» (курсив мой. — Д.А.) [АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 214. Л. 6]. «Когда человек умирает, его покидает душа кут. Умер человек или нет, узнают, поднося ладошку ко рту его» (курсив мой. — Д.А.) [АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 847. Л. 46 (информант: Шельтреков Н.Г., с. Бугзас, 1881/82 г.р.)]. В других источниках о шорцах (могут быть отнесены и к сагайцам) рода Кобый для проверки остановки дыхания упоминается зеркало и свеча: «Проверяют отсутствие дыхания зеркалом или свечкой. <...> Человек дышит не дышит — зеркалом определяют» [АМАЭ ОмГУ Ф. 1. Полевая опись 1. Л. 31]<sup>2</sup>. Таким образом, проявлением смерти становятся прекращение дыхания (низкая температура тела), остановка движения глаз и мышечных сокращений.

<sup>1</sup> В традиционных культурах эти «маркеры смерти» зачастую предстают как категории души.

<sup>2</sup> Видимо, имеется в виду запотевание от дыхания на стекле.

Естественно, что и в русской традиции признаки смерти были такими же. Здесь также основное внимание сосредоточивалось на дыхании как основном выражении жизненности. «Чаще всего выход души из тела происходит вместе с последним дыханием умирающего: *душа* — это дыхание, облачко пара, которое поднимается вверх и там соединяется с белыми облаками» (курсив мой. — Д.А.) [Носова 1999: 101]. У русских Алтая «к носу подносили куриное перышко, чтобы убедиться, что человек умер» [Мотузная 2004: 288]. В этой связи понятно, что объективные, видимые причины наступления смерти несут примерно одинаковое мифологическое понимание как в традиционной тюркской, так и в русской культурах.

**3. Причин наступления смерти** в алтайской культуре довольно много. Все они являются традиционными и связаны в первую очередь с контактом живого человека с миром мертвых и/или нижним (подземным) миром. Одной из причин наступления смерти шорцы видят во встрече человека (и приветствии им) с душой умершего, которая ходит вместе с *айна*<sup>1</sup>: «Душа<sup>2</sup> умершего человека вместе с *айна*, съевшим ее, ходит. Когда они во время своего хождения живому человеку повстречаются, они с ним здороваются. Когда они так поздороваются, *айна* и душа умершего человека живого человека хворать заставляют. От какой болезни умер человек, душа которого напала на живого, от той же болезни и умрет (этот) человек» [Дыренкова 1940: 331 (род Карга, р. Анзас, ул. Карчит); то же: АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 214. Л. 5]. У современных челканцев «причиной смерти человека в *сыгытах*<sup>3</sup> называется появление посланника от злого духа *айна* (*айнадаң элги*) или *кёрмёса* (*кёрмөстөн элчи*)» [Функ 2002: 248, 258 (прил. № 1)]. При этом следует оговориться, что это духи-помощники Эрлика как хозяина подземного мира. И такие духи известны в каждом шорском или челканском роде, их много, и их наименование различно [Хлопина 1978: 70, 75].

Также у шорцев «общей причиной смерти считается жадность хозяина загробного мира — *Кайракана*, который с помощью своих духов-помощников или слуг «*кайракаын айналачи*» или «*айна*» уносит зародыш человека «*кут*» к себе в потусторонний мир. При этом говорят: «*Ана кут чибисте*» — это значит «*айна съел кут*»» [Кимеев 1981: 152].

Уязвимым считается и человеческий голос. Если духам удастся им овладеть, то они сумеют овладеть и душой человека, что, как следс-

<sup>1</sup> Шорское, хакасское; у челканцев — *аза*, что означает 'обжора'. В словаре В.И. Вербицкого указано значение этих слов как «злой дух, дьявол, демон» [Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка 2005: 10].

<sup>2</sup> На языке оригинала (шорском) использован термин *sürünezi* [Дыренкова 1940: 330].

<sup>3</sup> *Сыгыт* — плач-причть у тюркских народов Южной Сибири.

твие, влечет его неминуемую смерть [Дыренкова 1940: 390]. Голос и дыхание оказались очень близки, и эта связь нашла свое отражение и в эпических текстах, где смерть героя может связываться с прекращением дыхания, а именно попаданием крови в дыхательное горло [Отчет о командировке студента Восточного факультета Сергея Ефимовича Малова 1909: 46 (мифологический текст «Ханский хребет / Кан-зын», записан в 1908 г. в с. Шорлар)]. В данном случае видимые причины наступления смерти получают и глубокое мифологическое наполнение.

Знание причин смерти приводит носителей культуры к более осмысленному пониманию самого «феномена смерти». У шорцев она воспринимается как вызванная не только факторами, обычными в «цивилизованном» обществе: болезнь, старость и т.д. Так, в одной из экспедиций в пос. Усть-Анзас мы вместе с В.М. Кимеевым в 2004 г. услышали необычную трактовку. Трагическая смерть оборвала жизнь одного из молодых людей, который родился и вырос в этом поселке. Официально причиной смерти было самоубийство, однако для отца<sup>1</sup> смерть сына виделась по-иному. Он рассказал нам, что еще весной во сне разговаривал с духами горы Айган, которая считается священной для жителей этого шорского улуса. Они рассказали ему о грядущих смертях. Отец погибшего юноши убежден, что именно духи горы забрали к себе его сына [Арзютов ПМА 2004: М.Н. Кискоров].

И это не единственный случай, когда смерть связывается с уводом души духами — хозяевами местности. В шорской мифологии душу забирает хозяин горы: «Хозяин душу человека уносит внутрь горы и запирает, (тогда) тот человек [так], сойдя с ума, умрет» [Дыренкова 1940: 254 (род Таяш, улус Чилису-Анзас)]. Гора, безусловно, имеет ключевое значение в мифоэпической традиции. Более того, в мифологии шорцев гора (а как следствие вертикаль) оказывается более значимой частью сакрального пространства, чем река (горизонталь). Так, «хозяин воды, неся человеческую душу под водою, у подножья горы (ее) запирает» [Там же: 273 (род Таяш, улус Чилису-Анзас)].

Таким образом, причинами смерти могут быть в реальной жизни — прекращение жизнедеятельности, а в мире инобытийном — непосредственный контакт с представителями нижнего (подземного) мира, посредниками которых могут выступать духи-хозяева местности и посланники Эрлика. Опорной точкой такого взаимодействия является центр

---

<sup>1</sup> Известно, что в молодости отец погибшего парня болел «шаманской болезнью». Жители поселка рассказывали о том, что он мог бегать зимой, в мороз, голыми ногами по снегу и при этом с ним ничего не случилось.

жилого пространства — очаг, через который приходит смерть и уходит душа в иной мир. Через очаг же происходит и приход *кут*'а ребенка у многих тюрко-монгольских народов [Галданова 1980: 95–96], тем самым создавая «круг бытия»<sup>1</sup>. Более того, в шорской культуре есть даже сравнение ребенка с «головешкой», т.е. негорящим фрагментом дерева [АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 846. Л. 27]. Эта традиция оказалось схожей с восточно-славянской народной традицией почитания огня и, как следствие, очага. Во многом эти сюжеты универсальны, именно поэтому они устойчиво «живут» в мире культур, что позволяет их фиксировать и в современных условиях.

### Полевые материалы автора

Арзютов ПМА 2004 Кемеровская область, Таштагольский район, 2003, 2004 г. (шорцы). Информант: *Кискоров Михаил Никитович*, 1956 г.р., шорец, пос. Усть-Анзас.  
Арзютов ПМА 2005 РА, Турачакский район, 2005 г. (челканцы).

### Архивные материалы

АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 214. Дыренкова Н.П. Из шорских верований, связанных со смертью и погребением. Рукопись. Автограф. 1928–1938 гг. 60 л.  
АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 846 Отчеты экспедиции в Горную Шорию. Рук. экспедиции В.М. Кимеев. 1979–1983 гг.  
АМАЭЭС КемГУ. НФ. Ед. хр. 847 Отчет этнографической разведки Н.В. Носоревой. 1980–1981 гг.  
АМАЭ ОмГУ Ф.1. Полевая опись 1. Материалы А.Г. Селезнева. 2000 г. (информант: Шулбаева Варвара Ивановна, 1913 г.р., хакаска, сеок Кобый).

### Библиография

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.  
Галданова Г.Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // СЭ. 1980. № 3. С. 94–100.  
Демин М.А. Сведения о религиозных верованиях народов Сибири в русских литературно-исторических сочинениях XVII века // ЭО. 1997. № 5. С. 114–120.  
Древнетюркский словарь. Л., 1969.  
Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ. Т. VI. Л., 1927. С. 63–78.  
Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.  
Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. 1894. Т. XII, вып. 2. С. 109–142.

<sup>1</sup> Здесь можно вспомнить слова этнографа А.М. Сагалаева: «Жизнь осознается как последовательная смена человеком очевидного ряда социальных ролей: младенец, ребенок, юноша, взрослый, старик. Первая и последняя позиции в мировоззрении сближаются как наиболее близкие к «входу» и «выходу». Действительно, если мировоззрение стремится «замкнуть» круг земного бытия, то ребенок и старик оказываются пугающе близки: их разделяет только смерть» [Сагалаев 1991: 99].

Кимеев В.М. Традиционные черты погребального обряда шорцев бассейна реки Мрасс // Молодые ученые и специалисты Кузбасса в 10 пятилетке. Кемерово, 1981. С. 150–156.

Кимеев В.М. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989.

Киргизско-русский словарь / Сост. К.К. Юдахин. Кн. 1 «А-К». Фрунзе, 1985.

Куликов А.П. По Горной Шории. Новосибирск, 1938.

Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово, 1993.

Мотузная В.И. Похоронная обрядность населения Солонешенского района. // Солонешенский район. Очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 288–291.

Носова Г.А. Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). Изд. 2-ое, доп. М., 1999.

Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А.Баскаков, Т.М. Тошакова. Изд. 2-е. Горно-Алтайск, 2005.

Отчет о командировке студента Восточного факультета Сергея Ефимовича Малова // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом отношениях. 1909. № 9. С. 35–46.

Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936.

Потапов Л.П. Этнический состав сагайцев // СЭ. 1947. № 3. С. 103–127.

Потапов Л.П. Шорцы // Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л., 1956. С. 492–529.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., 1969.

Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 96–110.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип / Отв. ред. А.И. Соловьев. Новосибирск, 1991.

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В. Вербицкий. Изд. 2-е. Горно-Алтайск, 2005.

Торушев Э.Г. Традиционное земледелие у алтайцев (конец XIX — первая треть XX в.): Автореф. дис. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2006.

Функ Д.А. Причеть (*сыгыт*) у бачатских телеутов // Расы и народы. Вып. 28. / Отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: Наука, 2002. С. 243–269.

Хакасско-русский историко-этнографический словарь / Сост. В.Я. Бутанаев; Отв. ред. Б.И. Татаринцев. Абакан, 1999.

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000. С. 74–113.

Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–89.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.



**«НЕТ ЖЕЛЕЗА, КОТОРОЕ НЕ СЛОМАЕТСЯ,  
НЕТ ЖИВОГО СУЩЕСТВА, КОТОРОЕ НЕ УМРЕТ»  
(представление о смерти в контексте картины мира алтайцев)**

*Работа проведена при финансовой поддержке  
международного проекта РФФИ–МФ–№ 05–06–80853а*

В качестве названия статьи взята поговорка, бытующая у алтайцев: «*Сынбас темир јок, ѓлбѓс тынду јок*» (*Нет железа, которое не сломается, нет живого существа, которое не умрет*). В ней емко отражено представление о временности всего земного и вечности потустороннего мира, основанного на противопоставлении и единстве жизни и смерти, вещи и знака, профанного и сакрального.

Под «*тынду*» подразумевается и человек, и окружающий его растительный и животный мир. Это понятие образованно от слова «*тын*», что означает «дыхание». В словаре В.И. Вербицкого термин «*тын*» переводится как «душа в живом человеке, свойственная и животным», а «*тынду*» — как «живое существо» [Вербицкий 1884: 392–393]. В словаре Н.А. Баскакова уточнено: «*тын*» — «способность жизни (дыхания, роста)», «*тынду*» — «все живущее, животный мир» [Баскаков 1947: 164]. Нами «*тынду*» в контексте поговорки переведено как «живое существо».

Для человека традиционной культуры весь окружающий мир подразделяется на две части: «мир вещей» и «мир знаков» [Элиаде 1994]. Материальные предметы, являющиеся неодушевленными, по своим обыденным и утилитарным характеристикам принадлежат профанному миру, а по символическому смыслу — сакральному. Любая вещь, пока нова и свежа, крепка, но наступает момент, когда она ветшает, изнашивается, ломается. Выражая мысль о бренности вещного мира, народ сложил устойчивые выражения о том, что нет на свете неломящегося железа (*сынбас темир*) или одежды, которая не рвется (*јыртылбас кийим*). Некоторые экземпляры перестают быть обыденными и приобретают жизненную силу, т.е. становятся «тынду». Так, в словаре В.И. Вербицкого есть упоминание о вещах, обладающих сакральной силой — «*Тынду болот острый булат*», «*Тынду тана перламутр*» [Вербицкий 1884: 393].

Живущее, а значит дышащее, это люди, животные и растения. По этому поводу А.В. Анохин поясняет: «Жизненная способность тела, проявляющаяся в одушевленности, дыхании, росте, определяется термином: тын. Эта способность, свойственная не только человеку и жи-

вотным, но и всему органическому миру» [Анохин 1924: 19]. Если некоторые экземпляры растений характеризуются как *тынду*, то это означает их новое состояние жизни, так «*Тынду агаи* свежее растущее дерево», «*Тынду өлөн* свежая трава» [Вербицкий 1884: 393]. Л.П. Потапов отметил расширенные значения слова «*тын*»: «Животные и растения у алтайцев считались живыми — *тынду*, т.е. обладающими тын. Растущая трава была тынду до тех пор, пока ее не вырвали или не скашивали. Отсюда видно, что слово *тын* у современных алтайцев имеет более широкое значение, чем название дыхания» [Потапов 1991: 32]. Жизнь каждого *тынду* не вечная и имеет конец, при этом если одни умирают, то появляются другие: так, вместо скошенной травы или срубленного дерева вырастает свежая трава и молодое дерево, в чем состоит одна из сторон вечного чередования жизни и смерти.

Говоря о смерти (*өлүм*), следует отметить различную степень ее значимости для разной категории тынду. В представлении алтайцев смерть как состояние характерно лишь человеку и животным, но не растениям, хотя они тоже тынду. Одним словом, о кончине животного можно сказать «сдохло», о погибшем растении — «засохло», а о смерти человеку следует говорить образно, используя эвфемизмы, о чем будет сказано ниже. Вероятно, это противопоставление можно объяснить тем, что в отличие от растений, которые дышат, растут, питаются водой и разными веществами из почвы, животные способны передвигаться и добывать себе пропитание, а человек отличается от окружающего мира своим разумом, способностью мыслить и творить.

В традиционном сознании алтайцев мир представляется строго упорядоченным и иерархичным. Обычно мир принято делить горизонтального на «мир природы» и «мир людей», и вертикального — на три мира по принципу «верхний — нижний». Земной мир, в котором живут люди, противопоставлен верхнему — небесному миру и нижнему — подземному [Анохин 1924: 1–18; Потапов, 1982: 538–540; Сагалаев и др. 1988]. Изучение семантики миров в этнической культуре алтайцев позволило прийти к выводу о том, что при всей троичности модели мира все три «слоя» одновременно не «работают». Относительно живых или умерших действует определенная пара миров: в честь живых — символы земного и небесного мира, а в память умерших активизируется символы земного и подземного мира. Так, судьба (*салым*) человека в ведении следующих пар миров: рождение и жизнь «небесного — земного», а смерть — «земного — потустороннего» [Тадина 2004: 84–88].

В центре целостной картины мира стоит человек (*кижи*). Он является частью мира и его производным. Рождение, интеллектуальные

способности и род занятий, создание семьи, кончина и прочие события жизни для каждого человека предопределены свыше. О необратимости судьбы и наступления смерти сказано в пословице: «Салым келзе — сакытпас, конок келзе — кондурбас» (Судьба, когда придет, ждать не станет, час последний, наступив, не даст переночевать в последний раз). Из этого следует, что судьба есть категория антропологическая (или человекообразная) [Тюхтенева 1998: 81]. Таким образом, с временностью «этого мира», отпущенного человеку, соотносится вечность «иного мира», включающего небесный и подземный миры.

Если о рождении человека принято говорить «чыккан», что означает «вышел (из иного мира)», то о его кончине — «божогон», что дословно означает «кончился», в смысле «скончался». Вообще весть о смерти человека сообщают иносказательно, вкладывая в это смысл возвращения в «вечный мир» (*мөн-кү жер*), «иной мир» (*ол жер*), «мир предков» (*ада-дбкөлөрдүн жери*). Так, об умершем человеке говорят «туска барган», что означает «ушел за солью», «тыныжы соогон» — «его дыхание стало холодным». По этому поводу в словаре В.И. Вербицкого приведено: «амырап калган» — успокоился, помер [Вербицкий 1884: 22]. Известны другие эфемизмы: «јана берген» (возвратился домой), «бистен јүре берген» (ушел от нас), «ол јерге барган» (отправился в иной мир), «каранын јерине барган» (отправился в место темноты), «атана берген» (уехал) [Яимова 1990: 38].

Жизнь (*јүрүм*) человека — это краткий срок, ограниченный временем и пространством, испытание для перехода в иную жизнь. Собранные полевые материалы позволяют выявить, в каком возрасте и в силу каких причин наступает смерть. Здесь категория «возраст» тесно связана с главным элементом структуры мира — категорией «время». Представление о времени связано с неизменным чередованием дня и ночи, лета и зимы, молодости и старости, жизни и смерти. В основе его лежит смена поколений: прошлое как время предков; настоящее, в котором живем мы; будущее, когда будут жить потомки.

Человек должен прожить «свой век», состоящий из шести возрастных циклов, каждый из которых включает 12 лет по «алтайскому» календарю [Каруновская 1929: 7]. После пройденных, т.е. прожитых 72 лет ( $12 \times 6 = 72$ ) считается, что отведенный век закончился. Следует обратить внимание, что он на целый цикл длиннее календарного века, включающего 60 лет (в современном календаре век — 100 лет). По традиционным представлениям алтайцев, жить чрезмерно долго считалось неприличным, дурным знаком («ыра»). Представления о «пережитом» веке отразились в выражении «годы детей берет, годы не родившихся

делит» (*балдардын жажсын алып жат, ошон келген улустын жажсын үлежип жат*) [Тадина, 2001: 255–265].

Информанты сообщили, что во времена их отцов и дедов смерть не была столь частым событием, как в наши дни. Тогда выживали самые крепкие из детей, жизнь была спокойной, люди болели редко. Исходя из того, что для мужчины и женщины предназначены разные роли в обществе, на жизненном пути каждого из них встречаются свои рискованные моменты, близкие к смерти. У женщины смерть может наступить во время родов (*кату оорунан*), поэтому говорят, что будущая мать как бы находится между двумя мирами — земным и потусторонним: «Ее одна нога в этом мире, а другая на том свете». Женщина может погибнуть и от рук мужчины (*эр кижиси соксо*), физически сильного по своей природе. Третья возможность наступления смерти связана с особенностью судьбы каждого (*бойынын салымнан*) — умереть, не прожив «человеческого века». Это обстоятельство характерно и для мужчины. Другая причина его смерти связана с каким-то роковым случаем (*жеткеринен*).

По собранным сведениям можно определить, в силу каких причин происходит «задержка» смерти. Существует представление о том, что каждый человек должен быть состоявшимся в своей жизни и пройти весь путь от рождения через брак к смерти. Мужчина должен создать семью и продолжить свой род (*журт төзбөр, угын улаптаар*). Женщина должна пройти обряд бракосочетания, символизирующий становление ее в статусе замужней. Ей делают прямой пробор, делящий голову на ровные половины, и заплетают две косы как знак женской доли, после чего приобщают к родовому огню мужа. Об этом в народе говорят так: «*Баш жарып койгон ло отко түжүрүп койгон*» (*Сделан на голове пробор, и (она) приобщена к огню*). В противном случае, если социальное предназначение было не выполнено, то человек в преклонном возрасте обречался на мучения в ожидании смерти.

В традиционном мировоззрении алтайцев существует понятие о приходе «легкой» и «тяжелой» смерти. Считается, что каждому суждена своя смерть, которая дается свыше по заслугам. Тот, кто прожил «правильную» жизнь, умирает легко, внезапно. Тот, кто накопил грехи (убил человека, разрушил семью, истреблял животных и пр.), расплачивается мучительной смертью. Об этом в народе сложена следующая поговорка: «*Жакшыда жүрүм жок, жаманда өлүм жок*» (*У хорошего (человека) жизни нет, у плохого смерти нет*). В силу того, что жизнь и смерть человека предопределены свыше, самоубийство считается недопустимым. Это один из главных грехов, поэтому человек должен пройти свой путь от начала до конца и принять смерть по заслугам. Считается, что мучения

умирающего выступают испытанием для его близких и окружающих. Бытует убеждение о том, что ухаживающему за тяжело больным снимаются все его грехи.

А.В. Анохин писал, что «по воззрениям алтайцев, человек состоит из тела и души. <...> Тело человека они называют: кижинин\* эди, сөгү и канны — мясо, кости и кровью. <...> Понятие души, в собственном смысле слова, выражается термином сүне» [Анохин 1924: 19]. Л.П. Потапов заменяет термин «душа» понятием «двойник», объясняя это наличием древней традиции дуалистического мировоззрения алтайцев [Потапов 1991: 27–28]. Этот двойник растет и взрослеет вместе с человеком и неразрывно связан с его телом, которое покидает лишь после его смерти. Во время сна бродит по разным местам и возвращается при пробуждении человека. По данным моих полевых материалов, в народе говорят о сне как о подобии смерти, как об одной из ее сторон (*уйку длүмнын\* келтейи*).

Л.П. Потапов неоднократно слышал от телеутов и шорцев, что «двойник использует для выхода и входа носовые отверстия» во время сна [Потапов 1991: 30]. Я вспомнила о том, как летом 1993 г. записала от самого старшего информанта Алгычы Тышкыновной Борбуевой (1891 г. р.) такую историю: «Как-то во время привала один из путников заснул, а его друзья решили проверить, правда ли, что душа выходит через ноздри спящего, и положили соломинку под его нос. Когда тот проснулся, друзья спросили его, как ему спалось. Друг ответил, что снилось ему бревно, которое преграждало дорогу, а он не мог его перешагнуть». Этот рассказ свидетельствует о том, что мнение о выходе души человека через его нос свойственно и алтайцам.

В народе бытует представление о месте обитания души в макушке (*төбө*). Объясняется это тем, что человек рождается макушкой вперед, которая на протяжении всей его жизни направлена к небу. По народному поверью, ее следует прикрывать, особенно в траурные дни, иначе душа будет отнята и наступит смерть. Информанты сообщили о том, что во времена их дедов на похороны не допускались молодежь, беременные и младенцы, у которых душа считалась уязвимой. Эти сведения подтверждаются опубликованными данными: «В аил, где находился покойник, строго запрещалось заносить детей, не умеющих говорить» [Шатинова 1981: 96]; «опасались как бы умерший не забрал с собой “душу” беззащитного ребенка» [Потапов 1991: 30].

Полевой материал позволяет выявить, в каких случаях душа покидает человека и к чему это приводит. Как сообщили мои информанты, душа покидает человека (*сүнези жүйүн жат*) в том случае, если он неиз-

лечимо болен, тоскует по умершему или проклят кем-либо. Ушедшую душу мог увидеть ясновидец: «Сўне представляется взору кōспōкчы на дальнем расстоянии в виде фигуры настоящего человека со всеми особенностями его физического облика и одяения» [Анохин 1924: 19]. Такое видение считается предвестником смерти человека «без души», вернуть которую под силу лишь шаману (*каам* — алт.).

О приближающейся смерти судят по участвовавшим снам, в которых приснившиеся умершие родственники зовут с собой. Эти посланники потустороннего мира, называемые «алдачы», забирают душу человека, встречают ее после смерти и сопровождают в «тот мир». А.В. Анохин отметил, что в представлении алтайцев смерть наступает по двум причинам: «Смерть, причиненная алчностью Эрлика (правителя подземного мира. — *Н.Т.*), считается неестественной и преждевременной; от нее есть возможность избавиться приношением жертв Эрлику (посредством каама. — *Н.Т.*). Вторая смерть считается предопределенной судом (Эрлика и Ёлгена как правителя верхнего мира. — *Н.Т.*), и избавиться от нее нет никакой возможности» [Там же: 20].

Смерть наступает после прекращения дыхания «тын»: «В момент смерти сўне отделяется от тела человека и принимает вид прозрачного пара — сўнезинин\* ўзўдў» [Там же: 20]. А.Т. Борбуева (1891 г.р.) рассказывала мне о том, что сразу же после смерти человека его сўне посещает те места, в которых он был при жизни, и тех людей, которых умерший вспоминал в последние минуты своей жизни. О возможности этого поведала моя знакомая Надежда (47 лет), которую 15 лет назад посетила сўне умершей невестки ее мужа. Рано утром, еще не открыв глаза, она вдруг почувствовала (или увидела, но не глазами), как через закрытую форточку появилось нечто в виде облачка, размером с кулак. Резко приблизившись, оно спросило: «Ты не чувствуешь, что она умерла?» и сообщило время смерти. Встав, Надежда забыла об этом «визите» и, лишь услышав о кончине невестки, вспомнила об утреннем известии. Надежду удивило, что сообщение прозвучало от третьего лица и на русском языке; вероятно, как она объясняет, оттого что привыкла думать по-русски. Она поняла, что визит — сўне это беспокойство умершей об оставленных ею двух малолетних детях.

А.Т. Борбуева (1891 г.р.) говорила, что в течение сорока дней сўне умершего в виде маленькой птички летает по земле и осознает, что в образе человека она уже умерла. При этом плачет и говорит: «Если раньше подо мной трава сгибалась, то теперь сяду на тростинку, а она лишь колышется». Все, что принадлежит потустороннему миру, является невидимым (*кей-кебизи, кōзине кōрўнбес*). Считается, что сорок дней душа

умершего находится рядом, поэтому резко ограничиваются контакты с другими людьми: «Не вносят в жилище вещей, взятых от других, и не дают таковых из своей юрты. Кроме того, в этот период считается предосудительным просить чего-либо у хозяина аила, где был покойник» [Там же: 20]. В этот период следовало соблюдать все предписанные запреты. Господствовала идея о том, что человек должен максимально отказаться от того, что ассоциируется с понятием «культура», и максимально приблизиться к «естественному», «природному» состоянию [Тадина 1994: 132–136].

По истечении сорока дней душа навсегда уходит в «мир мертвых», который представляется миром наоборот, поэтому на похоронах и на поминках распространены действия, противоположные обычным. В память ушедшего принято подносить угощение собравшимся против хода солнца (*күн тескери*) и наливать, наклоня от себя к тыльной стороне ладони (*колынын сыртыла*). Подношение умершим «*тöгү*» совершают вечером в день похорон и во время поминок, причем при красном закате (*кызыл эн-ир*) и непременно в сторону запада (*күн бадыш*), где, по представлению народа, находится потусторонний мир. Правилу «нечета» принято следовать в количестве инвентаря погребенного, участников ритуала, действий и подношений, творимых для «мира умерших».

Смерть воспринимается как граница между земным и потусторонним мирами. После смерти человек перестает быть прежним и становится «*үзүт*», что значит «злая сила», «покойник» [Потапов 1991: 31]. Его влияние на людей и присутствие среди них опасно. О нем не следует тосковать и звать его, называя по имени, а также не принято нарекать ребенка в честь умерших, даже близких родственников. Считается, что в своем мире они живут по подобию земной жизни, соединяясь с первой женой / первым мужем. Если снится, что умерший нуждается в какой-либо вещи, то ее следует сжечь, передавая посредством огня подношения потустороннему миру [Тадина 2006: 112–121].

В народе сохраняется устойчивое убеждение в том, что душа — сүне вечная, т.е. «*мөн-кү*». Тело человека — это оболочка души, и оно брэнно, потому что сгнивает, и не случайно, из рассказа Надежды, сүне говорит об умершем теле в третьем лице. До сих пор среди алтайцев соблюдается запрет показа в сторону кладбища, которое также принято называть «*мөн-кү*», посещения могил и тем более ухода за ними. Если рядом живущие русские видят в этом забвение предков, то алтайцы говорят, что «человека нужно любить при жизни, а не после его смерти». В течение прошлого века в погребальном обряде алтайцев появились изменения. Например, алтайцы города и смешанных русско-алтайских

сел стали проводить родительский день, называемый «*өлгөндөрдын байрамы*» (праздник мертвых) [Клешев 2005: 117–119].

В целом представление о смерти у алтайцев традиционно в своей основе, несмотря на длительный процесс христианизации и трансформации в иноэтнической среде. По-прежнему в повседневной жизни актуально соблюдение языка символов и знаков: так, важные дела следует начинать в новолуние, придерживаться во всем четного числа, восточной стороны, светлых тонов и пр. На фоне представления о смерти вырисовывается значимость брака, многодетности семьи в судьбе родителей, продолжения рода для потомков, соблюдение правильного образа жизни на земле перед вечным потусторонним миром, в котором будет обитать душа человека.

### Библиография

- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Каруновская Л.Э. «Календарь» 12-летнего цикла у алтайцев и телеут // Доклады АН СССР. 1929. Сер. 8. № 1. С. 7.
- Клешев В.А. Традиционная похоронная обрядность алтайцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 117–119.
- Ойротско-русский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова. 2-е изд. Горно-Алтайск, 2005.
- Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 538–540.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М. Октябрьская И.В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Тадина Н.А. Регламентация поведения во время траура в традиционно-бытовой обрядности алтайцев // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. — Горно-Алтайск, 1994. С. 132–136.
- Тадина Н.А. О возрастных степенях и связанных с ними терминах родства и нормах апелляции у алтайцев // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 2001. Вып. 7. С. 255–265.
- Тадина Н.А. Человек в модели мира как основы культуры общения алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы V Сибир. чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 84–88.
- Тадина Н.А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Вестник ТГУ. Бюллетень № 60: Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты). Томск, 2006. С. 112–121.
- Тюхтенева С.П. Традиционный календарь алтайцев в контексте понятий «Время» и «Судьба» // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая. Горно-Алтайск, 1998. С. 73–82.
- Шагинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 19881.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Яймова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990.



## ПУТЬ В ИНОЙ МИР В МИФОРИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Публикация подготовлена при поддержке  
гранта РФФИ № 05–06–80102

В мировоззрении и обрядовой практике монголоязычных народов переплетаются различные представления о мифоритуальном пути мертвых в иной мир. Отделенная от тела душа способна перемещаться вне тела, но окончательно покидает его по прошествии определенного времени — 49 дней. По завершении этого срока заканчивается и земное существование души, которая отправляется в мир предков. Благополучное же отправление души в мир предков может осуществиться при правильном захоронении тела. Но прежде тело умершего должно преодолеть последний земной путь до места погребения с соблюдением всех предписанных традицией правил. Обращение к сравнительному материалу раскрывает множество отличительных черт, присущих ритуалу перемещения тела умершего к месту захоронения в погребальной обрядности различных этнических групп монгольского мира.

Путь умершего к месту захоронения содержит несколько ключевых моментов. Это вынос тела, выбор животного, которое перевозит покойника, путь погребальной процессии, которая иногда вынуждена преодолевать различные преграды на пути к месту погребения, прибытие на место захоронения.

**Вынос.** Выносят покойника по-разному: у олетов, захчинов, торгов несколько человек поднимают решетки стенки юрты в том месте, где лежит покойник. Подставляют под нее *араг* (корзину для сбора кизяка) и через образовавшийся просвет удаляют труп. Выносят покойника и через проем между дверью и стенкой юрты. Иногда выносят покойника и через дверь, но затем совершают действия, направленные на нарушение целостности порога либо того, что имитирует порог (на порог могли положить палку, которую после выноса тела ломали). Порог в данном случае выступает как некий рубеж между миром живых и иным миром. Символическое его разрушение — подпиливание порога, ломание палки — делает невозможным возвращение души умершего. В некоторых случаях порог посыпали золой, скрывая, вероятно, тем самым черту, за которой находится жилище (напомним, что зола в представлениях монгольских кочевников считалась *үхсэн* — «мерт-

вой», именно на золу просил лама ступить душу только что умершего человека, чтобы убедить душу в смерти тела). У бурят повсеместно покойника принято из дома выносить головой вперед, чтобы душа умершего впоследствии не смогла вернуться: считали, что живой человек, выходя из жилища, прежде всего, ступает на землю ногой. Однако в Оке наоборот, покойника выносят ногами вперед [Галданова 1997: 40], обосновывая такой порядок иными объяснениями — первой вне жилища оказывается голова.

Примечательно, что во всех случаях при выносе и в дальнейшем стараются избежать соприкосновения покойного с землей. Подобное стремление особенно явно просматривается в ключевых обрядах жизненного цикла, сопутствующих свадьбе и похоронам. Монголы и буряты стараются не допустить соприкосновения с землей невесты и покойника, боясь осквернения от земли. Чтобы этого не случилось, используется белый войлок, шкура белого животного (барана, лошади). Так, невесте с момента отправления ее из дома родителей к дому жениха не дают ступить на землю. Из родительского дома ее выносят на руках и сажают на лошадь, а у дома жениха стелют белый войлок, на который ссаживают невесту. При похоронах шамана западные буряты, доставив покойника на место совершения обряда сожжения, снимают его и сажают на войлок, чтобы не сделать его нечистым от прикосновения к земле [Хангалов 1958: 387]. Аналогии этим представлениям и действиям отмечены и в обрядовом комплексе, связанном с дорогой (в монгольской традиции путника перед дорогой также усаживают на белый войлок.).

У разных групп монголоязычного мира особое значение придается выбору животного, которое не только доставляет покойника к месту захоронения, по-другому называемого «местом вечности», но и сопровождает покойного в ином мире. У бурят каждого человека после смерти должна сопровождать его лошадь: к месту похорон тело увозит погребальный конь *хойлго*. Как отмечает Г.Р. Галданова, в погребальной традиции юго-западных бурят (тункинские и закаменские буряты) коня для таких целей выбирали белой масти. У западных бурят лошадь после совершения ритуала сожжения покойного забивают (этот конь должен служить хозяину в ином мире). Такой обычай в прошлом (до распространения буддизма) был известен всем бурятам и, очевидно, монголам, о чем свидетельствует выражение *яһа бариха* — «держат кости умершего», подтверждающее факт вторичного захоронения [Галданова 1997: 44].

Монголы для доставки тела умершего к месту захоронения чаще всего используют верблюда либо вола, крайне редко — лошадь. Выбор

этих животных, очевидно, неслучаен. Известно, что в мировоззрении монгольских народов и верблюдов, и вол (вообще крупный рогатый скот) являются животными с «холодным» дыханием, рассматриваются как дар земного божества. Согласно известному преданию, верблюд является творением дьявола (бурхан сотворил коня, а дьявол, пытаясь подражать ему, все напутал и создал верблюда). На верблюде покойника увозят, положив его голову на задний горб животного. Буряты и узумчины Монголии увозят покойника на телеге. После похорон верблюда не используют в хозяйственной работе 49 дней, пока душа все еще находится на земле и, возможно, пользуется этим животным.

Повсеместно воспрещалось увозить покойного на кобылах, однако имеют место ситуации, когда этот запрет нарушался: в традиции юго-западных бурят при похоронах беременной к месту погребения ее увозили на жеребой кобыле. Этот обычай объясняется представлением о том, что с наступлением родов у кобылицы разрешится от бремени и женщина в ином мире.

**Путь.** В западно-бурятской традиции умерших погребали на родовом кладбище, которое обычно располагалось к северу от поселения. Это условие нарушалось в том случае, если севернее поселения протекала река: «По представлениям шаманистов, мертвых нельзя перевозить через реку, иначе она высохнет» [Михайлов 1980: 246]. Других преград на пути к месту захоронения не было. Процессия останавливалась по пути на всех *бариса*, совершая жертвоприношение духам местности, дороги, предкам. С особыми почестями к месту захоронения везли шамана.

У монголов отсутствовали специальные места захоронений. Выбор мест погребения осуществлялся ламой при соблюдении целого ряда разнообразных признаков. Путь в назначенное место мог быть долгим, по дороге процессия могла сталкиваться с различными преградами. Сложный комплекс ритуальных действий окружает преодоление водной преграды. «Если на пути к кладбищу есть река, которую надо перейти, то берут с собой лоскут белой ткани, хадак, парчовую нить, серебряные монеты. Один из сопровождающих уходит вперед и кладет по хадаку на обоих берегах реки, протягивает через реку парчовую нить, которую называют “золотым мостом”, бросает в воду монеты» [Тангад 1992: 129]. В другом варианте ритуала преодоления водной преграды, помимо уже известных серебряных монет и нитей, используется щепотка земли: «Человек, ведущий в поводу верблюда с телом покойника, клал на подножку своего левого стремени щепоть земли, на подножку правого стремени — золотые и серебряные нити. Считалось, что вся похоронная процессия восходит по золотой лестнице» [Мэнэс 1992: 120].

По поводу обрядовых действий, сопутствующих пересечению реки, существуют разные толкования. Согласно одному из них, все эти действия направлены на то, чтобы не оставить душу умершего человека на берегу реки, подтверждением чему служит такая важная деталь обряда, как парчовая нить. Нить, как известно во многих обрядовых действиях, например в посвящении шамана, символизировала мост. Есть и иная интерпретация: золотые и серебряные монеты в обряде пересечения реки использовали, чтобы не осквернить воду [Галданова 1987: 32]. Очевидно, что именно эти представления лежат в основе запрета располагать места захоронений за рекой в традиции многих этнических групп бурят.

И все же основополагающей идеей, обосновывающей комплекс действий, связанных с преодолением не только водных, но и любых других преград в похоронной обрядности, является боязнь оставить душу умершего человека в дороге (к числу правил, соблюдаемых в похоронной обрядности и направленных на ограждение живых от мертвых, относится и обычай возвращаться с похорон по другой дороге). В погребально-поминальной обрядности монголов как преграда на пути к кладбищу, по аналогии с рекой, рассматривалось место пересечения дорог. Похоронная процессия, минуя перекресток дорог, привязывала там белый хадак в целях восстановления символического «разрыва» пути [Тангад 1992: 130]. Более того, как преграда рассматривался всякий объект, лежавший поперек дороги, например бревно [Там же].

Разительные аналогии обряду пересечения водной преграды на пути похоронной процессии обнаруживаются и в свадебной обрядности монголов, что подтверждает идею идентичности ритуального статуса покойника и невесты. «Если на пути свадебной процессии встречалась река (или даже ручеек), это место старались объехать, а при отсутствии такой возможности реку пересекали, привязав к стремянам лошади невесты кусочки золота» [Очир, Галданова 1992: 43].

Размытые, неопределенные образы, связанные с «низом» пространства, куда текут реки, очевидно, несут следы негативного осмысления. Возможно, что убеждение о верхней локализации мира предков лежит в основе запрета направляться с покойником вниз по течению реки [Мэнэс 1992: 120]. Вероятно, это расценивается как путь в мир злых духов. Подтверждением этого предположения может служить другой этап пути умершего к месту захоронения. Пересечение реки, если она находилась на пути к месту захоронения, оформленное по всем правилам ритуала, у монголов воспринималось как процесс «восхождения по золотой лестнице». Таким образом, косвенные данные

указывают, что путь умершего к месту захоронения представляет собой путь вверх, в мир предков.

При сопровождении умершего на место захоронения значение придавалось встрече с некоторыми животными. «Если похоронной процессии встречался волк, то это считалось хорошим предзнаменованием; встреча с лисой рассматривалась как плохая примета. Встреча с домашним животным или со змеей также считалась хорошей приметой» [Там же: 120]. Если на пути к месту захоронения встречается стадо домашних животных, обращают внимание на масть и упитанность скота [Тангад 1992: 129].

Встреча человека в дороге с покойным и людьми, сопровождавшими его, интерпретировалась с двух позиций. С одной стороны, для людей, сопровождавших покойного, значим образ встречного прохожего. С другой стороны, для путника встреча с похоронной процессией в зависимости от ситуации рассматривалась как предзнаменование «плохого» либо «хорошего». У западных монголов «если процессия шла навстречу человеку, то для человека это считалось хорошей приметой, и он сначала вырывал клочок подшейной шерсти верблюда, на котором везли тело покойного, после чего притрагивался к покойнику; и наоборот неблагоприятным считалось, если процессия шла по ходу с человеком [Мэнэс 1992: 120]. Люди, доставлявшие покойного к месту захоронения, обращали внимание на имя встречного человека, смысл которого переводился в сферу дорожного символического комплекса и трактовался как удача/неудача. «Проводник верблюда спрашивает имя у встречного. Если имя у встречного “некрасивое”, то он стремится заменить его таким, которое связано с понятиями добра и вечного благополучия. Это считается хорошим знаком, для тех, кто сопровождает покойного» [Тангад 1992: 129]. Имя спрашивали также у табунщика и чабана, если в пути встретился табун лошадей или отара овец [Там же].

«На пути к кладбищу могут встретиться люди, на этот случай есть строгие правила: у халхасцев человек, встретившийся с похоронной процессией, стремится уйти как можно дальше, у баятов встречный всадник должен спешиться, взять повод верблюда, немного пройти рядом, затем, пожелав доброго пути, уехать. У торгоутов и урянхайцев принято прикоснуться к ноге покойника или к носу верблюда с правой стороны правой рукой» [Там же: 130].

В мировоззрении монгольских народов существовал и довольно определенным образом мифической дороги мертвых. Это касается, главным образом, более известной буддийской интерпретации дороги в иной мир. Вместе с тем сведения о том, каким видели путь к предкам привер-

женцы шаманизма, очень скудны. Одно из подробных описаний пути в иной мир, к Эрлик-хану, обнаружено в этнографических материалах, собранных Баторовым у западных бурят. Однако следует отметить, что этот образ основывается, очевидно, на сновидениях:

*Высокие горы, бездонные реки являются обычными объектами — преградой мифической дороги, такой как, например, путь к Эрлен-хану — очень дальний, трудный и опасный. К Эрлен-хану, царю мира мертвых, отправляются души вновь посвященных шаманов и вновь избранных начальников для получения благословения к осуществлению своей деятельности. Дорогу преграждает высокая каменная скала, на которую забираются, как тараканы на стену, затем по острому гребню той горы идет путь (хирайн-эрмыг); за той горой течет глубокая река, через которую перетянута толщиной из одного конского волоса переправа. Преодолеть такие преграды могут только те души, которые находятся под покровительством и в сопровождении своих предков — утха. Через гору и реку достигают ставки Эрлен-хана только счастливые и имеющие сильное утха (изагуртан), где они получают подтверждение и власть. «Несчастные и имеющие слабое утха падают со скал или волосяного дуги и навсегда погибают, т.е. должны умереть» [Баторов. Ф. 14, д. 23].*

Универсальным образом предела, за которым находится мир мертвых, являются горы вообще и горный перевал в частности. В мировоззрении монгольских народов понятие «быть, находиться на краю смерти» непосредственно связывается с горным перевалом — *үхдэгийн даваан дээр* (досл. «на перевале смерти»), «на краю смерти». Как и многие другие природные объекты, например реки, горы в представлениях монгольских народов вызывали ассоциации с пространственными пределами, за которыми находилось запределье, в том числе и мир мертвых. В известных монгольских *харалах*-проклятиях мир мертвых располагается за семью мифическими горами:

*Долоон уулыг цагуур давуул  
Долоон борогчин гууний шол уу  
Эрээн моохор дээсээр татуул*

*Чтобы <...> переправили за семь гор  
Чтобы <...> выпили бульон из семи серых кобылиц  
Чтобы перетянули пестрой веревкой [Мэнэс 1992: 125].*

Очевидно, под «бульоном», приготовленным из мяса семи серых кобылиц, подразумевается поминальная пища, а за семью горами располагается потусторонний мир. То же самое выражение «долоон уулыг цагуур» — «за семь гор» в русском варианте звучит как «у черта на куличках» [Жуковская 2002: 177].

Этнографический материал по обрядовой практике бурят позволяет включить в число мифических «дорог» в заповедье и реку. Выше уже говорилось о существующих в монгольской традиции запретах двигаться с покойником вниз по течению. Данный запрет образует (наряду с другими свидетельствами) образ реки как «дороги» в иной мир. Проявляется это и в способе избавления от семейных покровителей — *онгонов*. Если в семье по определенным причинам некому было почитать *онгонов*, старики были вынуждены избавляться от них. Прощаясь с *онгонами*, старики сплавляли их на плотике по течению реки — так *онгоны* возвращались к предкам. Таким же способом совершались жертвоприношения различным земным духам. Алтайцы, принося в жертву хозяину воды молодого бычка, укладывали забитое животное на плотик и отправляли его вниз по течению [Сагалаев 1992: 83].

Еще более сложно представлен обряд почитания духов местности долины реки Шумак (правый приток реки Китой) и горы Хүүхэйн-хада<sup>1</sup> в образе двух девушек-сойоток, которые, когда-то давно, заблудившись в тайге, погибли от голода. Посвященный им обряд характеризуется парадом символов-действий, репрезентирующих идею «низа». В их честь устанавливают сооружение для воскурения святой травы (обычно это площадка, куда кладут угли и покрывают их богородской травой или можжевельником), называемое *дорохи хан* — низкий *хан*, которое раскладывают на земле (у тункинских бурят в границах жилищно-поселенческого комплекса *хан* обыкновенно устанавливают на небольшом столбе<sup>2</sup>). Поклоняются им, глядя вниз, по направлению течения реки Шумак. Жертвы — спиртное, молоко — брызгают им от бедра (снизу) и обращаются к ним со следующими словами: «*Дорохо ерээн басагад / Снизу пришедшие девушки*» [ПМА, Таханова].

<sup>1</sup> Образ духов девушек воплощает гора Хүүхэйн-хада — скала с раздваивающейся вершиной. По верованиям закаменских и тункинских бурят, это священное место, куда бездетные пары приходят с просьбой даровать им детей. В качестве подношения духам приносят детскую одежду. Верят, что здесь можно увидеть образы своего будущего. «Одной женщине, пришедшей помолиться этой горе, показали бегающие между деревьями мальчики. Впоследствии у нее родилось три сына» [ПМА, Таханова].

<sup>2</sup> В обрядовой практике тункинских бурят высокий *хан* (на столбике) как правило, устанавливают в границах освоенного людьми пространства, там, где ходят женщины. Низкий *хан* (на земле) устанавливался в чистом месте, где нет опасности осквернения со стороны женщин, например в лесу и только мужским сообществом — охотниками.

Итак, чтобы душа умершего благополучно достигла страны предков, необходимо было правильно организовать начало этой дальней дороги в земном мире. Мифическая дорога в мир мертвых служила моделью, схеме и правилам которой следовали, преодолевая последний земной путь умершего в реальном пространстве. Путь неживого человека — это путь в одну сторону: в связи с чем стремление предотвратить его возвращение в мир живых лежит в основе разных ритуальных действий, совершаемых участниками погребальной процессии по дороге к «месту вечности».

### **Архивные материалы**

Баторов П.П. Легенда аларских монголо-бурят о возникновении видимого и невидимого мира // Архив ОППВ ИМБиТ. Общий фонд № 14, д. № 23.

### **Библиография**

- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Галданова Г.Р. Похоронно-поминальная обрядность юго-западных бурят // Улаанбаатар: Угсаатан судлал, 1997.
- Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. Культура, традиции, символика. М., 2002.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980.
- Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX в. — начала XX в. // **Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 112–127.**
- Очир А., Галданова Г.Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
- Тангад Д. Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 127–133.
- Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1–2.

### **Список информантов**

Таханова Дулма Хоборковна, 1929 г.р., род шошолог, г. Кяхта, Кяхтинский район Республика Бурятия.



## БУРЯТСКИЙ ФОЛЬКЛОР О ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Я бы хотела обратить внимание исследователей на поливариантность лексики, обозначающей сакральную субстанцию, определяющую жизнь человека, что определяется поликомпанентностью этносов, составляющих монголоязычный мир. Понятие «жизнь» передается в бурятском языке, как правило, словом «ами[н]», которое, как будет понятно из фольклорных текстов, часто интерпретаторами этих текстов переводится на русский язык словом «душа». На мой взгляд, материал традиционной культуры бурят, нашедший отражение в фольклоре, показывает, что в большой мере витальность человека, т.е. его жизнь, определяется наличием сакральной субстанции солнечной природы. Последняя наиболее часто обозначается термином «сүлдэ». Это слово наиболее часто употреблялось как термин [Скрынникова 1997, 2006], которым в традиционной культуре бурят и монголов обозначалась сакральная субстанция солнечной/огненной природы. Между тем не только в одной этнической группе, но даже и в одном тексте в ее обозначении используются разные термины.

Материал фольклорных текстов показывает, что жизнь определяется именно наличием сакральной субстанции солнечной природы. Так, в сказке «Деревянный человек» четвертый мастер, благодаря которому был создан человек, назывался «*һүүлдэ ами* уруулааша хун» («человек, который дарует [вводит] сүлдэ»). Именно он оживил деревянную фигуру: «Дай-ка вдохну в него *жизнь*», — сказал четвертый и вдохнул *жизнь* (бур. *ами* энэндэ уруулааша **һам**, — гээд *ами* уруулба ха) [Бурятские волшебные сказки 1993: 298]. Ключевым представляется слово «сүлдэ» в обозначении профессии мастера.

Показательным можно назвать и сюжет о борьбе Абай Гэсэра с одним из своих противников — Долговязой рыжей бабой. Прежде чем ее убить, он должен уничтожить харизму (сүлдэ), в описании которой не только проявляется ее безусловная связь со светом, но и вводятся другие термины для ее обозначения. На вопрос, которым задается Гэсэр: «Где же может быть / Душа (*һүнһэ сүлдэн*) этой бабы?» [Абай Гэсэр 1995: 365], он находит ответ в желтой книге судьбы. В ней сообщается, что на юге (направо) в Эньинском желтом озере есть черная жаба-трехлетка, на дне желудка которой — «золотой послед жизни» («аминай алтан тооно») [Там же: 162, 366]. В бурятском тексте «сүлдэ» (в вопросе), выраженное через золотое тооно (в ответе), описано так: «Шагайн шинээн /

Шара ехэ шулууе... / Тэрэ ехэ аминийни алтан тоонойе» [Там же: 167]. В русском переводе мы читаем: «Желтый камень / размером с лодыжку... / — золотое тооно души» [Там же: 370–371].

Обращает на себя внимание синонимичность ассоциативного ряда обряда из эпоса «Гэсэр», в котором *hүннэ сүлдэн* = *Шара ехэ шулууе* = ехэ аминийни алтан тоонойе. Представляется важным обратить внимание на бурятское выражение «Шара ехэ шулууе» («большой желтый камень»), в котором «шулууе» было переведено на русский язык как «камень». С одной стороны, данный перевод может быть оправдан тем, что камни также могут быть вместилищем сакральности или «жара» (по определению М. Элиаде) и в этом качестве быть важным элементом ритуала. Например, при захоронении послета (тооно) вместе с ним вкладывались разные предметы, среди которых были и камни. По поверьям боханских и аларских бурят, «злые духи боялись волоса, камень не могли одолеть, а съесть душу ребенка, не проглотив предварительно послета, было нельзя. «*Хур шулуунһаа хүндэ, хара шулуунһаа хатуу ябаарай*» (тяжелее коричневого камня, тверже черного камня будь!)» [Басаева 1991: 68]. Выделенная курсивом фраза произносилась в обряде захоронения послета новорожденного. Если цветовая символика синонимического ряда из эпоса «Гэсэр» («Шара ехэ шулууе = ехэ аминийни алтан тоонойе») эксплицитно манифестирует сакральную субстанцию солнечной природы, то коричневый цвет «камня» в обряде захоронения послета не обладает символическим смыслом, что вызывает сомнение в правильности интерпретации текста обряда.

Для выявления значения выражения «*Хур шулуунһаа хүндэ, хара шулуунһаа хатуу ябаарай!*» обратимся к тексту, приведенному М.Н. Хангаловым, согласно которому «при захоронении послета первыми в ямку кладут три черных камня, сопровождая их словами: *хара шулун бото ханхинажи ба, хүрэ шулун бото ханхинажи ба* (Как черный камень, звеня, стой! Как рыжий камень, гудя, стой!). Этим хотят сказать, что послед (или, как подразумевают, душа родившегося ребенка) должен быть крепок и тверд, как камень в отношении злых духов. Иные, кладя камни, говорят: *хара шулун халга хүрэ шулун хүрэ* (Черный камень — ворота или дверь, рыжий камень — каменный двор)» [Хангалов 1960: 369–370].

В контексте родильной обрядности в тексте ритуала соединились два разных смысла. С одной стороны, камень как вместилище харизмы вкладывают в ямку как оберег. С другой стороны, и послед (тооно) выступал оберегом ребенка и вместилищем его сакральной субстанции, что в фольклорных текстах обозначалось как «материнский золотой послед жизни» (бур. «ехэ аминийни алтан тоонойе»), что соответствует *һүлдэ/сүлдэ*.

Что же маркируется словами, интерпретируемыми исследователями как цвет «камня»? Представляется, что слово «хара» служит не столько определением цвета, сколько, как и в выражении «мунхэ хара усун» («вечная черная вода», т.е. «живая вода»), указывает на ее качество — жизнь, сила. Следует пересмотреть и предлагаемый перевод, который, на мой взгляд, семантически невозможен для выражения «хүр шулуун/хүрэ шулуун» («коричневый камень»), обязательно сопровождавшего вербально вложение в ямку с последом разнообразных предметов (не только камней). С большой долей вероятности можно говорить о том, что в данных текстах исследователями предлагалась народная этимология или вторичная интерпретация, поскольку был забыт основной смысл слов, сохранившихся в бурятской традиционной культуре и до сих пор актуальных у других этносов. И в этом контексте семантически оправданным может быть обращение к сакральной субстанции солнечной природы, к харизме, которая должна защищать человека в его жизни и которая заключена в последе и других оберегах, что нашло отражение в вышеупомянутом отрывке из эпоса «Гэсэр» «**һүһэ сүлдэн** = Шара ехэ шулууе = ехэ аминийни алтан тоонойе» с примыкающим к нему «хүр шулуун» обрядовых текстов. Речь идет об обозначении сакральности у разных тюркоязычных этнических групп — *сур* и *чула*, которые видоизменились в соответствии с фонетическими правилами бурятского языка: *һур*, записанное собирателями фольклора как *хур* и *шулуу*.

На мой взгляд, это выражение является примером отражения в традиционной культуре бурят полиэтничности, поскольку в данном случае мы встречаемся не с бурятским словом, а с бурятизированной формой тюркоязычного слова «чула». Известно, что оно связано с упоминаемым Махмудом Кашгарским словом *јула* (= *дьюла*, *чула*), которое имело значение «пламя, факел», а «у телеутов есть рассказ о том, что выходит жула или кут из человека в виде маленького огонька» [Потапов 1991: 46–47]. И, как и монголоязычное *сүлдэ*, эта сакральная субстанция была связана с головой (*чула* находилось в голове человека [Там же: 49]) или деревом. У хакасов «информаторы, помнившие о “принадлежности” отца или матери к тому или иному дереву, говорили: “Чула отца — береза, матери — лиственница, моя чула — береза”. Оговоримся, что слово чула/шула в значении “душа, духовный двойник человека” известно всем группам хакасов» [Традиционное мировоззрение... 1990: 56]. В свою очередь, мне хотелось бы здесь отметить, что *чула*, как и *сүлдэ*, вовсе не душа, которая отмечает витальность, как пишут авторы. Это термины, маркирующие сакральность, у избранных — харизму.

В соответствии с предложенной мною интерпретацией выражение, записанное К.Д. Басаевой, можно перевести так: «Будь тяжелее сур чула, будь тверже сильной чула!». Аналогичную корректировку перевода можно предложить и для записанных М.Н. Хангаловым текстов. В первом случае: «Сильная чула стой (на страже)! Сур чула стой (на страже)», что указывает на присутствие в последе сакральной субстанции и подчеркивает ее апотропейную функцию. Эта же защитная функция последа подчеркивается и словами второй цитаты М.Н. Хангалова: «Сильная чула — защита, сур чула — круг/пояс». Круг (хүрээ) — известный символ сакрально защищенной территории, в центре которой в родильной обрядности располагается послед, содержащий сакральную субстанцию, защищающую жизнь новорожденного.

Безусловно, это, с одной стороны, обереги, с другой — атрибуты, провоцирующие и активизирующие репродуктивную функцию. Но в данном контексте мне бы хотелось выделить и подчеркнуть внутреннее содержание предметного кода обряда, определяющее функцию атрибутов. Как показывает анализ семантики упомянутых предметов, в них обнаруживается непосредственная связь с сакральной субстанцией, выраженной терминами разных языков и традиционных культур: *сур, сүлдэ, чула, алтан тооно*.

Именно о харизме шла речь и в эпосе «Гэсэр» в сюжете о Долговязой рыжей бабе: в желудке жабы находился ее золотой послед — вместилище великой желтой харизмы (чула) размером с альчик<sup>1</sup>. При этом сакральная субстанция рыжей бабы, маркируемая даже в одном тексте разными терминами (*сүлдэ, чула/шулуу, алтан тооно*), имеет характерную черту — связь с огнем или происхождение от света солнца и луны, подчеркиваемые обозначением цвета (желтый, золотой).

Главной характеристикой этого феномена является то, что с полученной от верховных божеств сакральной субстанцией солнечной природы связана жизнь человека или любого существа.

На связь жизни с сакральной субстанцией указывает следующий текст, в котором «алтан тооно» связано с жизнью (амин). Агуй Гохон, готовясь выступить в облике Аламжи Мэргэна, говорит: ««Спрячь мою душу как можно дальше...» — / Так она заклинала. / Золотое зерно души / Спрятала она в своем позвоночнике. / «Спрячь мою душу / Как можно дальше!» [Аламжи Мэргэн 1991: 171] (бур. «Амии миний хадаа / Холог болгон хадалгэйш! — гэжи / Ширээлдэжи байлгалайл. / Аминаа алтан тоонойе / Нугарһандаа уруулба. / «Амии мини хадалга, / Холо бол-

<sup>1</sup> Альчик — (арх. монг.) — говьяжья надкопытная кость, использовалась в играх, как взрослых, так и детей монголами, бурятами, тувинцами и другими народами Сибири.

гон хадалгэйш!» [Аламжи Мэргэн 1991: 170]). Как видим, одновременно совершаются действия, благодаря которым защищается жизнь (амин), передаваемая переводчиком как душа, и сакральная субстанция (алтан тооно). Причем выражение «аминаа алтан тоонойе» («золотой послед жизни») позволяет говорить о зависимости *амин* (слово может означать как витальность (душа), так и жизнь) от сакральной субстанции.

Сакральная субстанция, от которой зависит жизнь (дыхание), может обозначаться и другим, отличным от сүлдэ, термином — «гол», связанной также с головой. Парень-сирота, желая отомстить Шоно-хану, убивает его: «А теперь жизнь твою оборву <...>, — сказал он и сильными богатырскими руками раздавил его, а потом зажал в расщелине скалы» [Бурятские волшебные сказки 1993: 107]. То, что переводчик передает как *жизнь*, в бурятском тексте обозначено *ами гол* [Там же]

О том, что слово «гол» действительно может означать субстанцию, связанную с жизнью, свидетельствует и текст сказки о Харасгай Мэргэне. Собрав кости баторов, посаженных на кол злой старухой, Харасгай Мэргэн побрызгал на них *живой водой* (мунхэ хара уһа) и тем самым оживил их (барни гол орууллэйл: досл. Вдохнул [в них] полностью гол — харизматическую сакральную субстанцию) [Там же: 120–121]). В данном случае Харасгай Мэргэн выполняет ту же функцию, что и «человек, вдыхающий *жизнь*» («*һүүлдэ ами* уруулааша хун») в сказке о «Деревянном человеке», а гол выступает синонимом *һүлдэ*.

Вышесказанное позволяет правильно понять сюжет эпоса «Аламжи Мэргэн» о победе главного героя над мангадхаем: «Голто хара тологойеын / Таһа харбан унагаалайл» [Аламжи Мэргэн 1991: 138]. Предложенный в книге перевод этого отрывка: «Снес стрелой [Аламжи Мэргэн] / Крепкую среднюю голову [мангадхая]» [Там же: 139], на мой взгляд, не соответствует смыслу бурятского текста. Прежде всего, «черная голова» мангатхая обозначается как «голто», что указывает не на ее локализацию в середине, а на обладание качеством «гол» [Скрынникова 1997: 159–163], т.е. обнаруживается явная семантическая связь «сүлдэ» с «гол», что, безусловно, подтверждает ее сакральность, как и определение «хара». С локализацией сакральной субстанции в голове человека связаны темя/макушка, волосы, глаза.

Во всех текстах подчеркивается связь субстанции, обозначенной как «гол», с сакральностью. Причем, с одной стороны, маркируется ее связь с головой, с другой стороны, она имеет некоторую протяженность, что позволяет переводчикам передавать ее в русском переводе выражениями «становая жила», «главная аорта», как нечто, что можно оборвать. О том, что эта субстанция обладает протяженностью, свидетельствуют

факты из эпоса «Абай Гэсэр могучий», где она сравнивается с нитью. Так, Гэсэр приказывает своим тридцати трем богатырям стрелять, назначая наказание для изменника Агсагалдая/Алсагалдая, «чтобы сделать главную артуру [его] / В нить толщиной!» [Абай Гэсэр 1995: 268]. (бур. «Утаһани шэнээн / Улаан голдон орсон» [Там же: 60]).

С угасанием «гол» связывается и убывание сил Гэсэра. Когда Гэсэр боролся с Гал Нурман-ханом и последний побеждал, состояние Гэсэра описывается так: «Едва теплится жизнь с нем — / В красной, [тонкой] как нить, аорте» [Там же: 283]. (бур. «Утаһани шэнээн / Улаан голдоо торсо / Абхан адали тулаба. / Аянгаяа ядаба» [Там же: 226]). Цвет сакральной субстанции — красный, что, несомненно, маркирует ее связь с солнцем.

Многочисленные примеры подтверждают, что сакральная субстанция, выраженная словом «гол», ассоциируется с нитью. Причем «гол» сопровождается определением «красный», что определило и интерпретацию переводчиком этого феномена как «аорта». На самом деле речь идет о сакральной субстанции солнечной природы, соединяющей низ с теменем — нити красного цвета, что сближает ее с качеством, выраженным другим термином — *умай*, обозначающим сакральную субстанцию, которая всегда воплощена в «красной нити». Сына Гал Нурман-хана, родившегося до срока, оберегала «Синяя нить — пуповина, / Красная нить [материнского] чрева» [Там же: 286] (бур. «Хухэ утаһан хуйхэн гээшэ / Улаан утаһан умай гээшэ» [Там же: 79]).

А.Б. Соктоев, подготовивший эпос к публикации на русском языке, перевел термин *умай* как «материнское чрево», что достаточно распространено в современном языке. Но, как показал анализ более ранней традиции монгольских народов, термином *умай* обозначалось солнце. И в данном случае, как и следующем, речь идет о красной нити, соединяющей героя с солнцем, дающим ему сакральную субстанцию. Гэсэр заговаривает стрелы, если ему суждено жить, чтобы поразить его врага, перерезав у него «эту большую пуповину — / Синюю нить пуповины / С красной нитью [материнского] чрева... / Он упал бездыханным» [Там же: 287] (бур. «Энэ эхэ хуйеын / Хухэ утаһан хуйеын лэ / Улаан утаһан умайеын / Таһа тудан хайяарай! — гэжэ» [Там же: 79]). Таким образом, выражение, которое А.Б. Соктоевым было переведено как «с красной нитью [материнского] чрева», нужно читать иначе: «с красной солнечной нитью» или «с красной нитью солнца».

Представляется, что здесь идет речь не о двух нитях, а об одной, поскольку первая строчка («синяя нить пуповины» — («Хухэ утаһан хуйхэн» «Энэ эхэ хуйеын / Хухэ утаһан хуйеын лэ»), которую А.Б. Сок-

твоев отделил от второй, на самом деле с нею связана семантически: первое является синонимом второго. К этой мысли приводит прежде всего акциональный код родильной обрядности, в которой пуповина новорожденного перевязывается красной нитью. Что же тогда может означать словосочетание «Хухэ утаһан хуйхэн», «Энэ ехэ хуйеын / Хухэ утаһан хуйеын лэ»? На мой взгляд, необходимо вспомнить о тюркском субстрате бурятской этнической культуры, и тогда семантически объяснимым становится значение слова «хухэ» — нити сус. Тюркское слово, согласно законам бурятской фонетики, в бурятском произношении должно было звучать как «хуһ», что потребовало финального «э», а в записях фольклористов приобрело написание «хухэ».

Объяснение обнаруживается у тюркоязычных народов Южной Сибири. Например, у алтайцев: «Сус спеленутого ребенка, сус громко ржачего скота / К священной березе чтоб спустились, / По золотой нитке спустились... / Чистое пламя, чтоб кут охраняло» [Потапов 1991: 62]. Л.П. Потапов в комментарии к этому тексту отмечал, что «в текстах алтайских шаманов, произносимых при камлании, отождествляются по значению взаимозаменяемые слова *сус* и *кут*» [Там же]. Он характеризовал цитату как «пример шаманского текста с чередованием слов *сус* и *кут* (причем *кут* в паре с *чула*)» [Там же]. И у алтайцев же в обращении к божеству огня говорится: «У утреннего солнца ты взял сус, у вечернего месяца ты взял сус» [Там же]. А в телеутском эпосе *сус* в виде сияющей, как солнце, нити связывает небо с «душой» богатыря [Там же: 63].

Таким образом, можно сказать, что и в традиционной культуре бурят обнаруживается измененная форма обозначения сакральной субстанции «сус», связанной с солнцем и оберегающей героя. И в результате предложенной интерпретации перевод двух строчек из эпоса «Гэсэр» звучит так: «Нить сус — пуповина, [это есть] красная нить — солнце». Причем безусловна синонимичность этого обозначения уже рассмотренному выше термину *судэ*. И, что важно подчеркнуть, эта красная нить *сус* связывает голову человека с верхом.

В западно-бурятской традиционной культуре отмечается еще одно обозначение нити — синяя нить («Хухэ ехэ һоно»). В свете вышеизложенного это может рассматриваться как бурятизированная форма известных в тюркских языках обозначений сакральной субстанции солнечной природы, а именно *сус* и *сунэ*. У Алтан Шагая «Десять чар волшебных / Призвал к своим ладоням, / Свое драгоценное волшебство / В руках своих он держит. / От головы его от самой / До самого неба голубого / Радуга лентой тянется» [Шаракшинова 2000: 66]. (бур. «Арбан ехэ абаа / Алигандаа гаргаба / Нэгэ эрдэни хубилгаа / Гарта гарга-

ши / Орьяан абаад / Огторгодо хурсэр / Хухэ ехэ **һонок** / Татажи абажи» [Там же: 29]). Следует обратить внимание на излишнюю поэтизацию Н.О. Шаракшиновой бурятского текста в переводе. На самом деле речь идет не о радуге, а о сакральной субстанции, связывающей голову героя и небо, поскольку более точный перевод звучит так: «До неба достигает сус — великая сунэ». Аналогичный феномен связан и с другой героиней этого эпоса. Тэбэнэ Гоа абхай говорит Алтан Шагаю: «Я все вселенную объезжала, / От головы моей от самой / Сиянье тянулось к небесам. / То мое сиянье / Переломили мне, сломали, / Меня саму осквернили» [Там же: 67] (бур. «Дэлхэй эрьежи ябхадаа / Орьяан абаад огторгодо хурсэр / Хухэ **һоног татажи ябаа һэм** / Тэрэ хухэ **һоноемнии** / Хуха соёлжи / Бурьтагдуулжи-байлайдуулжи / Эндэ намай **һуулгаһийма**» [Там же: 30]).

В обоих случаях (и по отношению к Алтан Шагаю, и по отношению к Тэбэнэ Гоа абхай) эта нить достигает неба и определенно указывается, что она связана с головой. Разрыв ее ведет к ослаблению (**һуулгаһийма**) героя. Алтан Гасу Мэргэн, повалив Зудак шара мангатхая, «Достал свой нож стальной / Отрезал ему жизни нить» [Там же: 152] (бур. «Шара булад **һумашаяа абажа** / Ами **һүлдэйн таһа дараба**» [Там же: 148]). Точнее: «Взяв свою булатную стрелу, оборвал ему сүлдэ». Эти примеры подтверждают семантическое единство феноменов, выраженных разными терминами и соотносимых с базовым термином, означающим харизматическую сакральную субстанцию солнечной природы, — сүлдэ.

Можно напомнить, что Гэсэр родился у Наран Гохон, как и Заса Мэргэн, из макушки («*Ороеоронь — Заса Мэргэн ахань дэгдээд гараа*») после того, как оттуда вышла «*һайн сүлдэ*» («*Оройһоонь нэгэ һайн сүлдэ дэгдээд гаршана*»). Это позволяет предложить иной, отличный от опубликованного перевод текста: «*Яһатаемэ ярьяжа, үһэтэмэ урьежэ, һара нарандаа хүрэжэ хөөхэйтэй болоо*» — «То, что имеет кость, заныло, то, что имеет волосы, — зазудело (т.е. макушка или “отверстие Брахмы”). — Т.С.), [һайн сүлдэ вышло и поднялось] до своих солнца и луны, ребенок родился». Гэсэр и называется «солнечным ребенком» («*Наран хөөхэй*») [Скрынникова 1995: 101].

В бурятских фольклорных текстах встречаются и другие обозначения нити, при этом функции ее те же, что и отмечались в цитированных выше отрывках, когда главным является сохранение жизни. Тогда собственно в тексте эти слова — жизнь и нить («ами» и «**һудаһан**») — **соединяются** союзом «и» («хоёр»): «Алтан Шаргай Мэргэн / <...> Жоргалдой Мэргэна-богатыря <...> / Под себя подмял его / Придавил его так крепко, / Тот дух испустил / И жизни лишился он» [Шаракшинова 2000: 53] (бур. «Алтан Шагай Мэргэн / Жорголдой Мэргэн баатарая / Дороо даржи уна-



бал / Соео монгон самшияа абажи / *Ами худаһан* хоерын / Таһа даржи унаба» [Там же: 16]). В бурятском тексте, в отличие от русского перевода, подчеркивается, что обрываются нить, которая, как говорилось выше, маркирует сакральную субстанцию солнечной природы и жизнь.

Объем статьи не позволяет представить полностью терминологическое разнообразие выражения сакральной субстанции солнечной природы в традиционной культуре бурят. Однако анализ основных, наиболее часто встречающихся терминов показывает разделение терминов, переводимых исследователями как «душа», на две группы: термины витальности (амин — жизнь/дыхание) и термины сакральности солнечной природы (сүлдэ, хүр[e] = сүр, шулуу = чула, ххх[э] = сус, алтан тооно, улаан гол — утаһ, улаан утаһан умай). **Семантический анализ терминов** позволил откорректировать значение некоторых из них исходя из этногенетического родства бурят и тюркоязычных этносов Южной Сибири.

### **Библиография**

- Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. М., 1995.  
Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос. Новосибирск, 1991.  
Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.  
Бурятские волшебные сказки. Новосибирск, 1993.  
Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.  
Скрынникова Т.Д. Сакральные функции Гэсэра // Гэсэриада. Улан-Удэ, 1995.  
Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.  
Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.  
Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ. 1960. Т. 1.  
Шаракшинова Н.О. Улигеры бурят. Улан-Удэ, 2000.

*Д.Ц. Цыденова*

## **ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АГИНСКИХ БУРЯТ О СМЕРТИ**

В любой культуре и в любой религии существуют свои интерпретации феномена смерти. Большинство представлений, связанных со смертью, амбивалентно: при всем осознании неизбежности смерти сильны любовь и стремление к жизни. Длительный путь развития представлений человека о себе, о своем отношении к миру начинался от первона-

чального непонимания древними того, что смерть является концом жизни отдельного индивида, и от неразличения противоположности жизни и смерти. Смерть в традиционных культурах не признается желаемым состоянием, хотя и признается обратной стороной жизни вследствие изменения онтологического статуса человека. Отделение души от тела, приводящее к смене формы существования, не означает ее полного исчезновения, а может рассматриваться как ступень к возрождению или новому рождению.

В традиционном мировоззрении агинских бурят восприятие смерти было двойственным. Конец жизни представлялся как неизбежный удел, закономерный «финал» существования на земле (*оршоолто юртэмсын жаман еһо*). А то же время смерть оценивалась как несчастье, случившееся под влиянием потусторонних сил (злых духов). Смерть в обычном смысле не признавалась, т.к. ее считали переходом человека из одного мира в другой, где жизнь или существование было вечным. В соответствии с этими представлениями естественной смерть признавалась при окончании срока земной жизни. Между тем смерть бывает преждевременной, когда в результате каких-либо причин на человека воздействуют внешние силы в виде божеств и духов, вследствие чего он лишается жизненной силы, т.е. умирает. В таком случае, как полагали, души-тени умерших не уходят к предкам, ибо не извели полностью жизнь на «солнечной земле», а, превратившись в злых духов, остаются в улусе, бродят около дома и наносят вред живым, и так в течение трех лет [Галданова 1987: 56]. Несмотря на наличие веры в жизнь в потустороннем мире, величайшим благом все же почиталась жизнь на *нарата юртэмсэ* — «солнечной земле» [Там же 1987: 54].

Основываясь на буддийском мировосприятии, люди осознавали бренность человеческого тела и конечность всего земного бытия, поэтому верующие старались совершить множество благих деяний, чтобы «будущая жизнь» была счастливой. Заслуги, накопленные благодеяниями, совершенными в ясном уме и добром здравии (*залуу шадалтай байхадаа*), до наступления старости и появления признаков старческого слабоумия (*зунтэглэхэһоо урид*), имеют «великую силу и мощь» при переходе в иной мир и в иное состояние. Пожилые буряты к приближению смерти относились довольно безмятежно, готовились к ней как к отправлению в очередной путь. Некоторые старики за несколько дней до ухода из жизни отказывались от пищи, «очищая себя физически» [Галданова 1992: 149]. Безболезненная и быстрая кончина считалась признаком добродетели человека (*буйнтай байгаа*). Когда люди

на склоне лет заболели *нарин убиэн* «сужением пищевода», это воспринимали как симптомы наступления конца жизни. Умершие от этого недуга считались добродетельными, как ушедшие «очищенными» [Там же 1992: 100].

На закате жизни пожилые люди начинали «избавляться» от всего земного (материального), что могло бы притягивать их душу после смерти: распределяя все свое имущество между детьми, а если таковых не было — между родственниками. По свидетельству информантов, в старину имущество покойного отдавали в дацан [ПМА, Балдандугаров Ц.-Д., Шойдоков Д.].

Самым страшным наказанием для человека была долгая и мучительная смерть, наступившая, например, после продолжительной болезни. От этого мучился сам умирающий, он приносил страдания близким, поэтому не случайно «единственным рецептом» от предсмертных мук, по буддийскому вероучению, был заблаговременно набранный необходимый минимум заслуг и добродетелей, ибо «добродетельный человек умирает легко. Он входит в дверь смерти, как входит любимый сын в дом своего родного отца, и должен родиться вновь в кругу близких и родных» [Дашиев 1984: 30–38].

Наступление смерти определялось по прекращению дыхания умирающего, что отмечено следующими формулировками: *аминшин таһараа* «дыхание оборвалось», *аминшин гараа* «дыхание вышло», *амияа табьяа* «выпустил дыхание». В этот момент из тела человека вылетала его душа — *һунэһэн*. По справедливому замечанию П.Ф. Лимерова, говоря об умершем, как правило, имеют в виду его духовную субстанцию — душу. Во время смерти именно душа покидает смертное тело и отныне существует самостоятельно, т.е. образы умершего и души умершего как бы синонимичны [Лимеров 1996: 6].

В миропонимании агинских бурят существовали представления о скоропостижной смерти человека в результате преждевременного выхода / ухода души из тела (*һунэһэн зайлаха*). Предотвратить конец жизни и вернуть душу в тело могли шаман или лама при помощи соответствующих обрядов. Одним из предвестников скорого ухода из жизни, по народным воззрениям, являлось видение человеком существ из иного мира (духов), что отражено в следующих выражениях: *наһанай богони болоходо, далдын юумэн харагдаха* «при наступлении конца жизни — приближаются существа иного мира»; *дала хурэжэ — далдын нухэр болохо* «достигая 70-лет, приближаются к духам».

Обозначение факта смерти человека прямым использованием выражения *ухэшоо/ухоо* «умер / сдох» считалось предвзятым и оскорбитель-

ным по отношению к личности умершего и соотносимым применительно к представителям животного мира. Оно имело пренебрежительный смысловой оттенок, поэтому говорили: *унгэроо* «скончался» или *гээгдээ* «потерялся», это слово, судя по всему, применялось в те времена, когда был распространен наземный способ захоронений. Формулировки *бурхандаа ошоо* «ушел к богу»; *бурхан болоо* «стал богом» применялись по отношению к преждевременно погибшим, а также к тем, в чьих «посмертных завещаниях» указывается, что они переродятся в высших мирах. Эти выражения часто применялись для разъяснения факта чьей-нибудь смерти маленьким детям. Терминами *наһа бараа*, *наһа дууроо*, *наһа наһалаа*, *нугшоо*, *хугиэроо*, определяющими, что «жизнь закончилась, состарился», обозначали смерть людей, умерших в преклонном возрасте. О кончине священнослужителя говорили *тагаалал болоо*, что на высоком литературном стиле означает «скончался», а о смерти шамана — *дэгдээ* «вознесся». В художественных произведениях часто встречается выражение: *яһаа сайгаа* «побелели кости», что также отмечает рассматриваемый факт. Нередко о смерти людей, скончавшихся после продолжительной и тяжелой болезни или проживших нелегкую жизнь, говорили: *яһаа амарба* «избавился от страданий, наступил для него отдых», *турэлоо урилба* «сменил перерождение» [ПМА, Балдан-дугаров Ц.-Д.].

Как уже отмечалось, естественной смерть признавалась при наступлении конца срока земной жизни. Этим предельным сроком у бурят считался возраст 75–80 лет, что отражено в таких изречениях: «*Ная хурэжэ наһаяя наһалба*» «дожив до 80-ти, прожил предназначенный срок жизни» или «*Далан таба наһа хурэжэ бурханай уреэлэй наһа наһалба*» «достигнув 75-ти лет, прожил данную богом жизнь». Подразумевалось, что человек прошел все социально значимые ступени: родил и вырастил детей, воспитал внуков и правнуков. Таким образом, он внес свой вклад в воспроизводство общества и обеспечил преемственность поколений. Соответственно, если он не доживал до предельного возраста, то им жизнь прожита не до конца.

Представления о «пережитом» веке (чрезмерно затянувшейся жизни) в традиционной культуре отражены в выражениях типа: «зажиться на свете», «заедать чужой век» [Байбурин 1993: 102]. Если умерший «до срока» опасен для живых своей неизрасходованной энергией, то «зажившийся» — тем, что «заедает чужой век». Последнее предполагает наличие не только индивидуального века, но и общего, коллективного запаса жизненной силы, из которого «зажившийся» старик расходует чужую долю [Там же 1993: 102]. У агинских бурят чрезмерно долгая

жизнь, далеко за восемьдесят лет, не одобрялась. Живя долго, человек может пережить своих детей. Смерть старого человека внушала страх сородичам, они думали, что его душа может захватить кого-то с собой [ПМА, Чимитова Д.]. По традиционным взглядам усть-ордынских бурят, смерть молодого человека из числа близких родственников старика, происходит якобы по «его вине». В этих случаях считают, что, старики «отдали жизнь молодых» и таким образом продлили свою [Хандагурова 2003: 211]. У якутов имеется поверье, что человек, живущий более семидесяти лет, «поедает печенку своего ребенка», проживая за счет времени, отпущенного детям и внукам. Как полагает Е.Н. Романова, в силу слабого развития производства старики, прожившие более семидесяти лет и ставшие немощными, могли считаться лишними потребителями, с чем и был связан архаичный якутский обычай добровольного ухода стариков из жизни [Романова и др. 1992: 18].

В полевых материалах Л.Л. Абаевой, собранных в Селенгинском районе Республики Бурятия, отмечен факт умерщвления стариков в древнее время при достижении ими 80-летнего возраста [ХВРиК БНЦ СО РАН. Ф. 2336 (3488), л. 36]. Как поведали наши информанты, «У бурят примерно 1000 лет назад бытовал обычай умерщвления стариков, когда их правнуки (*душэ*) достигали юношеского возраста. *Душэ* клал в рот прадеду кусок жира с бараньего хвоста и заталкивал дальше берцовой костью с астрагалом (кости в ступне, между берцовой костью и копытом) на конце. Старик тотчас же умирал. Называлось это действие *толтодохо* (*прервать дыхание*)» [ПМА, Балдандугаров Ц.-Д., Цыденова Ц.Ж.; Тумунов 1998: 136]. У южно-сибирских тюрков применяемая в аналогичном ритуале кость воплощала собой жизненный потенциал и являлась средством его передачи от умирающего старика к юноше, вступающему в жизнь. Кость отправляясь вслед за человеком в могилу, как бы связывала предков и потомков [Львова и др. 1989: 67].

В этнографической литературе имеется и другая точка зрения об условном характере определения возраста стариков в обычае умерщвления. «“Старики”, отправлявшиеся на “тот свет” в пору жизни самого обычая, не были стариками в современном понимании этого слова. Ритуальному умерщвлению подлежали еще крепкие телом, духом и умом люди. Смыслом обычая являлась боязнь допущения и лицемерия обществом старения сородича» [Велецкая 1978: 79]. По мнению Р.И. Бравиной, такая смерть мыслилась как «спасение умерщвляемого любящими потомками», т.е. архаичное сознание «мирилось» только с такой смертью, причина которой была явной [Бравина 2005: 180]. Допустима также мысль, что распространению этого обычая способствовали и экономические

соображения, так как в условиях кочевой жизни больные и немощные старики, вообще больные люди не могли сами прокормить себя, поэтому они представляли собой «непосильную ношу» для соплеменников.

Справедливости ради необходимо подчеркнуть, что это не только широко распространенный общепурятский обычай: традиция ритуального умерщвления стариков на склоне лет путем «закармливания» потомком существовала у многих народов. Она присутствует во многих легендах и преданиях, и в большинстве из них, в том числе и в бурятских, обрисовывается сюжет искоренения ритуального убийства стариков из-за осознания обществом ценности их жизненного опыта и мудрости. В легенде, рассказанной нашим информантом, говорится, что в итоге осмысления людьми ценности преемственности поколений появилась поговорка: *Бууралһаа угэ дула — бусалһанһаа ама хурэ* «От старого человека нужно услышать совет — как сваренной еды отведать».

К категории противоестественной смерти у бурят относились самоубийство, смерть в состоянии алкогольного опьянения, утопление и т.п. По свидетельству наших информантов, в старину мало кто умирал в молодом возрасте, изредка это могло произойти вследствие несчастных случаев, например падения с лошади или от болезней. Случаи суицида были исключительной редкостью. Если кто-то умирал в молодом возрасте, то считали, что он умер из-за плохого и грубого обращения с родителями [ПМА, Ламожапов Ц.-Д.]. Агинские буряты весьма отрицательно относились к случаям суицида, расценивая их как большой грех. Полагали, что самоубийца перед судом Эрлик-хана будет держать ответ за убийство, только не поймет, кого он убил. По буддийским воззрениям, душа самоубийцы не сможет осознать факт своей смерти и будет бродить среди людей, пока лама при помощи молитв не отправит ее к новому перерождению. В различных культурах и религиях суицид осуждается по той простой причине, что никто, кроме высших сил, не наделен правом отнимать жизнь.

Смерть в состоянии алкогольного опьянения также оценивалась отрицательно. Полагали, что пьяный не сможет уразуметь, что умер, и не будет готов держать ответ перед владыкой смерти Эрлик-ханом на суде [ПМА]. «В Гунэйском дацане был лама Долгин гэгээн. Однажды, проводя зауспокойный молебен, он возмутился: “Не пойму как умер Ваш ..., он то ли сумасшедший, то ли пьяный — как ни указываю дорогу, ничего не понимает”» [ПМА, Ламожапов Ц.-Д.].

С древних времен у бурят существовало убеждение, что поведение духов умерших людей зависит от обстоятельств смерти и соблюдения

похоронных норм. Души людей, погибших в результате несчастного случая, убитых, и души самоубийц считались особо опасными. В местах своей гибели они становились злыми хозяевами и мстили за преждевременную гибель всем живым, прежде всего непосредственным виновникам их гибели, а также их потомкам, до тех пор пока длится их род [Герасимова и др. 1983: 199]. Аналогична мысль А. Ван Геннепа, утверждающего, что «те, кто искалечен, погиб от руки кровожадного человека или по воле несчастного случая, становились злыми духами и не могут отправиться в страну мертвых. Эта страна — место пребывания предков. Туда отправляются только те, кто состоял в браке; время от времени они возвращаются на землю и, когда им захочется, перевоплощаются в новорожденных, особенно это свойственно дедушкам и прадедушкам» [Ван Геннеп 2002: 139]. Опасность людей, умерших не своей смертью («нечистых, заложных»), состояла в том, что они умерли, «не избыв века». Умершие «своей» смертью почитались как «предки», *святые деды-родители*, «не-своей» (скоропостижной, насильственной) — становились существами демонической природы, «заложными» [Седакова 1990: 55].

Черты и всевозможные зловредные духи агинскими бурятами определяются как *шудхэр*, *шолмос*, *хиш юумэн / далдын юумэн* — невидимые из иного мира; *сабдаг* — духи-хозяева какой-нибудь местности, *лусад* — дух воды, *гуйдэл*, *гуйдэлтэй газар* — бегущий дух, обозначение места, где проходила дорога духов. Как сообщили старики, в старину духов называли *альбан тишэрэн*. Люди всегда предпринимали различные меры предосторожности для предотвращения вероятного негативного воздействия нечистых сил. Одной из таких мер был запрет называть духов подлинными именами вслух, якобы из-за чего они могли подступить к человеку и вредить ему [ПМА, Дымбрылова М.]. Существовал также запрет на зов-оклик людей по имени в «красную зарю» (закат солнца), из-за чего вечером и в темное время суток вслух громко никого не называли по имени, особенно детей. Кроме того, в вечером запрещалось лежать, спать, отправляться в дорогу, что объяснялось боязнью увода злыми духами души названного человека в потусторонний мир. В это время его нужно было звать простым окриком «эй!» [ПМА].

Для уничтожения различных духов в буддизме применяется практика *чод* (*жод* — бур.). В прошлом, по рассказам информантов, в агинских степях жили жод-ламы, не имевшие семьи и дома, целиком посвятившие себя этому учению. Чтобы выйти на этот путь, они должны были провести в медитации по 108 дней и ночей возле истоков родника,

одиноким местом захоронения, на вершине высокой горы и одинокого дерева. Все это время лама не подстригал волосы и ногти. Лишь прошедший все эти испытания мог стать жод-ламой. По рассказам стариков, давно среди жителей некоего кочевья распространился слух, что душа одного человека после смерти блуждает среди живых, и для искоренения этого пригласили чод-ламу. Узнав про это, удалой молодец, решив напугать ламу, отправившись на место захоронения и вынув мертвеца из гроба, лег сам вместо него. Священнослужитель пришел в назначенное время и начал читать молитвы, парень в гробу зашевелился. Тот не испугался, сел на гроб и, придавив крышку, провел обряд до конца и удалился. Спустя некоторое время тот молодой человек заболел и признался родителям, что совершил такую шалость. Те спешно отправились к ламе, на что им было сказано: вернуть ничего невозможно, душу его препроводили в мир иной. Парень впоследствии умер [ПМА, Цыденова Ц.Ж., Балдандугаров Ц.-Д.].

В настоящее время в штате бурятских дацанов состоят чод-ламы, прошедшие специальное обучение, испытания и посвящение. К ним миряне обращаются за помощью в особых ситуациях, например в случае трагической смерти человека или череды неудач. Традиция Чод в системе буддийских учений Тибета представляет собой синтез буддизма и тибетского вероучения Бон.

Итак, у агинских бурят, так же как и у других этнических групп бурят, смерть не считается концом существования человеческой души. Душа, по их представлениям, продолжает существовать и после физической смерти человека.

### Архивные материалы

Хранилище восточных рукописей БНЦ СО РАН. Ф. 2336 (3488). Полевые материалы Л.Л. Абаевой, собранные в Селенгинском районе республики Бурятия в 1973 г.

### Библиография

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

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре Саха. Новосибирск, 2005.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Галданова Г.Р. Закаменские буряты: историко-этнографические очерки (II-я пол. XIX — I-я пол. XX в.). Новосибирск, 1992.

Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995.

Дашиев Д.Б. Буддийские категории в популярном вероучении ламаизма // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 30–38.

Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.



Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1989.

Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде // Исследования в области балтославянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М., 1990. С. 54–63.

Тумунов Ж.Т. Этнопедагогика агинских бурят. Чита, 1998.

Хандагурова М.В. Участники похоронно-поминальных обрядов усть-ордынских бурят: описание состава и ролевых функций // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2003. С. 178–218.

### **Список информантов**

Балдандугаров Цырендондок — 1920 г.р. род улаалзай хубдууд, с. Цокто Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 06.07.2004 г.

Дымбрылова Манда — 1911 г.р., род боохой хуасай, с. Судунтуй Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 06.08.2004 г.

Жамбалова Лхамажаб Сандаковна — 1920 г.р., род бодонгууд, с. Алханай Дульдургинского района Агинского Бурятского автономного округа, 12.09.2005 г.

Ламожаров Цыбен-Доржи (Владимир) — 1953 г.р., род боохой хуасай, с. Судунтуй Агинского района Читинской области, 26.08.2004 г.

Цыденова Цыбжит Жамсарановна — 1933 г.р., род галзууд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 28.07.2004 г.

Шойдоков Дашанима — 1920 г.р., с. Цокто-Хангил Агинского района Читинской области, 22.10.2005 г.

Чимитова Должин — 1938 г.р., род абхан харгана, с. Кункур Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 18.08.2005 г.

# ТУНГУСО-МАНЧЖУРСКИЕ НАРОДЫ

*С.В. Березницкий*

## СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ЭВЕНКОВ О ДУШЕ И СМЕРТИ

Рубеж XX–XXI вв. характеризуется интенсивным ростом информационных технологий, и как никогда возникает необходимость получения современных знаний о многообразии человеческих культур. Эти знания нужны прежде всего для более эффективного и толерантного межэтнического и межкультурного диалога. В настоящее время коренные народы российского Дальнего Востока переживают период сложных культурных трансформаций, которые необходимо исследовать. Дальневосточные этносы в этнокультурном плане отличаются отсутствием в традиционной культуре своей письменности, вследствие чего веками вырабатывались уникальные механизмы передачи культурных ценностей от поколения к поколению через коды мифа, верований, ритуала.

По данным С.А. Арутюнова и Н.Н. Чебоксарова, информационные связи, межпоколенная трансляция знаний являются важным механизмом стабильного существования этнической общности, фактором сохранения традиционной культуры [Арутюнов, Чебоксаров 1972: 18–19]. Сегодня на наших глазах происходит двусторонний процесс: с одной стороны, наблюдается трансформация духовной культуры, забвение языка и традиционных культов, с другой — универсализация этнических, культурных, мировоззренческих аспектов в условиях глобализации становится толчком к сохранению, консервации духовной культуры и

мифологии. Судить об уровне этой сохранности можно на основе анализа остаточных знаний современных информантов о традиционной мировоззренческой системе. Осмысление и фиксация трансформирующихся культурных форм важны не только для этнографической науки, но и для самих этносов, в том числе дальневосточных эвенков, в среде которых в последние годы заметны изменения самосознания и отдельных форм духовной культуры.

Дальневосточные эвенки (проживающие на Сахалине, в Хабаровском крае и Амурской области) отличаются от основной этнической массы тунгусо-маньчжуров более ранним проникновением в их культуру христианства, отдельные аспекты которого отражаются в космогонических и космологических представлениях, верованиях о душе, причинах смерти. В этнографических трудах зафиксировано, что дальневосточные эвенки были христианизированы в гораздо большей степени по сравнению с другими коренными народами региона. Например, А. Кириллов однозначно считал всех эвенков православными [Кириллов 1894: 302]. Многие современные эвенки считают себя крещеными, хотя не помнят своего крещения. Некоторые информанты рассказывают об использовании аспектов христианского вероучения в своей жизни, например при излечивании от заболеваний с помощью наложения православных крестов.

В последние годы XX в. эвенки участвуют в христианских праздниках и привлекают детей, так как заметно возросло влияние христианской церкви на их мировоззрение и ритуалы на Сахалине, Амуре, Амгуни, Охотском побережье; активно восстанавливаются православные храмы [Сысоева 2003: 301–303]. В районном центре им. П. Осипенко в 2002 г. была построена православная церковь, кроме того, эвенки молятся дома на небольшие образа, у многих есть христианские крестики и молитвословы.

Практически все эвенки убеждены, что христианский Бог — это *Сэвэки* — старик-эвенк с длинной бородой, который живет на небесах, следит за людьми, все видит и слышит, влияет на души живых и умерших людей [Архив ИИАЭНДВ. ДВО РАН. Д. 416, л. 345–350; д. 585, л. 478–486].

Следует отметить, трансформация духовной культуры дальневосточных эвенков связана не только с влиянием христианства, но и с изменением хозяйственно-культурного типа, с последствиями интернатской системы обучения, с нарушением механизма передачи культурных ценностей от поколения к поколению, с невозможностью отправлять самобытные ритуалы, с исчезновением института шаманства и шаманов, наделенных особым мышлением и жизненным опытом.

Исследования духовной культуры дальневосточных эвенков в последние десятилетия показали, что, с одной стороны, они хранят отрывочные сведения о космологии и ритуалах жизненного цикла, с другой — обладают комплексом воссоздаваемых обрядов в этой сфере [Там же. Д 559, л. 111–775; Березницкий 2004: 3756]. Весь окружающий мир *Буга*, по современным верованиям амгуньских и сахалинских эвенков, состоит из трех частей — небесной *уугу буга*, земной *дуннэ буга* и подземной *хэргу буга*. В верованиях селемджинских эвенков имеется особый подводный мир, в котором обитают злые существа. Главным в верхнем и среднем мире считается добрый Бог *Сэвэки* антропоморфного облика с седой бородой, в нижнем мире — злой Бог *Хэргу* — страшное черное существо. Название реки Хэргу осмысливается эвенками как нижняя река, берущая начало из пещеры, в которой и живет чудовище *Хэргу*, нередко охотящееся за душами людей.

Представления дальневосточных эвенков о душе складываются в сложный комплекс. Различия можно отметить в названиях, количестве, функциональных особенностях душ человека. Известно, что в основе традиционных представлений эвенков о душе *ами*, *ханян* лежал дошаманский миф о создании человека из глины творцом мира *Сэвэки* [Василевич 1971: 54–55]. По наблюдениям С.М. Широкогорова, тунгусы определяли душу *до* одновременно и как комплекс умственной и психической деятельности, и как внутренние органы [Shirokogoroff 1935: 52]. По верованиям современных эвенков, человек обладает двумя душами: «хорошей» *ами*, и «плохой» *уоха омити*, которая расценивается как особый вид отрицательной энергии. Эти две души владеют сознанием человека попеременно, в зависимости от жизненных обстоятельств. По мнению сахалинских эвенков, у каждого взрослого человека есть душа *аниянин*, разлитая по всему телу. У детей младше года душа пребывает в образе птички и еще некрепко держится в теле. Амгуньские эвенки называют душу *ханян* или *дялив*, *дял* — мысль. Несмотря на то что чаще всего душа у человека одна, она после смерти конкретного индивидуума может возрождаться еще несколько раз от общей родовой души [Архив ИИАЭНДВ. ДВО РАН. Д. 585, л. 451, 478–486].

Современные верования и ритуалы эвенков, связанные со смертью, можно подразделить на несколько групп: приметы смерти, обряжение умершего и снабжение его необходимыми атрибутами, изготовление гроба, ритуал и способы погребения, проведение поминок и траурные действия.

Приметами смерти нередко считаются «черные сны», когда человек видит себя в мире чудовищ или черных людей. Если люди побывали во

сне в загробном мире и рассказали об этом домочадцам, то они скоро умирают. Фатальным предвестием близкой смерти считается ворона, так как согласно преданию Бог *Сэвэки* сделал ее птицей-могильщиком. Амгуньские эвенки считают верной приметой смерти появление в селении таежного старичка-карлика с берестяным коробом за спиной, который быстро ходит и питается зайчатиной. Верующие эвенки сегодня молятся Богу (*Сэвэки* Иисусу), чтобы этот карлик не появился [Там же. Л. 455]. Некоторые эвенки считают «плохим» животным, могущим навлечь смерть, домашнего кота черной масти.

После смерти покойный трое суток находится дома, чтобы с ним попрощались все родственники. Душа его в это время все слышит, следит за родственниками, чтобы они правильно сделали похоронный ритуал. Поэтому по покойному нельзя сильно плакать, иначе его душе будет плохо в загробном мире: она будет мокрой от этих слез [Там же. Л. 451].

По верованиям современных эвенков всех групп, в «общий» загробный мир отправляется лишь душа человека, умершего от старости. Души утонувших и сгоревших людей отправляются в загробные миры хозяев этих стихий. *Сэвэки* не принимает души самоубийц на небесную землю, и они живут в подземном мире [Там же. Д. 416, л. 358].

Верующие амуньские эвенки убеждены, что после смерти человека душа отправляется туда, куда ей укажет Бог *Сэвэки* Иисус Христос, который внимательно изучает душу каждого умершего человека, определяет ее характер — жадная она или нет, добрая или злая. Затем он устраивает суд и поселяет добрую душу в рай (стойбище с оленями), злой предстоит пройти ряд испытаний и поселиться в местности с бесплодной землей. Плохая душа может попасть и в место *Хэргу дуннэ* — владения Сатаны *Хэргу*. *Сэвэки* сам решает, сколько души будут жить в его мире до отправки на землю.

Таким образом, под влиянием христианства эвенки считают, что верный мир нужно заслужить безгрешной земной жизнью. Амгуньские эвенки в традиционной культуре одежду покойного сжигали, чтобы все плохое ушло вместе с покойником, на могиле разбивали посуду, чтобы на том свете все было целое. Ритуал сжигания пищи и одежды покойного на кладбищенском костре сохранился до сих пор [Там же. Д. 585, л. 478–486].

Считается, что ритуал омовения покойника эвенки заимствовали у русских, как и обычай установки деревянного креста в качестве надгробия. До прихода славян эвенки не хоронили умерших в земле, так как считали ее живым существом и не хотели нанести ей боль. Антропоморфизм эвенков проявлялся в том, что они представляли Землю в образе

огромного человека. Географические участки ассоциировались с частями тела этого живого существа: реки — с кровеносными артериями, пустынные места — с голым животом, ущелья — с губами, пещеры — с ртом, острые камни — с зубами, горы — с носом, а глаза — с озерами. В тайге, деревьях и кустах (волосах) водятся звери (вши). Половой орган женщины — это тоже пещера, в которой появляются дети после внедрения в нее каменного столба, основы земли и жизни — мужского полового органа. Он заходит в пещеру, как рыба заходит в свою норку, чтобы отметать икру. Пещера — это особое место, где зарождается жизнь, души людей.

Традиционно эвенки заворачивали труп в шкуры и вешали на дерево. «Сверток» с телом взрослого привязывали к вершине согнутого молодого дерева. Затем вершину освобождали, ствол распрямлялся, и тело умершего человека оказывалось недоступным для хищников. Остатком этого ритуала в языке эвенков является термин *мета*, т.е. шкура, для обозначения гроба. У подножия дерева оставляли петли, нож, лук, стрелы, посуду и все, что было необходимо покойному в другой жизни. Умерших детей помещали в колыбелях на ветви деревьев. Закапывать нельзя, считалось, что иначе мать больше не сможет рожать детей.

Могилу не огораживали в течение трех лет, иначе душа не сможет улететь на небо; пока она летает по всем местам, где была при жизни. Когда люди приходят на могилу для поминок, то душа прилетает и сидит рядом с ними. После последних поминок эвенки ставят ограду на могилу, душа улетает навсегда на небо, и родственники больше на кладбище не ходят. В настоящее время погребальный ритуал отличается в основном лишь жертвоприношением оленя. В качестве надгробий устанавливают православные деревянные кресты или тумбы, стелы из металла или мраморной крошки с фотографиями.

К комплексу современного «обрядотворчества» эвенков можно добавить ритуал испрашивания счастья и удачи, угощения молоком и медвежьим жиром ритуального столба, символизирующего все три мира Вселенной: небесного, где живет *Сэвэки*, среднего мира, где живут люди, и нижнего, подземного мира, где живет *Хэрги*.

Таким образом, дальневосточные эвенки в наши дни, как и в XVIII–XIX в., включают в свои верования и ритуалы лишь внешнюю, обрядовую сторону христианства, хотя образ христианского Бога синкретично слился с образом главного доброго духа. Мировоззрение эвенков продолжает основываться на представлениях о живой природе, наполненной сверхъестественными существами, активно влияющими на жизнь отдельного человека и общества в целом, но многие эвенки не помнят название души, видов смерти, ярусов подземного мира на родном языке.

ке. Не зафиксировано остатков традиционных универсальных верований об отсутствии естественной смерти, но сохранилось представление о бессмертной природе человеческой души. Однако нередко последнее представление наполнено не столько остатками традиционных верований, сколько космологическими и анимистическими элементами мировоззрения народов Восточной Азии, Индии, почерпнутыми из книг, телевизионных передач и других современных источников информации.

Определенная часть дальневосточных эвенков, обеспокоенная современным состоянием родной культуры, пытается возродить традиционные обряды, былую духовность и верования. Эта деятельность прослеживается в комплексе ритуалов жизненного цикла. Вместе с тем в культуре эвенков существуют культурные стереотипы, которые образуют самоорганизующуюся систему, аккумулирующую комплекс мировоззрения. Частично это прослеживается и на примере исследования остаточных знаний о мироустройстве, современного комплекса верований о душе и смерти, ритуалов и культов жизненного цикла.

#### **Архивные материалы**

Архив ИИАЭНДВ. ДВО РАН. Ф. 1, оп. 2, д. 416, 711 л. Березницкий С.В. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Этнографические исследования 1998 г.

Архив ИИАЭНДВ. ДВО РАН. Ф. 1, оп. 2, д. 559. 775 л. Березницкий С.В. Материалы по культуре бикинских и анойских удэгейцев, селемджинских эвенков. Этнографические исследования 2003–2004 гг.

Архив ИИАЭНДВ. ДВО РАН. Ф. 1, оп. 2, д. 585, 847 л. Березницкий С.В. Материалы по культуре хоккайдских айнов, амгуньских негидальцев и эвенков, горинских нанайцев. Этнографические исследования 2005 г.

#### **Библиография**

Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы / Отв. ред. И.Р. Григулевич. Ежегодник. М., 1972. Вып. 2. С. 8–30.

Березницкий С.В. Трансформация культурного комплекса у селемджинских эвенков // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций / Отв. ред. В.А. Тураев. Владивосток, 2004. С. 37–56.

Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верований эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–61.

Кириллов А. Географическо-статистический словарь Амурской и Приамурской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. Благовещенск, 1894.

Сысоева О.В. Нельканская церковь (по материалам Якутского архива) // Духовная жизнь Дальнего Востока России: М-лы региональной науч.-практ. конф. (Хабаровск, 24–26 окт. 2000 г.) / Гос. архив Хабаровского края. Хабаровск, 2003. С. 301–303.

Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.

## КАРТИНА МИРА МЕРТВЫХ В ЭВЕНКИЙСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ

Сведения, отражающие традиционные представления эвенков о мире мертвых, как, впрочем, и о Вселенной в целом, неоднозначны и во многом противоречивы, что заставляет обратиться к сравнительному изучению этих материалов. Располагая данными из нескольких этнолокальных групп, прежде всего от эвенков, расселенных в бассейнах рек Подкаменной и Нижней Тунгусок, в Забайкалье, Приамурье, на о-ве Сахалин и ряде других, попробуем сопоставить их между собой с тем, чтобы выявить, насколько возможно, некий общий субстрат, а также отдельные специфические особенности.

Как следует из имеющихся материалов, в большинстве эвенкийских групп Вселенная представлялась состоящей из трех миров или пространственных уровней — верхнего, среднего и нижнего, которые понимались соответственно как небесная сфера, земля живых и царство мертвых. Однако в ряде случаев известно и более дробное членение Космоса, когда верхний и нижний миры дополнительно делились еще на ярусы; кроме того, встречались и такие варианты, когда Вселенная состояла из четырех и даже пяти миров. Взаимное расположение этих сфер также различалось. Они могли локализоваться по вертикали, т.е. выше и ниже один другого, или находиться в горизонтальной плоскости в пространстве некоей мифической реки, олицетворяющей собой Вселенную. Отмечены также случаи совмещения обеих этих проекций, что придавало структуре Космоса еще более сложный образ.

Мир мертвых, будучи встроенным в общую картину мироздания, имел в каждом из этих примеров свою локализацию и некоторые особенности местонахождения. Чаще всего обиталище умерших располагалось в нижней (подземной) сфере либо где-то на севере. Нередко эти понятия пересекались, как было, в частности, у расселенных в верховьях Подкаменной и Нижней Тунгусок эвенков, считавших, что царство усопших располагается в нижнем мире, который находится в полуночной стороне, т.е. на севере [Василевич 1925: 43; 1927: 72].

Как правило, для обозначения мира умерших использовались слова *бун*, *букит*, *буникит*, буквально означающие «место смерти» (от *буми* — умереть). Однако наряду с ними отмечено употребление и иных наименований, таких, например, как *долбор* «ночной», «север», *хэргу* — «нижний», *хэргиски* «вниз», *чунгэдек* (место центра, пуп).



Все эти данные подчас трудно соотносятся друг с другом. Причем сложность их сопоставления обусловлена, с одной стороны, недостаточной изученностью эвенкийских представлений о мире мертвых, а с другой — тем, что сведения по этому вопросу, содержащиеся в разных источниках по отдельным этнолокальным группам, изобилуют противоречиями и сильно различаются по степени подробности и глубине информации. Тем не менее можно выделить в имеющемся материале по крайней мере три основных варианта традиционных представлений эвенков о размещении мира мертвых в структуре мироздания.

**Первый** из них характеризуется представлениями о существовании только одного мира мертвых. Как правило, это встречается при вертикальной трехчленной структуре Космоса, и в таком случае обитель усопших обычно находилась в нижней сфере. Важной особенностью было то, что эта нижняя сфера одновременно со своим подземным расположением локализовалась либо на севере (эвенки верховьев Подкаменной и Нижней Тунгусок), либо на западе (амурские группы). Если подземный мир представлялся разделенным на ярусы (например, на три яруса у амурских эвенков), то царство мертвых помещалась народным сознанием в самый нижний, дальний от земли ярус [Мазин 1984: 16].

Разновидностью варианта с одним миром мертвых можно считать представления, зафиксированные пока только в одном свидетельстве, относящемся к сахалинским эвенкам [Туголуков 1969: 179–182]. Здесь обиталище умерших располагалось не в нижней подземной сфере, а совсем в ином месте, находящемся в стороне от вертикали верхнего, среднего и нижнего миров. При этом сама Вселенная виделась состоящей из пяти частей, или «земель». Три из них представляли собой расположенные одна выше другой верхнюю, среднюю и нижнюю земли. И хотя нижняя земля несла в себе признаки потустороннего значения (она считалась сумеречной, где «вообще не бывает солнца: там светит месяц» и обитателями ее являлись «злые существа, полулюди-получерти»), с ней никак не связывался мир мертвых. Его местонахождение виделось в отдельной земле с названием Долбор, расположенной далеко в стороне от средней земли и к тому же значительно выше ее, почти на уровне верхнего мира.

Кроме того, у сахалинских эвенков существовало представление о земле Булдяр, находящейся к востоку от средней земли, неподалеку от нее и напоминающей по своему размеру и расположению большой остров. Булдяр, как и средняя земля, считалась солнечной, и на ней тоже жили обычные люди. Название булдяр означает «океан», а сходство с островом позволяет видеть в этом аналогию с Сахалином, что кажется

вполне вероятным, если вспомнить, что такие воззрения были записаны именно у сахалинских эвенков. В связи с этим можно воспринимать страну Булдяр всего лишь островной частью средней земли, отделенной от нее океаном, и видеть в данной картине Вселенной не пяти-, а четырехчленную структуру, состоящую из верхнего, среднего и нижнего миров, а также расположенной от них на значительном удалении земли Долбор. Последняя и выступает в этих воззрениях страной мертвых.

«Умерев, человек аргишит в землю Долбор и живет там». Это сумеречный мир, который «освещается только косыми лучами заходящего солнца» [Там же 1969: 182]. Исходя из такой характеристики, можно предполагать нахождение страны мертвых на западной стороне света. В то же время название Долбор, означающее «ночной, полуночный» и одновременно «север» [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... 1975: 213], указывает на северную локализацию в пространстве Вселенной. Подобное совмещение северной и западной сторон с одинаково негативным к ним отношением в восприятии пространства не было чем-то исключительным для архаического мышления и встречалось не только у эвенков, но и других сибирских народов, например у кетов [Алексеев 1976: 90].

**Второй вариант** характеризуется представлениями не об одном, а о нескольких загробных мирах. Наиболее простая его разновидность представлена в материалах И.М. Сулова, собранных среди западной группы наиболее северных — илимпийских — эвенков, субэтнический ареал которых охватывал земли севернее правого притока Нижней Тунгуски, реки Илимпии. В этом случае Вселенная виделась состоящей из четырех расположенных друг над другом земель: верхней, средней, нижней и нижней шаманской. Мир мертвых для обычных людей, не шаманов, располагался на нижней земле, которая называется *хэргу* (букв. «нижний»). Шаманы после смерти попадают на нижнюю шаманскую землю, именуемую *шаман хэргу*. Вот как сказано об этом у И.М. Сулова: «Среднюю землю <...> населяют все живые люди, звери и птицы. Нижняя же земля Хэргу населена исключительно покойниками, кроме покойников шаманов. <...> Для шаманов существует особая шаманская хэргу, которая является по счету четвертой землей, считая <...> сверху. На шаманской хэргу находятся все души умерших шаманов» [Сулов 1935: 6].

Г.М. Василевич считала данное представление об устройстве вселенной с четырьмя землями в виде плоскостей, расположенных друг над другом, «нехарактерным для эвенков» [Василевич 1969: 214], очевидно, подразумевая под этим заимствованное явление. И действительно, в других регионах эвенкийского расселения аналогичные воззрения не

отмечены. Однако наличие их именно у илимпийских эвенков находит достаточно убедительное подтверждение в материалах К.М. Рычкова, полученных им от их восточных групп — авамской и хатангской. Правда, эти данные содержат намного более подробные сведения по сравнению с теми, что приводит И.М. Суслов, и рисуют они значительно более сложное устройство Вселенной с расположением в ней нескольких загробных миров, однако в своей основе они близки материалам И.М. Сулова.

По записям К.М. Рычкова, вся вселенная делится на три части: верхний мир, состоящий из девяти небес, средний и нижний, состоящий из двух частей. Верхняя часть нижнего мира, та, что расположена ближе к земле, называется *хэргиски* (букв. «вниз»), ее населяют умершие. Ниже находится вторая часть нижнего мира, которая рисуется подземной пропастью, где обитают умершие шаманы [Рычков 1922: 83].

Таким образом, несмотря на то, что здесь представлено характерное для эвенков трехчленное деление Космоса, лишь дополненное разделением нижнего мира на две части, этот образ аналогичен четырехчленной структуре Вселенной, приведенной И.М. Суловым. Два нижних мира мертвых или две части нижнего мира мертвых, одинаково расположенные в вертикальной проекции один под другим и с одинаковым предназначением — для обычных людей и специально для шаманов — могут рассматриваться в виде единого варианта.

При этом в материалах К.М. Рычкова отражены более развитые формы эвенкийских представлений о смерти, душе и царстве умерших, что проявляется также в значительно более усложненной системе загробного существования. Судя по этим воззрениям, представляются даже не два, а три мира усопших. Помимо названных, «есть еще особый мир бун» — тоже «царство теней или покойников». Однако он находится не под землей, а «на самой обитаемой средней земле», «на полуночной стороне» и предназначается для особой категории умерших. Сюда не попадают, прежде всего, шаманы, а также те, кто должен после смерти оказаться в нижнем подземном мире мертвых, называемом *хэргиски*. По уточнению К.М. Рычкова, попадание в бун касается «лиц, умерших в престарелом возрасте, злых людей, уродов, вредных животных и вообще объектов, не имеющих души» [Там же: 98]. Т.е. если в нижний мир *хэргиски* попадают умершие, бывшие при жизни хорошими людьми, то царство покойников бун предназначено для «плохих» лиц, которые охарактеризованы здесь в качестве «объектов, не имеющих души». Правда, неясно, почему в этом ряду оказались названными люди преклонного возраста, но в остальном данная градация понятна.

Таким образом, в случае с северными илимпийскими эвенками можно говорить, во-первых, о существовании у них представлений о трех разных загробных мирах и, во-вторых, о распределении всех умерших на определенные категории с выделением особой группы шаманов и появлением понятия «плохих» и «хороших» покойников.

Помимо выше названных у эвенков встречались и такие представления о расположении мира мертвых, особенностью которых было соотношение их с картиной Вселенной, выступающей в образе воображаемой гигантской реки. В предлагаемой схеме их можно выделить в отдельный **третий вариант**. Данные об этом содержатся главным образом в работах А.Ф. Анисимова об эвенках бассейна реки Подкаменной Тунгуски и ряде исследований Г.М. Василевич, считавшей такие представления характерными для эвенков, расселенных на пространстве между Енисеем и Леной, а также для некоторых из олекминских и забайкальских групп.

В этом варианте Вселенная рисовалась в виде некоей мифической реки, называемой эвенками Энгдеkit, что может быть переведено как «место, которое никто не видит, где все скрыто» [Мыреева 2004: 777] или «место полного исчезновения» от слова *энгде* — «исчезнуть полностью» [Василевич 1969: 212]. Река Энгдеkit объединяла своим течением все три уровня вселенной в единый космический комплекс. Она представлялась берущей начало из верхнего мира, расположенного на востоке, откуда текла сначала на запад, а потом — на север, где ее устье уходило в подземное море. Там и располагался нижний мир — он же мир мертвых [Василевич 1959: 170].

По данным А.Ф. Анисимова, этот мир усопших *буни* — *букит* представлялся подкаменно-тунгусским эвенкам «многоярусным: там имеются нижние, более нижние и самые нижние земли. На первых из них живут люди (умершие сородичи), на вторых — владельцы нижнего мира и божества, на третьих — духи болезней и смерти» [Анисимов 1958: 72]. К числу проживающих на среднем ярусе относятся «и души шаманов, в том числе и недавно умерших» [Там же: 73]. Из этого можно заключить, что обиталища мертвых для обычных людей и для шаманов располагались на разных пространственных уровнях. Такое их разделение с локализацией шаманского мира мертвых на более низком ярусе встречает параллель с представлениями илимпийских эвенков. Кроме того, нельзя не обратить внимание еще и на упоминание третьего яруса, где умерших людей нет как таковых, но имеет место сам феномен смерти. Ниже мы отметим возможную аналогию для понимания такого представления, которое в данном случае выражено не вполне ясно.

Переходя к характеристике топографии мира мертвых на основании работ Г.М. Василевич, зафиксировавшей признаки речной космологической модели мироздания на значительной эвенкийской территории Енисейско-Ленского междуречья, а также юго-восточнее его (бассейн Олекмы и частично Забайкалье), отметим, что здесь вырисовывается намного более сложная картина.

Одной из самых ярких ее особенностей является то, что устройство мира мертвых повторяет как бы внутри себя присущее в целом речной модели сочетание признаков вертикального и горизонтального структурирования Вселенной. Мир мертвых представлен здесь одновременно и многослойным, и территориально протяженным. Он включает пространство, охватывающее не только непосредственно устье Энгдеkit, но и ее нижнее течение, а также то подземное море, в котором пропадает эта мифическая река. Та часть мира мертвых, которая располагается в низовьях Энгдеkit и является в то же время его верхним ярусом, представляет собой совокупность отдельных «родовых» миров мертвых. А те в свою очередь образуются при впадении в Энгдеkit многочисленных притоков, которые являются реками отдельных шаманов. Ниже устья каждой такой шаманской реки на Энгдеkit находится мир мертвых соответствующего рода. При этом души шаманов после их смерти оказываются не в самом этом «родовом» обиталище усопших, а *перед ним* на Энгдеkit «на скалах около порогов» [Василевич 1969: 213]. Таким образом, шаманский мир мертвых здесь тоже находится отдельно, но не ниже, а чуть выше («на скалах») мира мертвых для обычных людей.

Однако это лишь первый уровень, попав в который душа умершего сначала продолжает жить точно так же, как на земле. Но такая «жизнь» тоже не длится вечно, и через какое-то время происходит вторая и окончательная смерть. Ее наступление заканчивается по-разному для «плохих» и «хороших» людей. Душа доброго человека после смерти в Энгдеkit попадает в верхний мир — место обитания нерожденных душ для последующего возрождения [Василевич 1969: 225–226]. А «души «худых» покойников, умерших в мире мертвых», навсегда переселяются в место вечной смерти, называемое *Букит* или *Чунгэдек* (центр, пуп). Оно представляет собой подземное море в виде пропасти с вечной темнотой, куда впадает Энгдеkit [Василевич 1943: 32; 1969: 213]. Эта пропасть и является самым нижним миром мертвых, откуда не возвращаются. И даже шаман, случайно попавший туда во время камлания, не может избежать смерти.

Это место, очевидно, и имелось в виду в тех воззрениях подкаменно-тунгусских эвенков, записанных А.Ф. Анисимовым, где говорится о

третьем, самом нижнем ярусе мира мертвых, в котором не называются отдельные умершие, а присутствует смерть как таковая.

Как видим, последний из представленных примеров отличается от всех рассмотренных ранее не просто более выпуклыми характеристиками мира мертвых, но и тем, что содержит вполне определенные признаки систематичности построения. Очевидно, объяснением данного обстоятельства следует признать, по крайней мере, три фактора. Не в последнюю очередь это является заслугой самой Г.М. Василевич, высокий профессионализм которой наряду с блестящим знанием эвенкийского языка позволил фиксировать сложнейшие для европейского восприятия традиционные эвенкийские представления о мироздании настолько адекватно, что можно говорить об аутентичности записанного ею материала. Благодаря этому мы можем оценить такие две важнейшие особенности «речной» космологической системы, как взаимообусловленное переплетение признаков вертикального и горизонтального структурирования Вселенной, а также уже вполне укоренившееся присутствие довольно сильной шаманской идеологии. В связи с этим можно признать данную систему представлений не просто наиболее развитой для эвенков, но, что не менее важно, вобравшей в себя разнообразные предшествующие воззрения, переработанные под шаманским углом зрения.

В заключение необходимо отметить следующее. Все приведенные материалы, несмотря на краткость их изложения, являются неоспоримым свидетельством того, что представления о мире мертвых у эвенков не были какими-то застывшими постулатами. Их переосмысление шло неразрывно с эволюцией других важнейших для жизни этноса идей и символов, составляющих основу мировоззрения. Важно и то, что между всеми обозначенными вариантами не только наблюдается много общих признаков, но просматриваются даже явные цепочки взаимосвязей, которые, правда, не всегда легко поддаются объяснению. Попытаться более основательно разобраться в их хитросплетениях — задача следующих подходов к данной теме.

#### **Архивные источники**

Василевич Г.М. Тунгусы Подкаменной Тунгуски (Катанги) // Архив МАЭ РАН. Ф. 22, оп. 1. № 10. 1927 г.

Василевич Г.М. Материалы по религиозным представлениям эвенков. // Архив МАЭ РАН. Ф. 22, оп. 1, № 37. 1943 г.

Сулов И.М. Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей. // Архив МАЭ РАН. Ф. 1, оп. 1. № 58. 1935 г.

## Библиография

Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Василевич Г.М. Непские тунгусы // Архив МАЭ РАН. Ф. 22, оп. 1, № 11. 1925 г.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Тр. ИЭ. 1959. Т. 51.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). **Новосибирск, 1984.**

Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск, 2004.

Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. М., 1922. Кн. 1–2.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1.

Тулолуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

---

# ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

---

## ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

*Е.М. Данченко*

### ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД КАК КУЛЬТУРНЫЙ И ЭТНИЧЕСКИЙ МАРКЕР В АРХЕОЛОГИИ

В отечественной археологии погребальный обряд традиционно рассматривается в качестве важнейшей характеристики изучаемых культур, которую необходимо учитывать при их выделении. Об этом достаточно красноречиво говорят отразившие конструктивные особенности погребальных сооружений названия таких культурных общностей, как ямная, катакомбная, срубная. Предполагаемая способность обрядов захоронения нести информацию о половозрастных, социальных, идеологических, этнических различиях древнего населения повышает интерес к погребальным памятникам как к сложным, многоплановым источникам для антропологических, палеодемографических, палеосоциологических, этногенетических исследований, в том числе основанных на результатах изучения ДНК. Тем не менее, исходя из этих общих посылок, следует трезво оценивать возможности использования погребальной обрядности в качестве культурного, а тем более этнического маркера.

Не секрет, что погребальные памятники некоторых уже выделенных культур Западной Сибири до сих пор не выявлены, других слишком малочисленны, из-за чего легко переоценить их отдельные черты, незаслуженно придав им определяющее значение. Помимо этого, порой достаточно сложно установить, какие детали исследуемого погребения



были обусловлены обрядом, а какие являются результатом естественных тафономических процессов, следствием ограбления или воздействия животных. Ситуация усугубляется тем, что в нашей стране участие полевых антропологов в раскопках могильников пока не стало повсеместной практикой. Нехватка и отсутствие специалистов нередко приводят к потере важной информации о причинах нарушения целостности скелета, особенностях расположения и сохранности его отдельных частей, наличии на покойном савана, одежды и обуви, следах посмертных манипуляций, вторичных захоронений. В итоге при описании вскрытых погребений может даваться неполная или недостоверная картина.

Увеличение числа исследованных захоронений какой-либо культуры повышает репрезентативность используемых данных, но вместе с этим, как правило, растет и вариативность погребального обряда, которая тем заметнее, чем лучше изучены могильники. Это может проявляться в самых разных деталях: расположении и площади некрополей, биритуализме, форме и размерах могильных ям, позах и ориентировке погребенных, наборе и количестве инвентаря и т.п. [Каменецкий 1999], причем подобное разнообразие далеко не всегда удается объяснить локальными или хронологическими особенностями, сменой населения.

Одним из примеров могут служить результаты исследования захоронений Красноярского археологического комплекса на севере Омской области, который включает многослойное городище, селище и частично перекрывающий их позднесредневековый могильник, вероятнее всего возникший в период существования здесь летописной Кызыл-Туры — ставки одного из правителей Сибирского ханства [Данченко, Грачев 2003].

К настоящему времени на памятнике вскрыто 87 могил. На начальном этапе изучения погребения отчетливо разделялись на две группы. В одну вошли центральные захоронения под курганными насыпями с четкой северо-западной ориентировкой; головы у большинства покойников оказались повернуты на правую скулу; в могилах обнаружены следы деревянных конструкций. Ко второй группе были отнесены расположенные рядами грунтовые погребения с западной ориентировкой, допускавшей некоторые отклонения; сохранность костяков была значительно хуже, нежели в первой группе, следы деревянных конструкций отсутствовали. Данные планиграфии и стратиграфии указывали на относительно более поздний возраст могил первой группы, в силу чего было высказано предположение о том, что они отражают начавшийся процесс исламизации позднесредневекового населения южно-таежного Прииртышья [Данченко 1999].

В ходе последующих полевых сезонов были выявлены захоронения, сочетающие признаки обеих групп или вовсе не укладывающиеся в намеченную ранее типологию. В частности выяснилось, что погребения совершались не только под курганными насыпями или в грунтовых могилах, но и в оборонительных валах и на укрепленной площадке городища, по всей видимости, уже заброшенного к тому времени.

Примеры подобного разнообразия черт погребального обряда можно привести практически для всех археологических культур Западной Сибири, начиная с эпохи неолита до позднего средневековья. Вопреки традиционному убеждению, согласно которому единство археологической культуры подразумевает общность обряда, следует согласиться с тем, что идея погребения в рамках одной культуры может реализовываться в близких, но не тождественных формах [Мелешко 2005: 26]. По данным этнографии, распространенные среди современных групп населения общие представления о том, как надо хоронить сородичей, также допускают множество конкретных вариантов. Показательной в этом плане является отмечавшаяся в литературе сложность распознавания православных погребений, в обустройстве которых нет ни одного компонента, который не встречался бы в язычестве. В том числе это касается «плавающей» ориентации, «сидячих» и вторичных погребений, кремаций, помещения в могилы сопутствующего инвентаря, порой достаточно богатого, который мог включать не только нательные кресты, но и всевозможные амулеты [Жук 2000: 83, 84; Каменецкий 1999: 139].

Сочетание в обрядах захоронения общего и специфичного полностью соответствует механизму действия архетипов, которые, имея универсальный характер, всякий раз находят конкретное индивидуальное выражение, обуславливая, с одной стороны, общечеловеческое единство, а с другой — культурное многообразие. Среди универсальных элементов можно назвать отношение к погребальному обряду как одному из переходных ритуалов жизненного цикла, символизирующего смерть человека в прежнем качестве и возрождение к новой жизни. Согласно другому широко распространенному представлению, умершие выступали посредниками между живущими и их богами, обитавшими в обоих мирах [Антонова 1999: 21, 22]. Наделение огня свойствами очистительной стихии, как и традицию кремации, относят к универсальным сугубо человеческим феноменам, возникающим независимо на различных территориях и в различных контекстах [Добровольская 2005: 8]. Поэтому следы использования огня в погребальном ритуале целого ряда уралосибирских культур [Генинг 1988: 164–169] нельзя считать диагностирующим элементом из-за гигантских пространственно-временных рамок

его распространения. Представители многих культур считали могилу «дверью» загробного мира [Kramer 1980: 61; цит. по: Антонова 1999: 28], курган — входом на тот свет [Каменецкий 2005: 11], а кладбище — местом, где контакты с «иным миром» могли осуществляться проще [Смирнова 2005: 14].

Причины отклонений от традиционного погребального обряда могли быть разнообразными, имеющими и глобальный, и локальный характер [Каменецкий 1999: 137, 138]. Высказывалось мнение, что в культуре, опирающейся на традицию, не было необходимости в составлении детальных руководств для людей, отправляющих обряды [Антонова 1999: 19, 20]. Однако известна и другая точка зрения, согласно которой для традиционных культур, с одной стороны, характерно стремление к максимально полному воспроизведению себя в каждом новом поколении, с другой — непрерывная изменяемость как отдельных элементов, так и всей структуры в целом. В бесписьменных культурах это во многом объясняется именно отсутствием однозначно фиксируемых способов познания, поведения, трактовки. В результате всякий раз в процессе передачи производственных навыков, ритуалов, мифов имеет место варьирование [Островский 1998: 7].

С появлением письменности и литературы подобный механизм обновления традиций отнюдь не исчезает. Так, средневековому литературному произведению свойственно стремление касаться вечных тем, но оно не имело законченного текста или определенных границ, постоянно приобретая новые редакции. При этом новое произведение вбирает в себя более ранние тексты на ту же тему [Лихачев 1977: 71, 72]. Схожее явление наблюдается в средневековой архитектуре: большинство соборов строилось на протяжении столетий, обрстая приделами [Формозов 1987: 55, 56]. Подобное может происходить и с другими элементами культуры: вещами, орнаментами, ритуальными действиями.

В постмодернистской антропологии манипуляция традицией вообще признается исконным свойством традиционных обществ. В зависимости от конкретной ситуации, собственных интересов и позиции стороннего наблюдателя носители культуры стремятся представить ее в наиболее выгодном для себя свете. Таким образом, на первый план выходит не некий застывший образ культуры, а постоянная комбинаторика ее элементами [Шандыбин 1998: 20–24]. С этой точки зрения, обряд захоронения также можно рассматривать как презентацию, назначение которой — продемонстрировать отношение к умершему, делая по необходимости акцент на его половозрастной или социальный статус, религиозную или этническую принадлежность. При этом обрядовые дей-

твия могли совершаться не только из-за уважения к усопшим, но и для пользы живых, существование которых в большей мере определялось заботой, которой они окружали ушедших [Антонова 1999: 21]. Отклонения от обряда допускались при одном главном условии: «Это должно быть душеполезно, спасительно для тех, кто совершает погребение» [Жук 2000: 84]. Участие в похоронах становилось способом выражения групповой солидарности, лояльности к религиозным и культурным традициям коллектива, средством его сплочения.

Таким образом, фиксируемое археологами сочетание традиционных черт погребального обряда и различных отклонений от канона следует признать обычным явлением. Вместе с тем нельзя забывать, что даже самый подробный анализ археологических памятников не дает гарантии адекватной реконструкции обрядности, не говоря уже о стоящих за ней религиозно-мифологических представлений. Здесь возможности археологии крайне ограничены, в силу чего эта задача может решаться лишь на междисциплинарном уровне, с привлечением письменных и фольклорно-этнографических данных [Гуляев, Ольховский 1999: 14]. Специалисты полагают, что в силу иррациональности представлений, лежащих в основе погребальных ритуалов, восстановить смысл тех или иных действий при утере традиционного объяснения практически невозможно [Каменецкий 1999: 139], поскольку сами действия, словесные и вещественные тексты многозначны [Антонова 1999: 29]. Поэтому среди археологов крепнет убеждение в том, что реконструкция погребального обряда без знания историко-культурного контекста, на основе только формально-типологического метода невозможна, а сам метод не соответствует предмету исследования [Жук 2000: 85].

Говорить о возможности использования погребального обряда для этнической привязки археологических памятников особенно сложно, учитывая, что за единством погребального обряда скрывается не этнос, а скорее единство религиозных воззрений [Каменецкий 1999: 137]. Современная этнология не знает универсальных и надежных признаков этнической принадлежности, отводя наибольшую роль этническому самосознанию, хотя и оно не у всех людей выражено достаточно четко и к тому же может фиксироваться на разных уровнях, например этническом или субэтническом. Элементы культуры, религия, язык, антропологический тип или территория могут становиться этнопоказательными признаками лишь в том случае, если представители этноса сами осознают их таковыми. Поскольку этничность проявляется только в условиях межэтнических контактов, всякий раз при разграничении «своих» и «чужих» в качестве отличительных критериев могут использоваться

разные черты, т.е. этнические маркеры являются не абсолютными, объективно определяемыми, а относительными, субъективными категориями, функции которых не вытекают напрямую из формальных особенностей и зависят прежде всего от того, какой смысл вкладывают в них носители культуры. Применяемые в традиционной археологии методы, включая типологию и статистику, дают лишь внешнюю оценку некоторым культурным элементам, не раскрывая их внутреннего смысла и функций. Это ставит под сомнения попытки этнической интерпретации археологических комплексов, в том числе погребальных.

### **Библиография**

Антонова Е.В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд: Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 19–30.

Генинг В.Ф. Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры (пьяноборская эпоха III в. до н. э. — II в. н. э.) М., 1988.

Гуляев В.И., Ольховский В.С. Погребальные памятники и погребальная обрядность: Проблемы анализа и интерпретации // Погребальный обряд: Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 10–18.

Данченко Е.М. Материалы к изучению погребального обряда позднесредневекового населения таежного Прииртышья // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Новосибирск, 1999. Ч. III. С. 29–31.

Данченко Е.М., Грачев М.А. К вопросу о локализации Кызыл-Туры // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем. Томск, 2003. С. 277, 278.

Добровольская М.В. К методике изучения кремированных останков в погребениях // Теоретические и методические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии. М., С. 8, 9.

Жук А.В. К проблеме идентификации христианских погребений // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000. С. 83–85.

Каменецкий И.С. Впускные погребения // Теоретические и методические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии. М., 2005. С. 11.

Каменецкий И.С. Один из факторов искажения погребального обряда // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 137–146.

Лихачев Д.С. Прогрессивные линии развития в истории русской литературы // О прогрессе в литературе. Л., 1977. С. 71, 72.

Мелешко Б.В. Два обряда — одна культура // Теоретические и методические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии. М., 2005. С. 25–27.

Островский А.Б. Структурно-семиотический подход к изучению менталитета в традиционной бесписьменной культуре // Теория и методология архаики. СПб., 1998. С. 7–11.

Формозов А.А. Наскальные изображения и их изучение. М., 1987.

Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // ЭО. 1998. № 1. С. 14–30.

## **РЕКОНСТРУКЦИЯ НЕКОТОРЫХ ЭЛЕМЕНТОВ АНДРОНОВСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА И ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУШЕ**

В эпоху бронзы обширные пространства степной и лесостепной зоны Южного Урала, Казахстана и Западной Сибири занимало население андроновской культурно-исторической общности. Вопрос об этнической принадлежности этого населения является спорным. Е.Е. Кузьмина [Кузьмина 1981: 116] и многие другие исследователи относят всех андроновцев (как федоровцев, так и алакульцев) к индоиранцам. Поэтому для интерпретации андроновского материала, как правило, привлекаются иранские и индоарийские письменные источники. Вместе с тем существует мнение, что федоровцев следует относить к ранним уграм [Косарев, Потемкина 1985: 37]. По мнению А.Ф. Шорина, угорским являлось черкасульское население, с которым активно контактировали федоровцы Южного Зауралья [Шорин 1994: 54–62]. Как свидетельствуют лингвистические данные, приводимые В.И. Абаевым, контакты арийского и уральского населения уходят в глубокую древность [Абаев 1981: 84–89]. Это дает основание для привлечения аналогий из угорской этнографии.

Одним из ярких элементов погребального обряда андроновцев (федоровцев) являлся ритуал сожжения умершего. Опираясь на иранские и угорские параллели, представляется возможным реконструировать некоторые элементы андроновского обряда кремации и связанные с ним представления.

**Реконструкция некоторых элементов андроновского погребального обряда.** Андроновский обряд кремации предполагал не только сожжение умершего, но и захоронение кремированных останков в могильной яме. Они размещались на дне компактно, в виде небольших скоплений в центральной или восточной части погребальной камеры, а в западной обычно находились сосуды и кости животных (ребра). Имеются также коллективные захоронения с четким разделением костей на отдельные скопления. В некоторых могилах среди кремированных костей обнаружены бронзовые украшения, что свидетельствует об особом отношении к останкам сожженного человека.

Наиболее выразительная картина зафиксирована в погребении 2 кургана 3 могильника Кулевчи VI (Южное Зауралье). В этом погребении в восточной части дна находились два скопления кальцинированных кос-

тей, с каждым из которых был связан комплекс украшений. Скопление 1 в юго-восточном углу имело неправильные, вытянутые с юго-запада на северо-восток очертания ( $0,95 \times 0,35$  м). Непосредственно на слое кальцинированных костей располагались детали накосника: две ленты бронзовых обойм с крупной обоймой на одном конце и с листовидными бронзовыми привесками на другом. У северо-восточного окончания этого скопления зафиксированы две низки бронзовых бус. Аналогичные украшения часто встречаются на берцовых костях погребенных по способу труположения.

Н.Б. Виноградов, опираясь на гипотезу М.П. Грязнова, интерпретировал эти находки как захоронение праха, помещенного в «куклу», украшениями которой были накосник и низки бронзовых бус [Виноградов 1984: 140–145, 151]. Предположение об использовании в андроновском ритуале куклы, высказанное в свое время М.П. Грязновым [Грязнов 1970: 37], и сейчас поддерживается многими исследователями [Кирюшин и др. 2004: 67–68].

Однако большая часть погребений по обряду кремации не содержит столь выразительных свидетельств, позволяющих говорить о наличии куклы. Вместе с тем компактное расположение остатков кремации, распространение коллективных захоронений с четким разделением костей на отдельные скопления дают основание предполагать, что останки могли быть во что-то завернуты. Возможно, это была одежда умершего, что подтверждается находками среди костей разнообразных украшений, обычно нашиваемых на одежду (бус, пронизок, бляшек, подвесок) либо прикрепляемых к головному убору (накосники, височные кольца) [Сотникова 2003: 178–184]. Данная интерпретация требует дополнительного обоснования, так как во многих погребениях украшения не обнаружены. Определенную помощь в объяснении этого факта могут оказать этнографические параллели. Например, у казахов традиционная одежда орнаментировалась вышивкой или аппликацией с вышивкой независимо от того, из каких материалов она изготавливалась, а нашивные украшения являлись лишь дополнительным убранством [Шевцова 2006: 39]. По-видимому, в среде андроновцев-скотоводов основным украшением одежды была аппликация из разноцветных кусочков кожи. Поэтому в большинстве погребений единственным свидетельством использования одежды в ритуале является компактное расположение кремированных костей.

В связи с высказанным предположением определенный интерес представляет наблюдение алтайских археологов, сделанное в ходе раскопок погребений с кремацией из андроновского (фedorовского) могильника

Рублево—VIII. Кальцинированные кости, занимавшие площадь примерно 50 × 50 см при мощности 5–15 см, располагались несколько разреженно. Возможно, как считают исследователи, кости были перемешаны с какой-то органикой, создававшей дополнительный объем [Кирюшин и др. 2004: 68].

Аналогии реконструируемому обряду имеются в культуре хеттов, сложившейся при участии индоевропейского населения. Среди табличек из Богазкёя есть ряд фрагментов, относящихся к описанию ритуала похорон царя или царицы. Согласно описанию, в первый день совершалась кремация тела, на второй день женщины собирали кости. «Кончив собирать кости, они заворачивают их вместе с льняной тканью в “красивую одежду” и кладут их на стул; а если это женщина, они кладут их на скамеечку. <...> Перед стулом, на котором лежат кости, они ставят стол и угощают горячими хлебами. <...> И всех, кто пришел собирать кости, они потчуют едой. <...> [Затем] они берут кости <...> и приносят их в его “Каменный дом”» [Герни 1987: 146–147].

В андроновских комплексах встречается и другой вариант антропоморфизации кремированных останков. В федоровском могильнике Уйтас-Айдос (Центральный Казахстан) в двух каменных ящиках (ограда 2, могилы 4, 5) зафиксированы антропоморфные выкладки из кремированных костей, которые сопровождалась сосудами [Усманова, Варфоломеев 1998: 47–48, 57]. Во многом сходный вариант обращения с кремированными останками умершего практиковался ведийскими ариями. Как следует из комментария к «Погребальному гимну», содержащемуся в «Атхарваведе» [XVIII 4: 16–28], кости, оставшиеся после кремации, складывали в виде человеческой фигуры. Затем, ориентируясь на стороны света, ставили вокруг этой фигуры блюда с ритуальной пищей и сопровождали обряд произнесением соответствующих ритуальных формул [Атхарваведа 1995: 377–378].

Вероятно, андроновский ритуал предусматривал антропоморфизацию кремированных останков, помещаемых в могилу. Антропоморфизация могла осуществляться различными способами: помещением мешочка с пеплом в погребальную куклу, заворачиванием кремированных останков в одежду умершего, антропоморфной выкладкой.

**Реконструкция представлений о душе.** По мнению М.Ф. Косарева, обряд сожжения обеспечивал разделение двух жизненных сил или субстанций — бессмертной души дыхания и души-тени, связанной с телесной оболочкой человека. У каждой души был свой путь. Бессмертная душа-дыхание вместе с дымом погребального костра поднималась на небо, а затем возрождалась в младенце. Душа-тень в ходе различных



ритуалов направлялась в Нижний мир. Он отмечает, что этот способ захоронения распространяется в Сибири, в основном, с неолитической эпохи и особенно характерен для урало-западносибирской части территории [Косарев 2003: 158–159]. Согласно лингвистическим данным, ритуал сожжения и представление о двух видах душ (душе-тени и душе-дыхании) восходят еще к индоевропейскому периоду [Иванов 1997: 560–571].

Можно предположить, что антропоморфизированные тем или иным способом остатки кремации рассматривались как вместилище души-тени. Присутствие в погребениях с кремацией сосудов с напугтвенной пищей и ребер животных свидетельствует о том, что в могиле отправлялись обряды, связанные с кормлением этой души и проводами ее в Нижний мир.

Интересные сведения о судьбе души-тени имеются в угорской этнографии. Душа-тень называлась *ис*, *ис-хор*, где *хор* переводится как «образ, фигура, призрак» или «тень, контур, отражение» [Карьялайнен 1994: 38]. Эта душа была каким-то образом связана с одеждой человека. По сведениям Т.А. Молдановой, у казымских хантов одежда, которую носил человек, начинала обладать особым свойством, она становилась *исан-хуран* [Молданова 1999: 44]. В.Н. Чернецов отмечал, что душа *ис* после смерти человека следовала вместе с телом в могилу, поэтому называлась еще «могильной» душой. Она продолжала существовать до тех пор, пока сохранялось что-то от тела, а затем превращалась в жучка [Чернецов 1959: 118, 125]. Е.И. Ромбандеева сообщает несколько иные сведения. По поверьям северных манси, человек после смерти начинал жить обратной жизнью, а затем мужчина превращался в жука, а женщина — в паука [Ромбандеева 1993: 73].

Как свидетельствуют этнографические материалы, отношение к двум видам душ было различно. По отношению к реинкарнирующейся душе отправлялись обряды, направленные на ее возвращение в свой коллектив. Возвращение души-тени, наоборот, было нежелательным, поэтому проводились специальные обряды, связанные с проведением границы, отделяющей мир живых от мира мертвых. Угорские народы, возвращаясь с похорон, на дороге клали, перегораживая ее, бревно, полено, ветви, кресты из прутьев, палок, разводили костер. По свидетельству К.Ф. Карьялайнена, втыкали на дороге топор, обращенный острием к месту погребения [Семейная обрядность... 1980: 139; Чернецов 1959: 147]. Селькупы рисовали на дороге, ведущей с кладбища, поперечные полосы или перегораживали ее прутиками, воткнутыми в снег, землю [Прокофьева 1977: 74]. Кеты, уходя от захоронения, клали поперек тро-

пинки палку, которая преграждала умершему путь обратно к людям. Чукчи проводили позади идущих с похорон черту поперек дороги, символизирующую бездну или глубокую реку, рядом оставляли один или несколько камешков, означающих крутые горы [Косарев 2003: 98].

Вероятно, подобные охранительные меры существовали и у ведийских ариев. В одном из гимнов «Атхарваеды» (XII, 2), посвященном погребальной церемонии, сказано: «Трижды семь раз, покойные риши / Задерживали смерть стиранием следа» [XII 2: 29]; «Идите, стирая след Смерти, / Пронся дальше свою долгую жизнь!» [XII 2: 30]. В комментариях к гимну данные строки сопоставляются с магическим обрядом, состоявшим в том, что за похоронной процессией веткой стирали след на дороге [Атхарваеда 1995: 388].

В «Ригведе» нет прямых упоминаний о судьбе души-тени. Но об этом, возможно, свидетельствуют следующие строки «Похоронного гимна» [X 18: 1]: «Прочь, о Смерть! Ступай другим путем! Твой собственный (путь) иной, чем путь, исхоженный богами». В этом же гимне имеются сведения о ритуале проведения границы между миром живых и миром мертвых [X 18: 4]: «Эту преграду я устанавливаю для живых, / Пусть же никто другой среди них не отправится к этой цели! / Да проживут они сотню обильных осеней! / Да закроют они смерть этой горой!». В более поздних индийских текстах данный ритуал занимает достаточно важное место. На десятый день после трупосожжения между местом, где оно было произведено, и деревней совершался ряд ритуальных действий, одним из которых было «возложение камня». Такой камень воспринимался в качестве горы, преграждающей путь смерти [Мандельштам 1968: 123].

Безусловно, перечисленные выше обряды, связанные с проведением границы и направленные на защиту живых, практически невозможно зафиксировать в ходе археологических раскопок. Однако некоторые детали андроновского погребального обряда позволяют высказать предположение о существовании подобных ритуалов и представлений и в среде андроновского населения. Одним из таких свидетельств можно считать наличие деревянных или каменных перекрытий над могильными ямами. В федоровских могилах в стенках ямы делались даже специальные уступчики для поддержания перекрытия. Некоторые погребения имели два слоя перекрытия. Например, в могиле 1 из кургана 15 Кинзерского могильника прослежен мощный деревянный накат из двойного ряда бревен [Кузьмина 1975: 225].

Другим свидетельством ритуалов, связанных с проведением границы, могут служить каменные оградки, сооружаемые вокруг могил.

Э.Р. Усманова в ходе работ на могильнике Лисаковский обратила внимание на следующие конструктивные особенности оград. Камни не укладывались в одну линию кольца, которое очерчивало площадку с захоронением. Контур ограды «конструировался» из полуovalов, кругов и незаконченных отрезков разных форм. Нередко к кольцу пристраивались каменные выкладки, выполненные в такой же манере. Исследовательница отмечает, что подобная постановка камней создает иллюзию запутанности, и считает возможным говорить применительно к конструкции оградок о прообразе лабиринта. Она рассматривает ограду как «место, куда входили по запутанным путям с целью достижения иного мира», а также как «преграду для живых и вечный дом для мертвых» [Усманова 2005: 79–82]. В свете вышеизложенного представляется возможным дать другое толкование данному факту. «Запутанная» конструкция оград являлась препятствием на пути души-тени в мир живых. Ограда была преградой для мертвых, чтобы они не беспокоили живых.

Опираясь на данные этнографии и древних письменных источников, можно реконструировать андроновский ритуал кремации и связанные с ним представления. После сожжения совершалось захоронение кремированных останков. Андроновцы стремились придать им антропоморфную форму (одежда, кукла, антропоморфная выкладка). По-видимому, антропоморфизированные останки рассматривались как вместилище души-тени. Наличие в западной половине погребальной камеры сосудов и ребер животных свидетельствует о том, что в могиле отправлялись обряды, связанные с кормлением этой души и проводами ее в Нижний мир. Перекрытия могильных ям и оградки, вероятно, играли роль границы, препятствующей возвращению души-тени в мир живых.

### Библиография

- Абаев В.И. Доистория индоиранцев в свете аrio-уральских языковых контактов // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981. С. 84–89.
- Атхарваеда. Избранное. М., 1995.
- Виноградов Н.Б. Кулевчи–VI — новый алакульский могильник в лесостепях Южного Зауралья // СА. 1984. № 3. С. 136–153.
- Герни О.М. Хетты. М., 1987.
- Грязнов М.П. Пастушеские племена Средней Азии в эпоху развитой и поздней бронзы // КСИА. 1970. Вып. 122. С. 35–38.
- Иванов В.В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 560–571.
- Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. 1.
- Кирюшин Ю.Ф., Папин Д.В., Позднякова О.А., Шамшин А.Б. Погребальный обряд древнего населения Кулундинской степи в эпоху бронзы // Аридная зона юга Западной Сибири в эпоху бронзы. Барнаул, 2004. С. 62–85.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003.

Косарев М.Ф., Потемкина Т.М. Городище Чудская гора в свете этнической интерпретации андроновидных культур Западной Сибири // Урало-Алтаистика. Новосибирск, 1985. С. 32–38.

Кузьмина Е.Е. О соотношении типов андроновских памятников Урала // Памятники древнейшей истории Евразии. М., 1975. С. 220–230.

Кузьмина Е.Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981. С. 101–125.

Мандельштам А.М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане // МИА. 1968. № 145.

Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. С. 66–79.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993.

Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Сотникова С.В. Андроновский (федоровский) обряд кремации: к реконструкции ритуала // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири. Барнаул, 2003. Кн. 1. С. 178–184.

Усманова Э.Р. Могильник Лисаковский I: факты и параллели. Караганда; Лисаковск, 2005.

Усманова Э.Р., Варфоломеев В.В. Уйтас-Айдос — могильник эпохи бронзы // Вопросы археологии Казахстана. Алматы; Москва, 1998. С. 46–60.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая сер. 1959. Т. 51. С. 114–156.

Шевцова А.А. Казахский традиционный свадебный костюм (XIX — начало XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V. С. 33–46.

Шорин А.Ф. К этнической характеристике черкаскульской культуры // РА. 1994. № 4. С. 54–62.

## НЕОЛИТ — БРОНЗОВЫЙ ВЕК

*Е.Д. Жамбалтарова, Л.В. Лбова*

### ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО ЗАБАЙКАЛЯ В ЭПОХУ НЕОЛИТА — РАННЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА

*Работы выполнены при поддержке грантов РГНФ № 06–01–00466а,  
Программы РАН № 21.1. проект 1.5, гранта РНП № 2.2.1.1.2183*

Первобытная культура представляла собой фазу, для которой характерны подражательный язык, анимизм, экзогамия и мифологемность. Это и особый тип мышления, который, по мнению ряда исследователей, противостоит современному, естественно-научному [Топоров 1982]. Рассматривая миф как мировоззренческую систему, отражающую представления о строении мира (модели мира), ассоциативное — образное — мышление порождает образы и связи, кажущиеся на первый взгляд алогичными. Отражение в символах культуры образа мира, главную роль в создании которого играет семиотика времени и пространства, является следствием его духовного освоения человеком. Культура определяется как часть символизированного времени и пространства.

Систему мироздания, ее феномены, устройство Вселенной культура стремится свести к немногим формам (архетипам) и закрепляет их в символах, сакрализирующих эти категории. Сакрализация пространства и времени предполагает определение точки отсчета, того, что стоит «вначале». В связи с этим целесообразно определение Центра (точки отсчета) как одного из условий жизненного цикла. Центром является не

столько топографическая точка, сколько семантическая позиция. «Ситуативно центром может быть и гора, и дерево, и коновязь — словом, все то, что соединяет миры. Центр — это то место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение» [Львова, Октябрьская и др. 1988]. Архаичные формы религиозных представлений складываются в рамках дуалистического мировоззрения, базирующегося на олицетворении и почитании окружающей природы и ее стихийных космических сил [Потапов 1991].

Погребальный обряд — один из наиболее семантически насыщенных и информативных источников по изучению древнего мировоззрения, в котором основные категории и концептуальные сюжеты языческого миропонимания закодированы в древней и традиционной погребальной обрядности. Можно предположить, что установление равновесия противоположных начал в погребальном обряде сводилось к повторению акта творения, утверждению гармонии, порождению упорядоченного существования.

Смерть является праздником жизненного цикла наряду с рождением, инициацией и браком. Существенным и неотъемлемым признаком праздника является его сакральность. Праздник связан с идеей разрыва профанного времени, когда оно останавливается, его нет. Праздник требует точного воспроизведения того, что имело место «вначале», «в первый раз». Для этого необходимы соответствующие условия: определенный пространственный центр и точка во времени, тот перерыв в профанной длительности, когда времени нет. Через обрядовые действия происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причастного к сакральным ценностям [Топоров 1994].

Наиболее типичным местом для выбора территорий крупных могильников являются отдельные горы или возвышенности. Например, крупнейший Фофановский могильник расположен на юго-западном, юго-восточном и восточном склонах Фофановской горы, сочленяющейся с высокими террасами р. Селенги. Погребения располагаются на гипсометрических уровнях 25–40 м над современным уровнем реки. Могильник Бухусан расположен на краю 10–12-метровой береговой террасы оз. Исинга, примыкающей к горе Бухусан. Отмечается приуроченность и одиночных погребений к горам или возвышенностям (Старый Заган, Никольский, Верхний Мангиртуй и др.)

Известно, что идея горы как иерофании (воплощения священного) — явление довольно позднее в мифологическом сознании. Но возможно, что уже в эпоху неолита гора как сакральное место в погребаль-

ном обряде в качестве связующего звена между миром живых и миром мертвых воспринималась как начало пути в потусторонний мир [Элиаде 1987]. Горы ближе всего расположены к небу, и поэтому они наделялись двоякой святостью: во-первых, они обладают пространственным символизмом трансцендентности (они «высокие», «вертикальные», «высшие» и т.д.), во-вторых, они представляют собой особую зону многих атмосферных явлений. В традиционных культурах горы часто считают местом, где встречаются Небо и Земля и, следовательно, центральной точкой, через которую проходит *Axis Mundi* (**Мировая Ось**), местом, предельно насыщенным сакральностью, где можно перейти из одной области Космоса в другую [Элиаде 1999]. М. Элиаде считает, что, с точки зрения различных уровней бытия, любое восхождение есть прорыв, проникновение по ту сторону, избавление от профанного и человеческого статуса. Умереть — значит «проникнуть по ту сторону» [Там же: 105].

Согласно традиционным представлениям народов тюрко-монгольского мира, центром Земли и всей Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды. Эта мировая гора соединяет Землю и Небо, достигая небесных сфер, в которых проживают божества-небожители (тэнгри, заяны и хаты), а в ее нижней части находится подземный мир [Абаева 1992; Шодоев 2002; Кызласов 1982 и др.]. Таким образом, гора выступает необходимым элементом и полисемантическим знаком в ритуально-мифологическом сознании в ряду «смерть — возрождение».

Практически все крупные могильники рассматриваемой территории расположены у воды (реки, озера) (Фофаново, Старый Витим 2, Бухусан, Онкули), так же более половины одиночных погребений. «Вода символизирует полную совокупность возможного; она есть средоточие всех потенций бытия. Будучи началом бесформенности и потенциальности, основой всего многообразия космических проявлений, вместилищем всех зачатков, вода символизирует первичную субстанцию, из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются либо путем увядания, либо через катаклизм. В космогонии, в мифе, в ритуале, в иконографии воды исполняют одну и ту же функцию — независимо от структуры того культурного целого, в составе которого мы их находим: они предшествуют всякой форме и поддерживают всякое творение. Погружение в воду символизирует возврат в состояние неоформленности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность; а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования» [Элиаде

1999: 183]. В ритуале инициации вода дает «новое рождение», в магическом ритуале она исцеляет, в погребальных обрядах — обеспечивает посмертное возрождение.

Текущая бесформенная стихия воды наиболее близко отражает идею хаотичности, неоформленности. Вода является противоположностью статичного, структурированного земного мира. Поэтому она соединяется с образом смерти как формой перехода из мира тел в мир духов [Зубов 1997].

У сибирских народов мир вод, по существу, является синонимом Нижнего мира [Грачева 1976; Василевич 1966; Элиаде 1998]; река, ручей, родник (=текущая вода) связывали разные сферы пространства [Львова, Октябрьская и др. 1988].

В представлениях тюрков Южной Сибири равнинная часть ландшафта принадлежит людям. Подножие горы, перевал, а также берег реки, озера, оврага и т.п. являлись границей, за которой человек чувствовал себя гостем. Он мог проникнуть за эту черту после «кормления» или простейшего жертвоприношения духам. Общественные жертвоприношения устраивались чаще всего у подножия горы, на берегу реки, озера, ручья, источника, т.е. в приграничной зоне, где облегчено общение с духами-хозяевами. Как правило, такие места богаты памятниками культовой деятельности: петроглифами, каменными кладками, могильниками и т.д. [Там же]. Таким образом, и река, и гора, и дерево, и ветер могли считаться дорогой, связывающей миры. Можно полагать, что движение по этой дороге было двусторонним [Алексеев 1980].

Довольно интересным для интерпретаций архаичного мировоззрения является контекст погребений (на территории могильников, в структуре поселений, в пещерах). Несомненно, что погребение в обрядности эпохи неолита — раннего бронзового века отражает идею помещения тела в нижний мир, к предкам, на начальные позиции (в утробу матери, к предкам, в пещеру).

Могилы предков придают сакральность родовому пространству [Жуковская 1988; Жамбалова 2000]. Кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. У бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один и в таком случае может забрать с собой живых людей. Могилы покойников в стране духов образуют улысы, каждая могила или гроб превращается в дом, в котором живет душа покойного [Хангалов 1961: 51]. В представлениях многих народов умершие продолжали существовать (в ином пространстве-времени), поэтому кладбище можно рассматривать как своеобразное посе-



ление умерших, «уравновешивающее» поселение живых [Львова, Октябрьская и др. 1988].

Все разновидности погребальных обрядов находят мировоззренческую первооснову в представлениях о смерти-перерождении. Это перерождение осуществляется внутри священного производящего центра первобытной общины. В нем пребывала, из него выходила и в него возвращалась вся жизненная сила коллектива, величина которой, по-видимому, считалась заданной или по крайней мере конечной [Окладников 1950; Кызласов 1993 и др.]. Поэтому основная цель погребального обряда состояла в возврате такому центру самого тела умершего как воплощенной части единой жизненной силы коллектива (именно к этим воззрениям восходит мнение о возможности умершего влиять на благосостояние сородичей). И.Л. Кызласов считает, что дальнейшее видоизменение таких представлений создает идею совместных кладбищ, обычая доставки на родину умершего на чужбине, установление хоронить родственников на фамильном кладбище или участке и т.п., формирует такой тип памятников, как кенотафы [Кызласов 1993]. В культурах традиционных обществ мысль о возможности умершего влиять на благосостояние сородичей представляется довольно развитой, при этом каждой социальной роли присуще несколько сакральных позиций [Сагалаев, Октябрьская 1990].

Таким образом, погребения являются маркерами родовой территории, придающими ей сакральность потому, что умершие были кровно связаны с живыми и представлялись воплощенной частью единой жизненной силы коллектива.

Особый интерес представляют погребения в структуре поселений. Наиболее ранние примеры захоронений на поселениях отмечены в комплексах натуфийской культуры [Зубов 1997]. Материалы Забайкалья и Монголии показывают, что эта идея не была чужда населению Центральной Азии в эпоху неолита — ранней бронзы. Известны одиночные погребения на стоянках Доронинская 3, Нижняя Джиллинда, Нижнеберезовская стоянка, Бичура, Кандабаево, Усть-Менза 2, Усть-Менза 3, Тамцак-Булак, Посольская. М.В. Константинов реконструирует как вторичное погребение комплекс у с. Кандабаево на р. Хилок. Кости двух женщин были уложены двумя прямоугольниками. По его мнению, следы зубов хищников на костях свидетельствуют о том, что погребение первоначально было наземным [Константинов 1994].

А.Б. Зубов объясняет причину захоронения людей на территории поселения идеей, заключающейся в том, что род должен быть связан воедино и топографически. После смерти головы часто отнимались от тел и

сохранялись в жилищах живых, остальная часть тела предавалась земле [Зубов 1997]. Не совсем правомерно, конечно, сравнивать различные в историко-культурном и территориальном контексте комплексы, но допустить саму идею «топографической близости» предков и живущих, на наш взгляд, теоретически возможно.

Вторым немаловажным контекстуальным сюжетом является погребение в пещере (Кристинкина, Егоркина, Богачинская, Хээтэй, Сухой Ручей, Старый Заган и др.). Вероятно, помещение умершего в пещеры в эпоху неолита — раннего бронзового века, с одной стороны, можно рассматривать как архаичную (палеолитическую) идею возвращения умершего Земле. С другой стороны, с использованием семантики пещеры в более позднем истолковании (как символа материнской утробы) вероятно интерпретация сюжета как развития культа плодородия. По мнению М. Элиаде, первобытные люди чувствовали себя буквально «людьми Земли»: либо их приносили водные животные (рыбы, лягушки, крокодилы, лебеди и т.п.), либо они росли среди камней, в глубоких ущельях или пещерах перед тем, как попасть в женское лоно [Элиаде 1999].

Главный смысл ритуальной ориентации заключается в том, что она показывает направление, в котором умерший (его душа) или жертвенный дар должны отправиться, чтобы попасть в новое пространство. С развитием горизонтального осмысления Вселенной ориентировке как условию достижения иного мира придается все большее значение [Косарев 2003].

Как мы видим, в ориентировке погребенных особое значение придавалось восходящему Солнцу. Это обстоятельство подтверждает идею, заключающуюся в том, что на ранних этапах развития для человека основная значимость состояла в выделении двух пространств: пространства возникающего и растущего Солнца и пространства, в котором Солнце исчезало. Все пространство солнечного дневного цикла грубо делилось как бы на две не всегда равные половины: с Солнцем и без Солнца. Первая охватывала сектор с востока — через юг — почти до запада, а вторая, соответственно с запада — через север — почти до востока. Именно так делится географическое пространство у некоторых народов Сибири [Ершова 1995; Грачева 1993].

Соединение вертикальной (по сторонам света) и горизонтальной моделей мира находит однозначное проявление в погребальном обряде. Безусловно, это не действительная топография, но именно символическая. Восход солнца, как повсюду среди людей, связывается с жизнью, небом; закат — со смертью и обителью мертвых, хотя, в архаических

представлениях многих народов это могло быть единым пространством [Ершова 1996].

Таким образом, анализ полученных результатов позволяет предположить, что погребение, в принципе, может являться неким символическим центром, где через элементы погребального обряда закодирована сложная информация, направленная на устранение хаоса, внесенного смертью, на восстановление жизненного ритма и подтверждение освоенности пространства.

Пространственные параметры выступают через бинарные оппозиции «центр / периферия», «верх / низ», «юг / север», «восток / запад». Наряду с вертикальной структурой пространства (верхний, средний, нижний) обнаруживается и горизонтальное членение мира (по сторонам света, по оппозициям типа «правый / левый», «передний / задний»). Вероятно, для максимальной эффективности погребального обряда центр маркируется неоднократно и в элементах обряда (гора, погребение, камень и т.д.), и в предметах votивного инвентаря (особенно характерно присутствие стрел, топоров и тесел, изделий из перламутра, навершия посоха в виде головы лося). Дублирование в погребальном обряде Центра в разных вариантах является основным способом очеловечивания пространства [Скрынникова 1997].

Представления о времени отражены в самой сути погребального обряда, направленного на возрождение умершего в будущем, что определено в бинарной оппозиции «смерть / рождение (возрождение)». В погребальном обряде проявилась попытка человека осознать себя внутри временной бесконечности и тем самым как бы обессмертить себя. В представлениях древних время было обратимо, что объяснялось его измеряемой цикличностью. Завершая цикл жизни, человек знал, что непременно вернется. Таким образом, будущее мыслилось как повторение прошлого [Ершова 1995]. Можем предположить, что исследуемые погребальные обряды были ориентированы на возрождение умерших, тем самым на пополнение коллектива и продление времени.

Соединение категорий пространства и времени в погребении способствовало будущему возрождению умершего, что выявляет одну из важнейших характеристик центра — рождение, возникновение новой жизни. Пространство и время в силу их универсальности являлись основными категориями человеческого сознания, формирующими картину мира, определяющими ее основу [Скрынникова 1997].

Смерть (так же, как рождение и свадьба) ощущалась как момент вторжения мифического начала в обыденный микрокосм, и на некото-

рое время утверждался хаос (или усиливалась угроза хаоса) [Львова, Октябрьская и др. 1988]. Любое нарушение (или угроза нарушения) обычного ритма требовало вмешательства человека для восстановления порядка.

Таким образом, возможно, выявленные бинарные оппозиции организуют пространство исследуемых погребений, где соединение символов мужского и женского начала отражает существовавшее в сознании древних людей представление о непрерывности жизни в бесконечном круговороте смертей и новых рождений. Можно предполагать, что символы мужского (квадрат, кабан, пуговица, стрела, топор) и женского (вода, круг, изделия из раковин) начал в соединении должны были способствовать возрождению погребенных.

Выявленные бинарные оппозиции (мужское / женское, верх / низ, свое / чужое и т.д.), возможно, отражают важную особенность сознания древних людей. В нем всякий полюс контраста не может существовать, не затрагивая другого, противоположного. Можно предположить, что установление равновесия противоположных начал в исследуемом погребальном обряде сводилось к утверждению гармонии, к повторению акта творения, к порождению упорядоченного космоса.

Прочтение культурных текстов археологизированных культурных систем — задача довольно сложная с теоретических и практических позиций. «Прямое» обращение археологов к этнографическим данным, поиски археолого-этнографических аналогий путем сравнительно-исторического метода, метода классификации и даже типологии исчерпали себя или признаны недостаточными [Жук, Тихонов, Томилов 2003]. Несомненно, наиболее продуктивным на уровне интеграции археологического и этнографического знания является системный подход, предполагающий изучение социокультурного явления (объекта) как системы (в нашем случае была предпринята системная оценка археологизированных элементов погребальных обрядов).

Авторы осознают сложность (а может, и недостаточность) доказательной базы проводимых операций. Но, опираясь на методические приемы выделения архетипичного, универсального в феноменах культуры, мы предполагаем, что полученные новые знания могут приблизить нас к пониманию мировоззренческих комплексов охотников и рыболовов, обитавших на территории Забайкалья и северо-восточной Монголии в эпоху неолита — ранней бронзы.

## Библиография

- Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии: (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992.
- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. М.; Л., 1966.
- Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 44–76.
- Грачева Г.Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 27–31.
- Ершова Г.Г. Восприятие пространства и времени // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. СПб., 1995. Вып. 3. С. 45–69.
- Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск, 2000.
- Жук А.В., Тихонов С.С., Томилов Н.А. Введение в этноархеологию. Омск, 2003.
- Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Зубов А.Б. История религий. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. М., 1997.
- Константинов М.В. Каменный век восточного региона Байкальской Азии. Улан-Удэ; Чита, 1994.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003.
- Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.
- Кызласов И.Л. Мировоззренческая основа погребального обряда // РА. 1993. № 1. С. 98–112.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л., 1950. Ч. 1, 2. (МИА; № 18).
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 8–40.
- Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 2. С. 329–331.
- Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1961. Т. 3. С. 7–19.
- Шодоев М.В. Представления о душе у алтайцев // Культурология и история древних и современных обществ Сибири и Дальнего Востока. Омск, 2002. С. 553–557.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза: Пер. с англ. Киев, 1998.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

## **СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ДЕТСКИХ ПОГРЕБЕНИЯХ БРОНЗОВОГО ВЕКА НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА**

В связи со спорами вокруг индоевропейской проблемы особый интерес вызывает вопрос происхождения своеобразного обряда захоронения детей у древних племен индоариев. Известно, что арии населяли во 2 тысячелетии до н.э. обширную территорию от Балкан до Енисея и от лесной зоны на севере до северного Китая на юге. В начале 2 тыс. до н.э. из-за климатических изменений они пришли в движение. Некоторые из них переселились в Европу и Азию, часть пошла в Индию и Иран. Арийские племена относились к индоевропейской языковой и культурно-исторической общности, которая в начале 2 тыс. до н.э. обособилась в степной части Восточной Европы, Западной Сибири и Казахстана, где стала известна современной науке как носительница срубной и андроновской культур.

Прежде всего надо учитывать генетическую связь захоронений петровского, федоровского и алакульского типов на территории Западной Сибири и Казахстана с древнеиндийской погребальной традицией. Погребальный обряд андроновцев представлял собой обряд трупосожжения или трупоположения в могильных ямах с каменными или деревянными конструкциями, с погребальными курганными насыпями или с каменными оградками и кольцами. Для всех этапов для андроновских погребальных комплексов характерно отсутствие одиночных курганов и присутствие погребальной тризны в могильных ямах и в насыпи курганов [Плешаков 2004: 110].

До сегодняшнего дня это являлось главным доказательством, определяющим приход индоиранских племен в Индию с территории Казахстана и Зауралья. В древней Индии также практиковали оба способа захоронения. Ритуал кремации в целом господствовал, но ингумация также упоминается в законах Ману, особенно часто трупоположение практиковалось при захоронении детей. В доказательство родства погребального обряда приводим пример из описания эталонного могильника бронзового века Бурлук I, расположенного на юге Северо-Казахстанской области и раскопанного в 1967–1968 г. Ограда 12 круглой формы диаметром около 6 м сложена из крупных камней в один, местами в два ряда. Внутри ее находится оградка подквадратной формы (размерами 2,8 × 2,1 м), ориентированная по линии ЮЗ — СВ. С северо-восточной

и юго-западной сторон к кольцу примыкают две оградки продолговатой формы (2,8 × 2,2 м), в центре пристроек фиксируются крупные камни. Вся конструкция перекрыта насыпью высотой 0,6 м.

Погребение 1. В углу прямоугольной оградки под камнями выявлены остатки трупосожжения.

Погребение 2 найдено в северо-западной кольцевой пристройке. Могильная яма (размерами 2,4 × 1,4 × 0,9 м) ориентирована по линии СВ — ЮЗ. В заполнении — пятна прокала, обломок черепа человека, крупная кость животного, фрагменты сосуда [Зданович 1988: 89].

Ограда 7 представляет собой неполную окружность диаметром 2,5 м, выложенную из небольших камней. В средней части находится могильная яма (1,5 × 1,4 × 0,2 м), длинной осью ориентированная по линии ЗСЗ — ВЮВ. В средней части длинных стен имеются уступы. На дне плохо сохранившееся погребение ребенка. Умерший лежал на левом боку с подогнутыми ногами головой на ЗСЗ, кисти рук расположены у лица. У черепа находится сосуд, накрытый каменной плиткой [Там же: 87].

По данным погребального обряда в алакульской традиции четко прослеживается принцип принадлежности сосудов с крышками только в детских погребениях в возрасте 5–6 лет [Усманова 2005: 96].

Данные по погребальным традициям Индии и Северного Казахстана подтверждают мнение о том, что прародина некоторых групп предков древних индоариев находилась где-то в районе Северного Казахстана и Зауралья. Таким образом, народы с территории Казахстана эпохи бронзы выступали носителями древнейших религиозных традиций.

Анализ обряда захоронения детей позволяет по-новому интерпретировать погребальную обрядность андроновцев на территории Северного Казахстана и Западной Сибири.

Религиозные представления и верования эпохи бронзы были связаны прежде всего с солнцепоклонничеством. Это выражается наиболее ярко в погребальном обряде андроновцев. Кольцевые каменные оградки, трупосожжение и посыпка умершего охрой, наличие огня в обряде — все это подтверждает отношение человека к солнцу и огню как «производному» от солнца.

Обряд захоронения является выражением человеческой потребности к установлению взаимосвязи с загробным миром, осознанным как целостность живых и священных существ. Он расширяет сферу человеческого общения за пределы социума, становясь средством общения с окружающим миром.

Переход к скотоводству повлек за собой изменения в общественных отношениях людей и установлению так называемого «патриархата» («от-

цовского рода»), обусловленного увеличением социального статуса мужчины. «Для наиболее ранних из известных нам памятников характерны так называемые сепаратные кладбища — особые погребальные поля для различных возрастных и социальных групп людей» [Зданович 1988: 134]. Естественно, все это не могло не отразиться на обряде захоронения детей. Так, при изучении детского могильника Алексеевского культурного комплекса О.А. Кривцова-Гракова столкнулась с «пережиточным явлением, которое сохранилось до раннеалакульского времени, хоронить детей на отдельных кладбищах» [Кривцова-Гракова 1948: 71–73].

С этого этапа развития погребального обряда начинает просматриваться следующая тенденция: преобладающая часть детских захоронений — это захоронения мальчиков, соответственно появился специфический обряд жертвоприношения. Конечно, можно предположить, что захоронения мальчиков преобладают над захоронениями девочек, потому что физиологически первые слабее и это приводило к большей смертности среди них. Однако существует гипотеза, что это отголоски смены социального статуса мужчин у андроновцев.

В доказательство этого можно привести следующие факты. На могильнике Баганаты III в кургане № 6 в результате раскопок были выявлены контуры двух могильных ям. Яма № 1 располагалась в центральной части кургана. Яма № 2 — в южной части западного сектора. В центральной яме кроме фрагментов костей и керамики ничего не обнаружено. В яме № 2 на глубине 0,8 м находились останки мальчика хорошей сохранности в скорченном положении, ориентированного по линии С — Ю. Погребальный инвентарь представлен тремя сосудами и костями ног барана (астрагалы или асыки), находившимися возле головы погребенного. Предположительно, астрагалы при погребении были уложены в мешочек [Плешков, Баев, Мартынюк 2005]. Также кости ног барана, которые называются асык, по названию казахской игры в кости (в нее могут играть только мальчики), были обнаружены в кургане № 5 могильника Амангельды I в Северном Казахстане [Казахи... 2003: 109].

В кургане диаметром 17 м, высотой 0,5 м в юго-западном секторе на глубине 50 см обнаружены очертания могильной ямы № 2 (размерами 1 × 0,5 м), ориентированной продольной осью по линии ЗСЗ — ВЮВ. На дне ямы — плохо сохранившийся скелет мальчика, лежащего головой на ЗСЗ в скорченном положении на левом боку, кисти рук располагались у лица. У головы находились два сосуда [Зданович 1988: 65].

Этот пример подталкивает к гипотезе о том, что обряд захоронения детей в андроновскую эпоху разделился на две неравные части. С одной стороны, обычный обряд захоронения девочек, с другой — сложный,



носящий социальный подтекст обряд захоронения мальчиков. Кроме того, хотелось бы обратить внимание на связь между обрядом захоронения мальчиков и ритуальным жертвоприношением детей. По одной из версий, дети, погребенные в коллективных захоронениях, принесены в жертву: если они погребены с взрослым мужчиной и искусственно умерщвлены; если погребены с женщиной, которая являлась их матерью, так как с ее смертью исчез источник молока для пропитания ребенка, и потому умерщвлены [Jones-Bley 1999: 68] (как, например, в одном из курганов могильника Хабарное I (Зауралье), где вскрыто 26 погребальных сооружений: курган с каменными конструкциями содержал 28 детских погребений [Федорова-Давыдова 1973: 137]).

Но данная версия требует дополнительного исследования, так как искусственное умерщвление детей, особенно в больших количествах, не характерно для традиционных обществ. И сразу отметим, что человеческие жертвоприношения, а в особенности детские, не могли быть массовым явлением в андроновской культуре и носили, вероятно, исключительный характер.

Неоднократно в исследованиях археологов была высказана гипотеза о сезонном характере погребений в некрополях бронзового века. Наиболее вероятно, что тела детей, умерших зимой, не погребали сразу, а хранили до наступления весны. У населения, обитавшего на территориях с резко континентальным климатом, детская смертность должна была возрастать в зимний период. Как известно, даже сейчас в холодные периоды года, когда у организма ослаблен иммунитет, повышается опасность как обычных простудных, так и инфекционных заболеваний. В бронзовом веке, где отсутствовали действенные лекарства, дети различных возрастных групп должны были умирать зимой намного чаще, чем летом [Куприянова 2004: 82].

В таком случае можно допустить, что детские погребения являются весенними ритуальными обрядами-захоронениями детей со специфическим обрядом жертвоприношения умерших в зимний период года.

О сезонности человеческих жертвоприношений Д.Д. Фрэйзер пишет и в главе «Существа, приносимые в жертву на благо общества». «Когда общее очищение от напастей совершается периодически, перерыв между обрядами, как правило, бывает равен году, а сезон, когда совершается этот обряд, совпадает с более или менее резкой сменой времени года» [Фрэйзер 1980: 639].

Все это говорит о сложных социальных мотивациях в захоронениях у андроновских племен и соответственно существовании специфического обряда жертвоприношения детей.

## Библиография

- Зданович Г.Б. Бронзовый век урало-казахстанских степей. Свердловск, 1988.  
Казахи: Справочник в 10 т. Алматы, 2003.  
Кривцова-Гракова О.А. Алексеевское поселение и могильник // Тр. ГИМ. М., 1948. Вып. 17.  
Куприянова Е.В. К вопросу о причинах детских коллективных захоронений в некрополях бронзового века южного зауралья // Материалы II региональной научно-практической конференции. Челябинск, 2004.  
Плешаков А.А. Культуры древнего и средневекового Казахстана. Петропавловск, 2004.  
Плешакова А.А. Баев А.В., Мартынюк О.И. Могильник эпохи бронзы Баганаты 3. Петропавловск, 2005.  
Усманова Э.Р. Могильник Лисаковский 1: Факты и параллели. Караганда; Лисаковск, 2005.  
Федорова-Давыдова Э.А. К проблеме андроновской культуры // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973.  
Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980.

*А.А. Горячев*

### О ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ПОЗДНЕЙ И ФИНАЛЬНОЙ БРОНЗЫ В ПАМЯТНИКАХ КУЛЬСАЙСКОГО ТИПА ГОРНОЙ ЗОНЫ СЕМИРЕЧЬЯ

Исследование памятников эпохи бронзы на территории Семиречья в 1980-х годах показали, что активное освоение этого региона племенами андроновской культурно-исторической общности началось с середины II тыс. до н.э. В дальнейшем эти памятники сменяются археологическими комплексами общности культур валиковой керамики алексеевско-саргаринского типа. Тем больший интерес вызвали новые могильники, обнаруженные в горной зоне менее изученного района Восточного Семиречья и обследованные в 1990-х годах, они дали несколько иной материал. К их числу относятся могильники Кульсай-I, Узунбулак-I, Таучилик-III, Букан-VII, Асы-VII, Кызылбулак-I и Кызылбулак-II. Все перечисленные могильники имеют ряд устойчивых традиций в сооружении погребальных конструкций, в погребальном обряде и вещевом материале. Это позволяет выделить их в особую кульсайскую культуру эпохи поздней и финальной бронзы, локализуя зону распространения в Восточном Семиречье и не исключая горные районы Центрального

Тянь-Шаня [Марьяшев, Горячев 1999: 55; Горячев 2001: 45–62; Goriachev 2004: 109–138].

Известные нам памятники кульсайского типа располагаются на северных склонах восточной части Заилийского и западной части Кунгей Алатау. Есть они в предгорной зоне (Узунбулак–I), среднегорье (Кульсай–I) и на высокогорных плато (Кызылбулак I и II) на абсолютных высотах от 1000 до 2500 м над уровнем моря. Важно отметить, что во всех случаях они обнаружены либо на границах, либо в зоне произрастания тянь-шаньской ели. Интересен и тот факт, что все известные памятники находятся в местах современных традиционных сезонных перекочевок скота от зимовок в предгорьях до летних пастбищ в высокогорных джайлау.

Рассмотрев археологические артефакты, связанные с погребальным обрядом на могильниках эпохи бронзы кульсайского типа, мы попытаемся реконструировать эту традицию. Территория могильника как некрополь обладает набором признаков, характеризующих, вероятно, в религиозных представлениях населения горных районов Семиречья загробный мир. Прежде всего, это замкнутое пространство, ограниченное невысокими сопками или холмами, расположенное к западу от поселений (мира живых) и разделенное с ними водным источником (речка, ручей). Могильник располагался в западной части такого пространства на склоне холма (сопки). Ведущим обрядом захоронения у кульсайцев являлись трупосожжение, которое производилось за пределами территории могильника, но, вероятно, в пределах зоны видимости от него, и трупоположение в скорченном виде на левом боку, головой на восток или запад.

Захоронения производились в грунтовых ямах прямоугольной формы, ориентированных по оси запад (юго-запад) — восток (северо-восток). Дно предварительно устилалось слоем глины, после чего прах умершего, который, возможно, переносился в глиняной посуде, помещался на дно могилы, куда также выкладывались вещи умершего и ставилась посуда. Связующим этапом обряда была установка погребальной камеры из бревен округлой формы в виде рамы в один или два венца. Сверху рама накрывалась плахами-горбылями плоской стороной вниз (табл. 1: 4–6). Стенки погребальной камеры укреплялись каменными выкладками. С западной стороны в могильную яму помещались фрагменты мясной пищи (обычно встречаются кости мелкого рогатого скота) или устанавливался сосуд в восточной части погребальной камеры. Иногда пища помещалась прямо в могилу (кости крупного рогатого скота).

Деревянные рамы сверху полностью накрывались слоем гумусированной, специально отобранной почвы или мелким просеянным речным песком. После чего могильная яма заполнялась глиной, щебнем и песком, а также, возможно, в процессе заполнения перемешанный грунт смачивался водой. Верхняя часть могильной ямы закладывалась щебнем и камнями более крупных размеров по всему периметру. Вокруг могилы устанавливалась каменная ограда из крупных камней и плит, уложенных плашмя в 2–3 слоя или вкопанных на ребро. В некоторых случаях по углам оград устанавливались крупные стелообразные камни (табл. 1: 1–3).

Обряд захоронения и сооружения погребальных надмогильных конструкций варьировался в зависимости половозрастных особенностей и прижизненного социального статуса погребенных. Так, на определенном этапе развития в среде кульсайцев выделяется социальная группа, для которой место захоронения отделяется от общего родового могильника и выносится несколько выше по склону холма или хребта сопки, но в пределах той же сакральной зоны. К таковым относятся могильники **Кульсай–I** и **Кызылбулак–II**. **Здесь очень жестко соблюдался обряд кремации**, более глубокими строились могильные ямы, умерших помещали только у западных стенок погребальных камер, в то время как посуда и вещевой инвентарь укладывались у восточной стенки (табл. 1: 7–19, 23–35). Ограды сооружались из крупных валунов и камней, в некоторых случаях строилась дополнительная ограда овальной формы (табл. 1: 1, 2).

В родовых могильниках (**Кызылбулак–I** и **Узунбулак–I**) половозрастные особенности и, возможно, обстоятельства личной судьбы отмечались в обряде захоронения большей вариабельностью. Так, помимо захоронений детей в скорченном виде на правом боку в той же ситуации обнаруживаются и захоронения взрослых. Однако данные могилы отличаются либо формой грунтовой ямы, либо характером надмогильных конструкций. Во всех подобных захоронениях зафиксированы тела в скорченном виде на правом боку, головой на восток или запад.

Кроме того, исследования на таких могильниках позволяют проследить изменения в погребальной обрядности кульсайцев в определенном хронологическом диапазоне. Так на могильнике **Кызылбулак–I** отмечены три этапа его функционирования.

Первоначально могильные ямы были ориентированы по оси юго-запад — северо-восток, а ограды соединены в цепочки с общими каменными стенками. Захоронения на этом этапе производились в неглубоких грунтовых ямах (от 0,8 до 1 м). Кремированные останки умерших ук-

ладывались у восточной стенки, а керамическая посуда — у западной. Бронзовый вещевой материал практически отсутствует, за исключением необычного захоронения в ограде 9 по обряду трупоположения.

На следующем этапе грунтовые ямы были ориентированы по оси запад — восток, но погребальные надмогильные сооружения также представляли собой цепочки каменных оград. Захоронения в этот период производились в более глубоких могилах (от 1,2 до 2 м), а набор вещевого материала в женских захоронениях разнообразен и богат. Размещались кремированные останки умерших обычно у западных стенок, а вещевого материала и посуда — у восточных. Это дает основание сравнить их с захоронениями в социально-престижных могильниках Кульсай–I и Кызылбулак–II.

Наконец, на третьем этапе функционирования могильника Кызылбулак–I умерших хоронили в неглубоких грунтовых ямах в отдельных каменных оградах, ориентированных по оси запад — восток. В погребальных камерах фиксируются останки чаще всего нескольких человек: либо женщин с детьми, либо мужчины и женщины, иногда также с ребенком. В это же время гораздо чаще встречаются захоронения детей и взрослых по обряду трупоположения на правом боку, головой на восток. Этому же этапу функционирования могильника соответствуют захоронения кремированных останков (табл. 1: 20–22) в урнах (керамических сосудах солярного обжига).

Набор реконструируемых элементов представляет погребальную обрядность племен горной зоны Семиречья в пределах северных склонов Заилийского и Кунгей Алатау. Сравнительный анализ этих данных с материалами семиреченских могильников в межгорных долинах и предгорьях, а также в системе Чу-Илийских гор и хребта Джунгарского Алатау показывает, что эти традиции существенным образом отличаются от погребальной обрядности в других комплексах. Наличие общих черт в устройстве надмогильных сооружений, в форме керамической посуды и бронзового вещевого инвентаря может свидетельствовать о хронологической близости этих памятников, но никак о культурно-типологическом единстве, поскольку таковые составляют религиозно-мифологические представления, связанные с идеей существования загробного мира и соответственно с системой обрядовых действий по захоронению умерших. Отдельные схожие элементы погребальной обрядности могут встречаться в памятниках совершенно разных культурных традиций, как, например, обычай кремации у восточных славян [Рыбаков 1996: 73–120] и древних индийцев [Пандей 1990: 190–218]. Однако и способ кремации, и способ захоронения

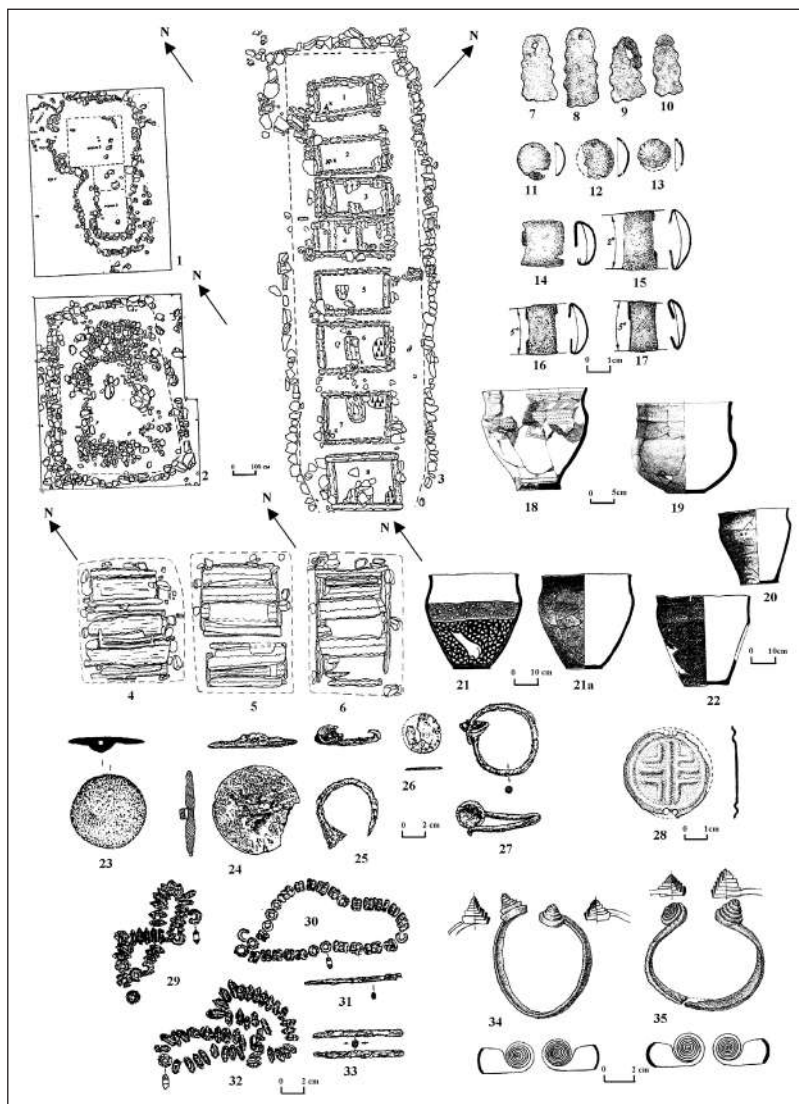


Табл. 1. Материалы могильников кульсайского типа поздней и финальной бронзы в горной зоне Семиречья: 1-3 — надмогильные сооружения-ограды; 4-6 — погребальные камеры в виде деревянных рам; 7-17, 23, 24, 26, 28 — нашивные бляшки; 18-19 керамическая посуда; 20-22 — керамические сосуды — погребальные урны; 25-27 — серьги с растробом; 29, 30, 32 — нитки бронзовых бус; 31, 33 — иглы-проколки; 34, 35 — бронзовые браслеты.

останков имеют различные религиозные корни и соответственно выражаются по-разному.

То же самое можно сказать о традициях погребальных обрядов по способу ингумации в скорченном виде на левом (правом) боку, головой на запад (восток). Отдельные элементы погребальной обрядности могут играть роль только культуродополняющих признаков для определения времени существования традиции, характеристики технологического развития культуры и ее возможных контактов с сопредельными по территории и времени культурами.

Поэтому, несмотря на широкий круг аналогий по типам погребальных конструкций, обряда захоронения, вещевого и керамического материала в материалах Центрального [Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев 1966: рис. 38, табл. VIII, XI; Кадырбаев, Курманкулов 1992: рис. 39, 40, 76] и Восточного Казахстана [Черников 1960: 270, 271], Южного Зауралья [Зданович 1988: 196–171], Южной Сибири [Максименков 1979: 9, 56, 75; Молодин 1985: 109; Матющенко 1999: 88] и Средней Азии [Мандельштам 1968: 96–108; Итина 1977: рис. 66], мы можем утверждать, что только в памятниках горных районов Северного Тянь-Шаня все эти элементы образуют устойчивую традицию погребальной обрядности, которую еще ранее мы предложили назвать «кульсайской» [Марьяшев, Горячев 1999: 56].

По большинству аналогий системообразующих элементов можно предположить, что формирование подобной традиции началось в среде племен Южной Сибири, Алтая и Восточного Казахстана, относимых исследователями к федоровской культуре андроновской культурно-исторической общности. Сложение погребальной традиции кульсайского типа происходит в эпоху поздней бронзы в результате переселения этих племен из Восточного Казахстана через Джунгарию в северные склоны Заилийского и Кунгей Алатау и смешения их с местными племенами эпохи бронзы в пределах XIV–XII вв. до н.э.

Развитие кульсайской погребальной традиции происходит как в период общности культур валиковой керамики (XI–IX вв. до н.э.), так и на переходном этапе к раннему железному веку финальной бронзы (IX–VIII вв. до н.э.). **Фиксируемые изменения в ряде элементов погребального обряда не затрагивают основы традиции, и, скорее всего, являются отражением социально-экономических процессов, происходивших в данном обществе.** Так, среди кульсайских памятников выделяются могильники Кульсай-I и Кызылбулак-II, которые относятся к особой социальной группе населения, что объясняется отличиями как в устройстве погребальных сооружений, так и в вещевом материале. Бо-

лее того, разнообразие вещевого и керамического материала может быть объяснено расширением контактов горного населения Семиречья с жителями межгорных долин, а через них и с сопредельными регионами. Причем эти контакты могли носить характер как военных конфликтов, так и торгово-экономических связей.

На этапе финальной бронзы в погребальных традициях кульсайской культуры отмечаются определенные изменения, что выражается в появлении захоронений кремнированных в урнах и большем количестве погребений взрослых по обряду труположения. Это явление, на наш взгляд, следует связывать с распадом устойчивых связей и появлением новых культурных традиций, которые получают дальнейшее развитие в погребальных конструкциях сакских курганов Семиречья. Так, в устройстве курганов в горных районах Северного Тянь-Шаня прослеживаются погребальные камеры в виде деревянной рамы. Интересен и тот факт, что захоронения в деревянных срубах фиксируются достаточно устойчиво в памятниках сакского времени Восточного Туркестана [Погребова, Раевский 1988: рис. 28, 29] и Алтая [Кубарев 1987: 17–21; 1991: 27–29]. Причем расположенный у юго-восточной оконечности Тяньшаньского горного массива могильник Алагоу в качестве надмогильного сооружения имеет прямоугольную ограду, а по вещевому материалу наиболее близок Исыкскому могильнику [Погребова Раевский 1988: 184–188], погребальные камеры которого наиболее близки кульсайским [Акишев 1978: 11]. Характерно, что исследователями отмечается близость как вещевого материала, так и погребальных традиций между этими регионами.

Таким образом, мы можем рассматривать погребальные традиции племен горной бронзы Северного Тянь-Шаня как наиболее важный элемент кульсайской культуры, существовавшей в эпоху поздней и финальной бронзы и сыгравшей значительную роль в формировании культуры сакских племен Семиречья.

### Библиография

- Акишев К.А. Курганы Исык. М., 1978.  
Горячев А.А. К вопросу о погребальной обрядности в памятниках кульсайского типа // История и археология Семиречья. Алматы, 2001. Вып. 2.  
Зданович Г.Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, 1988.  
Итина М.А. История степных племен Южного Приаралья. М., 1977.  
Кадырбаев М.К., Курманкулов Ж.К. Культура древних скотоводов и металлургов Сары-Арки. Алма-Ата, 1992.  
Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987.  
Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.  
Максименков А.Г. Андроновская культура на Енисее. Л., 1979.



Мандельштам А.М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане // МИА. № 145. Л., 1968.

Маргулан А.Х., Акишев А.К., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.

Марьяшев А.Н., Горячев А.А. Памятники кульсайского типа эпохи поздней и финальной бронзы Семиречья // История и археология Семиречья. Алматы, 1999.

Молодин В.И. Бараба в эпоху бронзы. Новосибирск, 1985.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М, 1990.

Погрехова М.Н., Раевский Д.С. Ранний железный век // Восточный Туркестан в древности и средневековье. (Очерк истории). М, 1988.

Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М, 1996.

Черников С.С. Восточный Казахстан в эпоху бронзы // МИА. № 88. М.; Л., 1960.

Goriachev A.A. **CHARTER IV. The Bronze Age Archaeological Memorials in Semirechie** // Metallurgy in Ancient Eastern Eurasia from the Urals to the Yellow River / Ed.by Kathryn M. Linduff. The Edwin Mellen Press. **Lewiston, New York, USA. 2004. P. 109–138.**

## ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК. ДРЕВНИЕ ТЮРКИ

*В.А. Кисель*

### ЗАМЕТКИ ЕКАТЕРИНЫ ДМИТРИЕВНЫ ПРОКОФЬЕВОЙ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ПАМЯТНИКЕ НА ОЗЕРЕ ТЕРЕ-ХОЛЬ В ТУВЕ

Тере-Хольский кожуун Республики Тыва — одно из самых труднодоступных таежных мест этого региона. На сегодняшний день его единственным крупным населенным пунктом является п. Кунгуртуг, расположенный близ мелководного оз. Тере-Холь<sup>1</sup>. Окрестности поселка изобилуют археологическими памятниками. Несколько лет назад в результате обрушения берегов озера было выявлено несколько погребений монгольского времени [Кисель, Торгоев, Шыырап 2007]. Не исключено, что эти захоронения имеют какое-то отношение к остаткам сырцовой крепости-монастыря Пор-Бажын (глиняный дом) — самой знаменитой достопримечательности Тере-Холя.

В 1957 и 1963 гг. С.И. Вайнштейн провел частичные раскопки этого памятника. Полученные материалы позволили предположить, что Пор-Бажын являлся дворцом-крепостью уйгурского кагана Баян-чора, построившего его в 750 г. [Вайнштейн 1964: 113].

В апреле 2007 г. начал осуществляться крупномасштабный проект, инициированный министром МЧС России С.К. Шойгу, включающий археологические раскопки крепости и реконструкцию ее архитектурных сооружений.

---

<sup>1</sup> Историю и современное состояние этого района Тувы см.: [Кисель, Торгоев, Шыырап 2005].

Именно Пор-Бажыну посвящены заметки видного сибиреведа, ученицы Л.Я. Штернберга и В.Г. Богораза Е.Д. Прокофьевой (1902–1978). Большинству исследователей она известна как крупнейший специалист по этнографии селькупов и ненцев, и практически забыто, что она стала «пионером этнографического изучения Тувы» [Решетов 1979: 188], точнее — Тувы советского периода. Е.Д. Прокофьева в 1952, 1953 и 1955 гг. совершила крайне сложные экспедиции в тогдашнюю Тувинскую автономную область РСФСР, где собрала объемный материал по родоплеменному составу тувинцев, формированию тувинской культуры, бытовой и духовной жизни населения [Хомич 2004: 46]. К сожалению, из-за сложившейся ситуации в Ленинградской части Института этнографии АН СССР (учреждение, где Е.Д. Прокофьева проработала более двадцати лет) только несколько небольших работ исследовательницы, посвященных Туве, вышли в свет [Прокофьева 1954, 1954а, 1955]. Фундаментальная монография «Процесс национальной консолидации тувинцев» так и не была издана, оставшись в рукописном варианте [АМАЭ РАН. Ф. К–I, оп. 1. № 560, 561, 562]. **Заметки о Пор-Бажыне входят в приложение к монографии.**

В публикации сохранены стилистические особенности, пунктуация и правописание оригинала. Исправлены только очевидные опечатки.

Е.Д. Прокофьева

Крепость на оз. Тере-холь<sup>1</sup> известна всем тувинцам. Она расположена на одном из многочисленных островов этого озера. Добираться до острова очень трудно в летнее время, т.к. берега озера сильно заболочены. От поселка Кунгуртук до озера 7 км. Ближайшее расстояние по воде 2 км. Дело осложняется тем, что местные тувинцы-колхозники не имеют ни одной лодки. Для рыбалки пользуются «салом» — плотом из бревен. Нам в 1955 г. не удалось побывать в крепости, т.к. плот был угнан на далекий берег, где находилась МТФ колхоза, и перегонялся на покосы, такие далекие от острова, где стоит крепость. Мы наблюдали крепость только с самолета на пути в Кунгуртук и обратно.

В настоящее время крепость представляет собой быстро разрушающиеся развалины. По словам местных тувинцев, еще не так давно стены крепости были значительно выше, видны были на стенах узоры и письмена. Теперь стены упали. В крепости местное население нахо-

---

<sup>1</sup> Оз. Тере-холь тувинцы не переводят как «небесное (священное) озеро». Согласно легендам это название переводят «Вот-озеро (см. ниже). Старики рассказывают, что озеро никогда не считалось священным, как, например, Тоджи-куль (ныне Азас) в Тодже. Ни ламы, ни шаманы не запрещали ловить там рыбу и т.п.

дило обломки глиняных сосудов, различной формы кувшины. Тувинцы определяют, что это была фарфоровая китайская посуда. Наши поиски указанной посуды у населения были безуспешны. Разрушению остатков крепости способствует то обстоятельство, что зимний путь в Тере-хёлль из пос. Знаменка (районный центр Каа-Хема; по тувински поселок называется Сарыг-Сеп) идет мимо крепости. На острове обычно проезжие обозы делают остановку, отдыхают, варят чай и т.п. и, конечно, навещают развалины.

<...> Известия, возможно, об этой крепости имеются в рукописном атласе Ремезова (XVII в.), находящемся в Румянцевском музее в Москве<sup>1</sup>. На этой карте Енисей показан вытекающим из оз. Далай-нор, к западу от озера помещены особые знаки, при которых имеется надпись «Город каменный, старый, две стены целы, а две развалились».

Нами в 1955 г. записан ряд вариантов легенды об этой крепости от старожилов-тувинцев стариков.

### Предания о крепости на оз. Тере-хёлль (ныне в Каа-хемском районе, Шына́нском сельсовете)

#### I. Сообщил Шойдып Иргит.

Строил эту крепость Ильчиген чигиты хан. У хана были очень длинные уши. Брил его каждый раз другой человек, так как хан не желал, чтобы кто-либо знал об его ушах. При бритье уши завязывались то на лбу, то на затылке. Раз побрившего его человека хан убивал. И вот жила одна женщина; был у нее сын. Хан позвал его брить себе голову. Перед тем как сыну идти к хану, мать надоила четыре чашки молока из своих грудей, высушила и дала сыну этот «курут» — свое сухое молоко и сказала: «Когда будешь брить хана, то разок, другой побрей, потом съешь кусочек этого курута». Сын пошел брить хана. Так и делал, как сказала ему мать. Хан (царь) спросил его: «Что ты делаешь? Что ешь? Брить так брить! А ты все ешь». «Я ем курут». Царь попросил у него курута попробовать. Дал царю кусочек. Тот съел и сказал — «вкусно!» Так и брил. Пока брил лоб, уши были завязаны на затылке. Когда брил затылок, уши завязывали на лбу. Царь попросил еще курута. Дал. Царь спросил его: «Из чего сделан этот курут?» — «Из молока моей матери». Царь сказал: «Я ем курут из молока твоей матери. Теперь ведь мы с тобой родные». И царь не убил его. «Только ты никому не говори, что у царя длинные

<sup>1</sup> По Потанину. Очерки... т. III, с. 144. (Очерки Северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876–1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником оного Г.Н. Потаниным. Вып. I–IV. СПб., 1881, 1883. — В.К.)

уши». Сын ушел. Жил, никому секрета не говорил. И вот стал парень болеть. Живот его стал расти, совсем большой стал живот. Тогда мать сказала ему: «Ты людям секрет царя не говори, а в уме своем потихоньку скажи». Сын так сделал. Не помогло ему. Тогда мать сказала: «Ты людям про уши царя не говори, а потихоньку суслику и пролетающей птице очень тихо скажи: «У царя длинные уши». Сын так и сделал и поправился.

Вот раз гуляет царь и слышит, кто-то тихо говорит: «Ильчиген чигиту...» Царь обернулся — нет никого. А это суслик сказал. Потом опять слышит: «Ильчиген чигиту...» Это пролетающая птица сказала.

Царь подумал, что теперь все люди узнали, что он не царь, а зверь, и решил, что дальше тут жить ему нельзя.

В крепости был колодец. Его всегда закрывали крышкой. И один раз слуга не закрыл колодца, и в нем появилась рыба. Сказали об этом царю. Он совсем испугался и твердо решил откочевать. Ушел царь со своим народом в горы, через хребет Мотцын. Когда уходил, оглянулся, а за ним, на том месте, где крепость стоит, уже море. Ушел он, кажется, к дархатам. Там 18 лет жил в подземелье.

Парень тот, его родственник, с ним вместе, верно, ушел и жил.

Пос. Кунгуртук. Август 1955 г.

II. Крепость построили китайцы (кытат). Люди, жившие в ней, пришли из Китая. Во главе их был хан. Так как крепость была на суше, то для снабжения ее водой однажды люди вырыли в крепости колодец. Опустили в него ведро, и... в ведро попала рыба. Люди, жившие в крепости, рыбу не ели, считали ее червем «-курт». Хан узнал об этом, испугался и решил покинуть крепость. Ушел хан со всеми своими подданными, так же как и пришел, в хребты Хан-тайги, а оттуда дальше, на юг. Когда уходил, то обернулся назад взглянуть на свою крепость (или его помощник обернулся) и увидел, что всю крепость и долину залило водой из колодца. Осталась только сама крепость. Хан и сказал тогда: «Тере-холь» — «это озеро». По другому толкованию он сказал: «Теере-холь!» — Небесное озеро. Так за озером это название и осталось.

III. Панчин Кыргыз Тандук, 64 г., родился на Балыктыг-Хем, живет пос. Кунгуртук.

Давно, давно из Индии или из Китая пришел со своим народом хан Арбисаан. Он долго здесь жил. У его народа не было другого скота, только одни ослы (ильджиген).

Арбисаан построил крепость, в защиту от людей здесь живших, которые не признавали ни его, ни его народ, и нападали на него. В крепости не было воды. Хан велел вырыть колодец. Когда работники, рывшие колодец, дошли до воды, то вода стала быстро подниматься и, наконец, вышла из краев и стала заливать крепость. Едва успели увести народ и скот. Этот хан и его народ ушли в Хангылак по хребту, который потом стали называть по этому случаю (что хан по нему ушел) «Хан-тайга».

На стенах крепости были надписи. До революции здесь, в Чирганды, жили два знатные, ученые китайцы по имени Шартай и Шоккар. Они пытались прочитать эти надписи и не сумели.

Пос. Кунгуртук, август 1955 г.

Подобные легенды о крепости на оз. Тере-холь в Туве были записаны Паткановым во время его путешествия в Сев.-западную Монголию и Туву в 1876–1879 гг.

По одной из легенд Эльджиген-джигит (чиктей) хан был одним из трех ханов, живших некогда в Дархатской земле<sup>1</sup>. Он имел ослиные уши. После обнаружения его уродства он ушел вовсе из Дархатской земли. Эта легенда рассказана дархатом с р. Шишкит. Различные урянхайцы (тувинцы. — *Е.П.*) рассказывали Потанину о том, что «Эльджиген-джигит хан жил на озере Терь-Нор (Тере-холь. — *Е.П.*), где на середине, на острове был его двор (ханшин), сложенный из глины. От него-то и получили название урянхайцы кости Эльджиген, живущие в верхней части долины р. Хук»<sup>2</sup>. Хукские урянхайцы разъясняли, что главная ветвь Эльджигенов находится между Сартулами, под ведомством Гуна. Потанин справедливо замечает, что речь идет об эльджигенах большого монгольского хошуна Лу-гуна<sup>3</sup>. Этот хошун управлялся князем Гун, предок которого имел ослиные уши<sup>4</sup>, тщательно скрывая это обстоятельство<sup>5</sup>. Бривших его людей казнил.

Легенды об этом предке, приводимые Потаниным, совпадают в основном с собранной нами по ряду моментов. Эти легенды рассказаны Потанину жителями соседних с Эльджиген-хошуном территорий — хошун Сартаул (Сартул, Сартол). Полное название этого населения Сартол

<sup>1</sup> Два другие хана — Чингис-хан и Сайан-хан. Потанин. Очерки... т. IV, с. 295.

<sup>2</sup> Потанин. Очерки... т. IV, с. 296.

<sup>3</sup> Второй хошун Эльджигенов «малый Эльджиген» или Ирине ба Эльджиген (Там же, с. 293).

<sup>4</sup> Эльджиген по монг. осел; джигетей — дикий осел, ильджиген осел — по тувински — монгол.

<sup>5</sup> Потанин. Очерки... т. II, гл. 1, с. 22.

(Сартагол) эльджигены<sup>1</sup>. Хошун находится на правом берегу среднего течения р. Дзабхына. На западе он граничит с хошуном в аймаке Дзасактухана и заселял оба склона хребта Хан-хухей и правый берег р. Дзабхына. На севере граничит с землями Саитов.

О монголах-эльджигенах приводится в Истории Монголии рассказ Рашид Эддина, приведенный Потаниным. Некто Мисер-улюк женился на вдове-китайке Таухуа, выехавшей из Китая на осле искать себе жениха. В память об этом животном дети их брака стали называться ослами<sup>2</sup>. Уже во времена Потанина это название монголы считали для себя обидным. В наше время, да и в его время, это название было пересознано, стало синонимом «глупый». Потому в некоторых вариантах (у Потанина. Очерки... т. IV, с. 296) **Эльджиген-хан характеризуется как глупый хан — «тенек хан».**

Эти легенды увязывают эльджигенов-монголов с костью эльджиген хукских урянхайцев. Об этих последних Потанин пишет: «Независимый от огурта князей отрывок Урянхайского народа обитает в долине р. Хука. Они подчинены Хотогойтскому Биширилты ванну и управляются дзайсаном... В хошуне считаются 3 кости Джокду (Чогду. — *Е.П.*), Зот (Чод. — *Е.П.*) и Эльджиген».

По их показанию они платили присылаемому от Шитырвана тамылу в летнем среднем месяце так называемый «сонгодык», состоящий из кобыл, соболей и рысей. Зимой с них собирали в пользу тамыла (чиновника) «шусек». Сами себя хукские урянхайцы называли (как и карагасы) Туфа или Туха. Из описания (очень краткого) Потанина их одежды женской и причесок явствует, что в этих элементах материальной культуры у них сохранились мингитские элементы, наблюдаются и халхаские.

Таким образом, в легендах об Эльджиген-хане отражены переселения группы монголов с запада на северо-восток, появление их на урянхайских землях.

В других легендах, записанных Потаниным, содержатся иные совпадающие моменты с нашими легендами. Так, в варианте «е» говорится, что Тенек-хан — Эльджеген-хан жил на Терьхуне ~ Терь норе (Терехёле. — *Е.П.*) или просто на озере, как его называют дархаты «тогда, когда там не было еще ни озера, ни леса». Воду брали из колодца<sup>3</sup>. Это указание легенды полностью согласуется со всеми вариантами, записанными нами, а также и с показаниями ныне живущих стариков-тувинцев о постепенном обводнении долины. Указанное обстоятельство

<sup>1</sup> Потанин. Очерки... т. II, гл. 1, с. 22.

<sup>2</sup> Истор. Монголии, введение I, с. 156. Цит. по Потанину, Очерки... т. II, прим. 62, с. 8.

<sup>3</sup> Потанин. Очерки... т. IV, с. 296.

очень важно не только для географов (и гидрологов), но и для историков, долженствующих изучать этот памятник-крепость. Объяснить цель постройки этой крепости, исходя из ее расположения на сегодня, трудно. Крепость стоит в почти недоступном месте во все сезоны года, кроме зимы. Такое расположение явно стратегически невыгодно для ее строителей. При таком обилии воды около крепости трудно понять необходимость сооружения колодца.

Живущие сейчас около Тере-хёля старики-тувинцы помнят, что на заболоченных ныне берегах озера, в дни их молодости стояли юрты и кошары. Места были сухие.

Нам представляется несомненным, что крепость была выстроена на суше и лишь затем была затоплена. По реплике Эльджиген-хана о появлении леса на этих территориях «земля испортилась, лезет из нее какая-то колючка вместо доброй травы» можно судить, что хан и руководимый им народ были животноводы, которые были заинтересованы в «доброй траве», а не в лесе. Представление о рыбе как о чем-то нечистом (о черве), от чего «портится вода», свойственно монголам.

Из всего приведенного выше, можно сделать заключение о том, что некогда часть жителей хошуна «большого Эльджигена» (хошуна Гуна, что тождественно) откочевала со своих земель по р. Дзабхын, с хребта Хан-хухей и, пройдя на восток, частично осела на р. Хук смежно с урянхайскими Зот'ами (Чоду. — *Е.П.*). Возможно, что они временно занимали и долину оз. Тере-хёль. Но здесь они встретили сопротивление урянхайских племен, населявших многочисленные отроги восточных Саян, Сангилена. Эти племена были охотниками и оленеводами. Вспомним, что по указанию стариков Саянов, Иргит, живущих и сейчас на этих территориях, вся восточная Тува (т.е. современный Тоджинский район, все четыре сельсовета Тере-хёля) недавно еще в народе назывались Улуг-Тоджа. Это название свидетельствует о том, что основным занятием здесь было оленеводство.

Возможно, это сопротивление и вызвало уход эльджигенов далее, к Косо голу. Различие в культуре животноводов и охотников-оленеводов, столкнувшихся на этих землях, в прошлом вызывало взаимно-пренебрежительное отношение. Об этом красочно пишет Рашид Эддин<sup>1</sup>.

Говоря о лесных урянкатах, о приручении ими оленей, доении и т.п., он замечает «они (лесные урянкаты) считали большим пороком пастьбу баранов до такой степени, что если отец и мать ругали дочь, то говорили: мы отдадим тебя такому человеку, у которого тебе придется ходить

---

<sup>1</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1 / Пер. Л. Хетагурова. М.; Л., 1952, с. 123–124.



за баранами. Она же до крайности огорчалась так, что от огорчения и скорби вешалась... Мнение их таково, что не бывает лучше этой (т.е. их. — *Е.П.*) жизни, и что нет никого блаженнее их. <...>

Они думали так, что если люди обитают в городах, областях и равнинах, то они пребывают в тяжком мучении.

Отсюда эпитет хану Эльджигену, не понимающему пользы леса, рыбы — «тенек» (глупый) хан, даваемый охотниками оленеводами, для которых лес и реки были главными источниками жизни.

Ко времени Потанина эльджигены уже долгое время жили в одном хошуне (к тому же урянхайском хошуне) с группами Джокду (Чогду. — *Е.П.*) и Зоту/Зот (Чоду. — *Е.П.*), т.е. с таежными (ныне считающиеся в основе) монгольскими первые<sup>1</sup>, и тувинскими охотниками-оленеводами, вторые. В процессе совместного проживания монголы Эльджиген освоили таежную охоту, но привнесли в занятия тувинцев разведение лошадей. Это предположение вытекает из дани, которую Хукские урянхайцы платили Шидырвану — кобыл, соболей и рысей, т.е. продукцию таежного промысла. Оленеводством они, по-видимому, не занимались, однако охота требовала транспорта. Поэтому от животноводства у них сохраняется коневодство. От тувинских племен они приняли и название Туфа ~ Туха. По-видимому, они близко соприкасались с карагасами, имевшими тоже общее самоназвание, в состав которых также вошли кости Ак и Кара Чогду.

Интересным является указание Потанина о том, что Хукские урянхайцы причисляют к своему народу и дархат, причисляя сюда и шобинские отуки. Эти утверждения Хукских урянхайцев правильны, поскольку к дархатам относятся такие группы (кости), как Уха (или Хуа ~ Каа — меньший) Дархат<sup>2</sup>, Хар (Хара ~ Кара. — *Е.П.*) Дархат, т.е. по нашему предположению урянхайские группы, которых мы и ныне встречаем в горно-таежной Тодже. Это тоджинская группа Таргат, по имени которой, по-видимому, и названы хребты Эргик Тарган-тайги. «Дархат» является по-монгольски озвонченным вариантом этого этнонима. <...> Г. Палкин сообщает, что дархатские шаманы призывают онгонов на урянхайском языке. Нам думается, что это относится к шаманам, ведущим свое родство от урянхайских родов, а не вообще ко всем дархатам.

<sup>1</sup> Современные тувинцы восточной Тувы Саяны, Иргит и другие прекрасно различают группу Чоду и Чогду. Первые считаются ими тувинцами, вторые — монголами. Последних в настоящее время на территории ТАО лишь единицы.

<sup>2</sup> Термин Уха/Хуа/Каа — значит «меньший», Кара- прибавляется к названию кости младшей (потомство младшего брата), можно предположить, что главной «старшей» (Ак-акка) считались Таргат, оставшиеся в Туве, тогда как части кости выселившиеся получили название младших.

Таким образом, и Хукские урянхайцы, и дархаты сложились в результате слияния урянхайских (тувинских) таежных групп Таргат, Чоду ~ Чогду с пришедшими из северной Монголии монгольскими племенами, Эльджигенов в частности.

С обеими группами тувинцы до последнего времени поддерживали самые тесные связи. И лишь с усилением процесса консолидации тувинцев в самой Тувинской автономной области, с возникновением оседлых культурно-хозяйственных центров, около которых концентрируется и оседает ранее кочевое население Тувы, эти связи прервались. Встает вопрос — когда же происходило это продвижение монголов с территорий северной Монголии, чем оно вызывалось?

Выход монгольских родов на восток происходил, судя по легендам, собранным Потаниным при борьбе Бошохту (Бошухту, Бошко-Галда-Бошко)-хана с Хайнь (Сайн)-ханом. Потанин предполагает, что Бошохту-ханы были те самые, «которые у нас известны под названием Алтын-ханов»<sup>1</sup>.

Предположение это основано на совпадении названия местностей, связанных с именем этого хана и Алтын-хана. Например, «местность к югу от Улагома между западным мысом хребта Тухтуген-куру и горами, из которых вырывается р. Харкита, представляет собой равнину, занятую пашнями. Среди этой равнины имеется одиночная скала Алтын-дзюрку. Здесь, по словам дюрбютов, была резиденция Бошохту-хана, здесь же по русским отпискам была ставка Алтын-ханов».

## Библиография

- Вайнштейн С.И. Древний Пор-Бажин // СЭ. 1964. № 6. С. 103–114.
- Кисель В.А., Торгоев А.И., Шыырап О.К. Тере-Хольский кожуун: история и современность // Музей в XXI веке: проблемы и перспективы. Кызыл, 2005. Ч. I. С. 49–53.
- Кисель В.А., Торгоев А.И., Шыырап О.К. Археологические разведки в южной и юго-восточной Туве (В печати).
- Прокофьева Е.Д. Социалистическое строительство в Тодже // Уч. Зап. Тувинского НИИ языка, литературы и истории. Кызыл, 1954. Вып. 2.
- Прокофьева Е.Д. Работа Тувинского отряда Саяно-Алтайской экспедиции // КСИЭ. 1954а. Вып. XX. М., С. 8–16.
- Прокофьева Е.Д. Некоторые этнографические данные о тувинцах западных районов Тувинской автономной области // КСИЭ. М., 1955. Вып. XXIII. С. 3–18.
- Решетов А.М. Памяти Екатерины Дмитриевны Прокофьевой // Изв. Сибирского отделения Академии наук СССР. Сер. общественных наук. Вып. 3. № 11. Новосибирск, 1979. С. 187–188.
- Хомич Л.В. Екатерина Дмитриевна Прокофьева — исследователь традиционной культуры селькупов // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 44–51.

---

<sup>1</sup> Потанин. Очерки... т. II, с. 75.

## **ПОЯСНЫЕ СУМОЧКИ В КОСТЮМЕ ДРЕВНИХ ТЮРОК АЛТАЯ**

Костюм человека на протяжении многих тысячелетий являлся важным этническим показателем и служил внешним выражением самосознания определенного народа. Антитеза «свой» — «чужой», едва ли не в первую очередь воплощалась в costume: покрое одежды, характерных деталях оформления, отделке, материале, цвете, украшениях.

Вместе с тем, как и любая категория материальной культуры, костюм несет на себе отпечатки заимствований и взаимодействия различных традиций. Более того, часто в одном регионе в те или иные исторические периоды складываются единые типы покроев одежды. Нередко в результате подобных культурных контактов целиком заимствуются типы одежды либо их отдельные характерные элементы. Причинами таких заимствований могли быть военное и политическое подчинение, целесообразность и практичность в использовании, в определенном смысле мода и т.д. Наиболее восприимчивыми в этом отношении являлись военная знать и элитная верхушка древнетюркского общества. К примеру, одежда в дипломатической практике всегда служила предметом дарения послам или почетным гостям и превращалась в своего рода денежный эквивалент.

Костюм, несомненно, следует рассматривать и как определенную знаковую систему или даже как своеобразный язык [Львова, Октябрьская и др. 1988: 171; Адоньева 1993: 315], как одно из искусств и «портативную архитектуру индивидуального пользования» [Сычев Л.П., Сычев В.Л. 1975: 60]. Мы согласны с тем, что «единство костюма свидетельствовало о единстве представлений. Ношение костюма, соответствовавшего общей норме, выявляло благонамеренность человека по отношению к коллективу и подтверждало его “идеологическую” тождественность» [Адоньева 1993: 319]. Кроме того, те или иные элементы костюма указывают на пол, возраст, социальный статус и имущественное положение. Наконец, одежда, как и многие другие личные вещи покойного человека, часто выступала у тюркоязычных народов в качестве его временного заместителя, вместилища души покойного.

Тема костюма древних тюрок затрагивалась во многих работах. Как правило, различные детали одежды рассматривались в монографиях и статьях, посвященных древнетюркским изваяниям [Евтюхова 1952: 102–

106; Грач 1961: 59–66; Шер 1966: 11; Кубарев В.Д. 1984: 22–31]. Одежде также посвящены отдельные разделы в книгах о материальной культуре древних тюрков [Овчинникова 1990: 19–23; Вайнштейн 1991: 189–195 и др.]. Надо отметить, что до сих пор не устарела работа С.И. Вайнштейна и М.В. Крюкова по костюму и внешнему облику древних тюрков [1966]. Вопросы взаимовлияния и взаимодействия тюркского и согдийского костюма затронуты в статье Н.П. Лобачевой [1979], одежда ираноязычных народов рассмотрена в обобщающей работе С.А. Яценко [2006]. Целая глава, посвященная костюму алтайских тюрков, опубликована недавно в монографии Г.В. Кубарева [2005: 26–61].

Опуская рассмотрение других деталей одежды древних тюрков Алтая, мы в этой лаконичной статье хотим обратить внимание исследователей на достаточно традиционную, но очень любопытную категорию аксессуаров костюма кочевника — поясные сумочки. Их вместе с другими предметами (кинжал, палаш, нож, оселок, кочедык, иногда даже ложка) часто находят рядом с поясом погребенного. Остатки поясных сумочек, а также предметов, связанных с ними, зафиксированы в девяти курганах, исследованных в пограничной зоне с Монголией и Тувой (Кош-Агачский район, Республики Алтай) [Там же: 56]. В подавляющем числе случаев в могилах сохраняется только железная основа сумочки, т.н. кресало, гораздо реже — шелк и кожа. По наличию или отсутствию лопастей кресала могут быть разделены на два типа, по форме — на варианты:

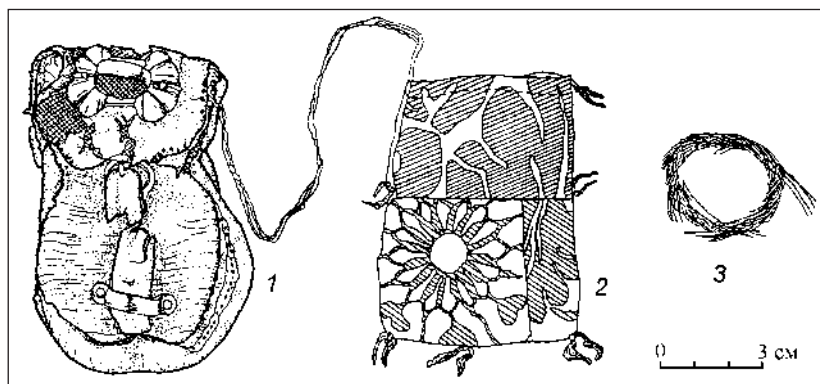
*Тип I. Вариант а.* Кресала с фигурными лопастями округлой формы. Коллекция насчитывает 4 экз. Средние размеры: 6 × 8,5 см.

*Вариант б.* Кресало с фигурными лопастями прямоугольных очертаний. Известен 1 экз. Размеры: 5 × 5 см. Оба варианта в верхней части имеют пряжки для фиксации их на подвесном ремешке.

*Тип II.* Массивная пластина квадратных очертаний, без лопастей. Слегка расширяется в верхней части. Известен 1 экз. Размеры: 9 × 10 см. Края пластины загнуты и образуют бортик. Пластина снабжена двумя отверстиями: верхнее, очевидно, для подвешивания, в центре — для крепления кожаной части сумочки. Она фиксировалась при помощи перекрученных кожаных ремешков. Сумочка-кресало снаружи также имела клапан, а кожаная часть — подклад из ткани. Среди многочисленных аналогий кресалам подобного типа можно назвать находку из древнетюркского погребения в Туве [Грач 1960: рис. 19]. Железные кресала встречаются в захоронениях и изображаются на древнетюркских изваяниях. При этом наиболее распространенными следует считать сумочки-кресала округлой «классической» формы **I типа**

(вариант а). Железные накладки II типа встречаются значительно реже. Сумочки-кресала, подобно рассмотренному хорошо сохранившемуся экземпляру, на лицевой части имели кожаный «карман» с клапаном. В некоторых случаях, в лицевой части подобной сумочки крепилась ажурная железная пластина с прорезным орнаментом [Трифонов 2000: рис. III, 4]. Иногда они сверху декорировались миниатюрными роговыми накладками либо серебряными «чешуйками». Сумочки-кресала на изваяниях древних тюрок изображались всегда подвешенными на поясе с правой стороны [Кубарев В.Д. 1984: табл. X, *изв.* 73–75; XX, *изв.* 120, 121 и т.д.]. Точно так же справа к поясу крепились сумочки у некоторых мужских персонажей на настенных росписях Балалык-тепе [Альбаум 1960: рис. 112, 113].

В древнетюркских погребениях Центральной Азии находки сумочек — большая редкость. Так, остатки стеганной орнаментированной сумочки из кожи известны из захоронения М–Т–58–Х в Туве. Очевидно, в нее вкладывался или даже пришивался мешочек из орнаментированного шелка фиолетового (?) цвета [Грач 1960: рис. 67]. Его предполагаемые размеры: 6 × 4 см. Подобная уникальная по сохранности кожаная сумочка найдена нами в кургане 13 могильника Юстыд XXIV (рис. 1, 1). Ее размеры: 9 × 6 см. Сумочка снабжена подкладом из желтого шелка и клапаном. На ней имеется четыре, функционально необходимые детали, изготовленные из серебра. Это миниатюрная пряжка, две скобы на лицевой стороне: большая, фигурная, — для клапана, вторая, меньшая, — для ремешка. Частично сохранился и узкий ремешок для подвешивания сумочки. К шелковой ткани подклада двумя кручеными нитями был пришит шелковый мешочек размером 7,5 × 6 см. Он сшит из двух различных по орнаментации и окраске фрагментов шелковых



тканей. Верхняя половина мешочка фиолетового цвета с растительным орнаментом, нижняя — из полихромного шелка, где на зеленоватом фоне выткан желтый «цветок» (рис. 1, 2). Мешочек украшен шестью декоративными узелками, пришитыми по углам и в центре. В нем был найден скрученный в колечко конский волос (рис. 1, 3) и свернутый четверо фрагмент орнаментированной шелковой ткани. Размеры лоскута 19 × 6 см.

Кроме рассмотренных находок, миниатюрные шелковые мешочки известны и в других древнетюркских погребениях на Алтае: Куррай IV, курган 1; Туяхта, курганы 3, 4 [Киселев 1951: 538, 541, табл. LI]. Они известны и в археологических материалах замка на горе Муг [Oxus 1994: fig. 80]. **Прекрасной сохранности шелковые мешочки** найдены на Кавказе: в захоронениях Мошевой Балки [Иерусалимская 1992: 36; Ieruslimskaja 1996: Abb. 22, 23, 78–81, 167, 200, 219], в Хасаутском могильнике, Эшкаконе и Нижнем Архызе [Малахов, Орфинская 2001: 94].

Фигурная бляшка с клапана кожаной сумочки из кургана 13 на Юстыде близка по форме точно такой же бляшке, происходящей из Пенджикента и найденной в культурном слое третьей четверти VIII в. [Раслопова 1979: рис. 3; 31]. Обращает на себя внимание и тот факт, что шелковые мешочки у древних тюрок Алтая шились практически всегда из двух лоскутов орнаментированного шелка [Киселев 1951: табл. LI; Кубарев Г.В. 2005: рис. 15, 27]. При этом удивительно, что для шелкового мешочка с горы Муг, подобно экземпляру из юстыдского погребения, в верхней части также использован шелк фиолетового цвета с рисунком драконов в медальонах [Oxus 1994: fig. 80]. **Находка с горы Муг** датируется достаточно коротким периодом: конец VII — первая четверть VIII в. **Возможно, и наша находка из Юстыда** относится к этому же времени, по крайней мере она датируется не позже VIII в.

Как известно, кожаные поясные сумочки и шелковые мешочки использовались тюрками для хранения мелких вещей, а также предметов магического свойства. Наиболее частыми находками в алтайских сумочках являются камешки кремня или горного хрусталя, служившие в качестве необходимой части огнива. В них также найдены комочки органического вещества (трут?), замшевая «куколка» и косточки миндаля. Интересно, что миндаль (*Amygdalus nana* L.) **является несъедобным и** очень горьким. Наиболее вероятное его происхождение — Джунгарский Алатау. Ядрышки миндального ореха («пьянь таожэнь», «бадань») упоминаются как продукт, доставлявшийся в Китай в качестве дани из

Средней Азии [Малявкин 1989: 100]. Сладкие сорта употреблялись в пищу как лакомство, а горькие применялись в китайской медицине [Там же: 312–313].

В алтайских сумочках находят и рыбы позвонки, принадлежащие щуке (*Esox lucius*) и налиму (*Lota lota*). Позвонок такой же крупной рыбы был обнаружен и в древнетюркском погребении на территории Минусинской котловины [Савинов, Павлов, Паульс 1988: 85, рис. 5, 7] и в кургане 10 Копёнского чаатаса культуры енисейских кыргызов [Евтюхова 1948: 36]. Среди находок, встречающихся в могилах салтово-маяцкой культуры, есть и позвонки крупных рыб. Их находят также и в раннесредневековых древностях ранних болгар на Волге [Плетнева 1981: 78]. Надо полагать, что все эти предметы служили в качестве амулетов. Подобное же магическое значение имели три зуба человека, зуб грызуна (?), найденные в остатках шелковых мешочков в алтайском погребении из кургана 1 могильника Курай IV. Там же были найдены два кремня и остатки трута [Киселев 1951: 538]. Человеческие зубы, свернутая шелковая ленточка, перекрученный жгут, деревянная, заостренная на конце палочка обнаружены в остатках поясной сумочки из древнетюркского погребения кургана 15 могильника Аргалыкты I в Туве [Трифонов 2000: 146].

Кроме уже перечисленных, поражают своей идентичностью амулеты в виде вырезанных из дерева конусообразных или призматических предметов с гранями. Три таких амулета были обнаружены в кожаном мешочке из аланского погребения в Хасауте на Кавказе [Малахов, Орфинская 2001: 97]. Четыре совершенно подобных по форме предмета хранились в таких же шелковых мешочках из древнетюркского погребения в кургане 4 могильника Туяхта на Алтае и кургане 6 Копенского чаатаса в Хакасии [Киселев 1951: 541, табл. LI]. Усиливает сходство этих непонятных предметов вырезанный на них одинаковый знак в виде косоугольного креста.

Следует отметить, что и в шелковом мешочке из Мощевой Балки обнаружено семь высушенных ягод и палочка лещины, переломанная надвое [Иерусалимская 1992: 26]. Сопоставление шелковых мешочков из Мощевой Балки и из других кавказских могильников алан с западно-европейскими христианскими ладанками (реликвариями или филактериями), в которых хранились языческие обереги и апотропеи [Ierusalimskaja 1996: 125; Малахов, Орфинская 2001: 94–95], представляется нам неубедительным. Надо учитывать, что западно-европейские христианские ладанки XII–XIII вв. значительно моложе шелковых мешочков из кавказских могильников. Их появление в Европе связывают со време-

нем не ранее X–XI вв. **Существование сирийско-палестинских прототипов** западно-европейским и аланским мешочкам-реликвариям, в пользу которого высказалась А.А. Иерусалимская [1996: 125], является лишь ее предположением. Такой же догадкой остается мнение о заимствовании аланами традиции ношения шелковых мешочков-реликвариев из Византии [Малахов, Орфинская 2001: 98].

К тому же при анализе западно-европейских материалов возникает много вопросов: как использовались мешочки для христианских реликвий, где их носили, что в них содержалось. На наш взгляд, учитывая многочисленные соответствия в археологических материалах салтово-маяцкой и древнетюркских культур Саяно-Алтая, сумочки из аланских погребений Кавказа следует сопоставлять именно с синхронными и даже несколько более ранними по времени шелковыми мешочками, происходящими из древнетюркских погребений Южной Сибири и Центральной Азии. Подобные находки свидетельствуют о том, что кочевники Евразии, обладая близкой материальной культурой, имели и близкие мировоззренческие представления, а в качестве амулетов служил примерно одинаковый набор магических предметов. Этот факт (в том числе удивительное сходство погребального инвентаря) объясняется миграциями тюркоязычных народов Центральной Азии в восточно-европейские степи.

В заключение остается сказать, что назначение многих амулетов и связанных с ними поверий остается для нас пока неясными, в отличие от очень любопытной находки конских волос, скрученных в колечко и помещенных в шелковую сумочку, найденную на поясе погребенного тюрка (см. рис. 1, 3). Несомненно, эту находку можно уверенно интерпретировать при помощи эпоса тюрко-монгольских народов. Она отражает представление о магической силе конского волоса, когда «герой, очутившись в трудном положении, сжигает волосок, данный ему конем при расставании, и этим вызывает того. Конский волос служит также “мостом” в подземное царство, куда другого пути нет» [Липец 1982: 223]. Таким образом, представления, отраженные в эпических сказаниях и этнографических свидетельствах, еще раз находят подтверждение в археологических материалах, связанных с погребальной обрядностью древних тюрков Алтая.

### **Библиография**

Адоньева С.Б. Костюм как реплика // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993. Вып. 2–3. С. 315–320.



- Альбаум Л.И. Балалык-тепе. К истории материальной культуры и искусства Тохаристана. Ташкент, 1960.
- Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
- Вайнштейн С.И., Крюков М.В. Об облике древних тюрков // ТС. 1966. С. 177–187.
- Грач А.Д. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге // ТТКАЭЭ. 1960. Т. 1. С. 120–144.
- Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961.
- Евтюхова Л.А. Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). Абакан, 1948.
- Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. 1952. Вып. 24. Т. I. С. 72–121.
- Иерусалимская А.А. Кавказ на шелковом пути. Каталог временной выставки. СПб., 1992.
- Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984.
- Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.
- Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.
- Лобачева Н.П. Средневековый костюм раннесредневековой эпохи (по данным стенописей) // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 18–48.
- Львова Э.Л. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Малахов С.Н., Орфинская О.В. Византийские филактерии и аланские шелковые мешочки-реликварии // Историко-археологический альманах Армавирского археологического музея. 2001. Вып. 7. С. 94–99.
- Малаякин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
- Овчинникова Б.Б. Тюркские древности Саяно-Алтая в VI–X вв. Свердловск, 1990.
- Плетнева С.А. Ранние болгары на Волге // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981. — С. 77–80.
- Распопова В.И. Основания для датировки металлических изделий из Пенджикента // КСИА. 1979. Вып. 158. С. 106–113.
- Савинов Д.Г., Павлов П.Г., Паульс Е.Д. Раннесредневековые впускные погребения на юге Хакасии // Памятники археологии в зонах мелиорации Южной Сибири. Л., 1988. С. 83–103.
- Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм: Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.
- Трифонов Ю.И. Погребение X в. н.э. на могильнике Аргалыкты I // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 143–156.
- Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966.
- Яценко С.А. Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. М., 2006.
- Ierusalimskaja A.A. Frühmittelalterliche Funde an der nordkaukasischen Seidenstrasse // Hrsrg. vom Bayerischen Nationalmuseum, München und von der Staatl. Ermitage Sankt Petersburg. München, 1996.
- Oxus. Tesori dell' Asia Centrale. Roma, 1994.

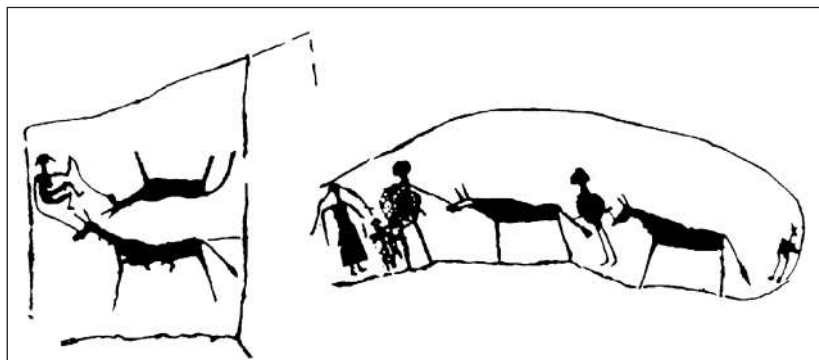
## **ИЗОБРАЖЕНИЯ ЖИЛИЩ — ПОГРЕБАЛЬНЫХ СООРУЖЕНИЙ ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ В ПЕТРОГЛИФАХ МОНГОЛЬСКОГО АЛТАЯ**

Древние святилища с наскальными изображениями, давно известные и недавно открытые в Центральной Азии, существовали в течение многих тысячелетий и принадлежали древним охотникам и скотоводам. Преобладание сцен охоты, рисунков главных промысловых животных и вооруженных людей, по-видимому, свидетельствует о регулярных обрядах и магических ритуалах, за которыми усматривается определенное мировоззрение. Мифологическое содержание отдельных сцен, несомненно, отражено и в петроглифах Монгольского Алтая [Кубарев 2006]. Между тем некоторые рисунки остаются «непрочитанными» в семантическом плане. К таким сюжетам следует отнести изображения жилищ и загонов, крайне редко встречаемые в петроглифах Монголии. Кратко рассмотрим конструкцию и содержание недавно открытых рисунков этих сооружений в Монгольском Алтае.

Несколько новых рисунков оградок-жилищ обнаружено в петроглифах долины Хар-Салаа (Баян-Улэгэйский аймак). Два из них находятся рядом, на одной плоскости и схожи по конструкции, различаясь только некоторыми деталями. Они подквадратной формы: первое жилище внутри разделено линиями на шесть отсеков, в одном из которых находится фигурка человека. Второе состоит всего из двух отсеков, внутри которых выбиты округлое пятно и миниатюрная фигурка человека. Третья оградка выгравирована тонкими линиями. О большой древности этого изображения свидетельствует глубокая трещина, разорвавшая рисунок на две части. Она могла образоваться в результате древнего землетрясения или при резком перепаде температуры. Эскиз незаконченного рисунка еще одной оградки почти примыкает вплотную к третьему. Внутри каждой из этих оградок выгравировано по одной человеческой фигурке. В том, что это женщины, нет сомнения. У них показаны две длинные косы, раскинутые в стороны руки (туловище анфас) и длиннополая одежда. Именно такие характерные черты присущи образу женщины, распространенному в петроглифах эпохи бронзы Монголии и Алтая.

На «крыше» жилищ-оградок (если представить, что они изображены в профиль) едва заметными линиями процарапаны фигуры в виде деревьев. Вероятно, они несут в себе какую-то информацию, но если

подойти к объяснению этих рисунков на обыденном уровне, то их можно сравнить с реальными жилищами современного населения Алтая. На плоских крышах современных зимников для утепления до сих пор выкладываются пласты дерна, из которых летом вырастает высокая трава или даже мелкий кустарник.



В Монголии есть изображения жилищ, весьма сходные по планировке с алтайскими оградками, открытыми на р. Хар-Салаа. На трех рисунках жилищ-оградок из местности Сальхинд Архангайского аймака присутствуют фигуры, напоминающие рога оленя [Дэвлет 2002: рис. 2, 1]. Рога животных имеются также над отдельными изображениями жилищ, найденными нами в долине реки Цагаан-Салаа [Кубарев 2004а: рис. 1, 1, 4]. Может быть, и у рисунков жилищ на р. Хар-Салаа выгравированы не деревья, а древовидные рога оленя? Именно такой формы рога преобладают в изображениях оленей бронзового века Алтая.

На горизонтальной каменной плоскости прямо в пойме реки Хар-Салаа найдена очень любопытная и, несомненно, также редкая для Монгольского Алтая композиция. На ней, как предполагается, изображено 14 жилищ-оградок, соединенных в один ряд. С восточной стороны к каждому жилищу примыкают округлые фигуры, заполненные внутри точками. Они, как и тувинские, могут передавать в плановой проекции загоны для скота, а точки внутри их условно обозначать домашний скот. Вокруг этих сооружений выбито шесть фигурок вооруженных людей. Но их, очевидно, было больше: плохая сохранность, затертость рисунков не дают возможности определить точное количество изображений. Две пары «хвостатых» воинов сражаются в поединке. Первая пара вооружена луками, вторая — кинжалами или короткими мечами. Впрочем, точное определение оружия, по-видимому, невозможно, так как кинжал второго (поверженного?) воина намеренно искажен, гипертрофирован

художником. Однако у его противника кинжал имеет кольцевидное навершие и широкое лезвие клинка. Более схематично изображен кинжал (с прямым перекрестием и узким, слегка изогнутым клинком) у другого воина из этой же сцены. Шестой воин стреляет из лука, а на локтевом сгибе его правой руки висит палица или булава. Такой традиционный прием фиксирования палицы при стрельбе из лука очень часто встречается на изображениях пеших воинов бронзового века Алтая [Кубарев 2004б: 72–73].

Поддается ли эта редкая сцена расшифровке? На этот вопрос можно ответить утвердительно, но прежде следует привести те немногие аналогии, которые нам известны. Если еще раз вернуться к рисункам оградок-жилищ, рассмотренных выше, то рядом с ними нельзя не заметить изображение двух сражающихся воинов. Они, как и воины из большой сцены с 14 жилищами, вооружены палицами, луками (за спиной гориты или колчаны с расширяющимся низом), но главным оружием, применяемым в поединке, являются кинжал и длинный меч. Длина меча весьма преувеличена — больше роста самого воина, но по форме оружие напоминает настоящие кинжалы и мечи карасукского типа [Членова 1976: табл. 2, 1–7; табл. 6, 9–11].

Расположение сражающихся воинов на переднем плане, перед жилищами, одинаковые виды оружия, миниатюрность персонажей — все это позволяет утверждать, что сравниваемые композиции были выполнены почти одновременно и передают один и тот же сюжет. Его содержание можно истолковать как охрану жилища, семьи и скота от посягательства врагов или даже своеобразную запись о реально происходивших (более трех тысяч лет назад) военных столкновениях в горах Алтая.

Многими исследователями замечено, что оградки-жилища иногда группируются по два-три рисунка на одной плоскости, но 14 оградок в одном ряду на Алтае встречены впервые. Надо отметить, что недавно опубликованный рисунок оградки-жилища из Бага-Ойгура с примыкающими к нему с двух сторон «изгородьями» [Кубарев 2004а: рис. 1, 5] по конструкции очень напоминает «поселок», запечатленный на рисунке из долины р. Хар-Салаа. Подобные скопления рисунков оградок-жилищ эпохи бронзы на одной плоскости известны и в Туве, в святилище Мугур-Саргол. М.А. Дэвлет предполагает, что они могли обозначать древний поселок, устроенный по кругу, тем самым обеспечивая наибольшую безопасность его жителям [2002: 143].

На Монгольском Алтае использован линейный принцип построения оградок-жилищ на плоскости, который можно сравнить с расположением более поздних погребальных сооружений («жилищами мертвых»)

ранних кочевников пазырыкской культуры. Плотнo пристроенные насыпи курганов, их вхождение в одну цепочку, как и размещение оградок-жилищ в один ряд, ориентация сравниваемых сооружений в меридиональном направлении — все это свидетельствует о сложившихся у древнейших кочевников Монгольского Алтая представлениях об организации окружающего пространства и существовании традиций.

М.А. Дэвлет составив сводку изображений оградок-жилищ, известных на сегодняшний день в Центральной и Средней Азии, пришла к выводу о том, что этот сюжет имеет широкий ареал, но в других регионах встречается редко [Дэвлет 1998: рис. 12; 2002: рис. 1, 2]. Самое большое число рисунков жилищ-оградок сосредоточено в Тыве. Нахождение их в контексте с рисунками личин-масок, колесниц и солярных знаков позволило М.А. Дэвлет обосновать относительную хронологию этих оградок. Наверное, близки им по смыслу и времени бытования (бронзовый век) разнотипные оградки Забайкалья и Монголии, нанесенные на скалы красной краской [Окладников 1981: 68–70].

Очень интересны рисунки жилищ в долине р. Бага-Ойгур (Монгольский Алтай). Одни из них изображены в профильной проекции и напоминают юрты или шалаши, другие имеют квадратную или прямоугольную форму и выполнены как бы в разрезе, т.е. уже в плановой проекции. К рисункам жилищ мы отнесли и сложную фигуру в виде квадрата, разделенного на шесть отсеков, с небольшим выступом в верхней части. К «жилищу» с двух сторон примыкают две изогнутые «изгороди», со столбами по краям. Если это действительно жилище, то логично считать столбы «коновязями», конечно не в прямом смысле, а гораздо шире (столбы для привязывания и других домашних животных).

В рисунках построек или загонов для скота из Бага-Ойгура, как и в настоящих хозяйственных сооружениях, можно различить выходы, в одном случае в виде тамбура. В фигурах людей на этих композициях нет ничего необычного. Так в центре одной сцены (рис. 1), можно рассмотреть, очевидно, членов семьи, где женщина с длинными косами и мужчина (ее муж?) держат за руки ребенка, другие дети или подростки помогают загонять лошадей. Конечно, и здесь нелегко окончательно определить смысл лаконичных повествований, но кажется реальным и предпочтительным видеть в них отражение одной из сторон хозяйственной деятельности, связанной с содержанием лошадей в загонах или даже специально оборудованных конюшнях.

Вместе с тем можно предложить и другое объяснение сцен с рисунками жилищ и загонов. Их квадратная или прямоугольная форма, показанная в плановой проекции, напоминает форму погребальных срубов

Алтая и Тывы, как известно, имитирующих зимние жилища древних кочевников Центральной Азии. В результате такого сравнения лошадей можно рассматривать как сопроводительные захоронения в одной могиле с умершим. Скорченная поза человека, держащего коней на поводу, также напоминает, например, положение погребенных в срубках пазырыкской и саглынской культуры Саяно-Алтая.

Если эти сцены рассматривать и дальше как сцену погребального обряда, то линии, отходящие от углов «сруба», ассоциируются с жертвенными столбами или жердями, вертикально установленными по углам постройки. На верхнем конце одной из них даже имеется изображение козла, может быть, предназначенное умершему в качестве жертвы. Остатки деревянных шестов обнаружены на многих погребальных срубках древних кочевников Чуйской степи. Как предполагается, они могли возвышаться даже над насыпью кургана. Но назначение надмогильных шестов пока неизвестно [Кубарев 1987: 14].

Найденные на Монгольском Алтае рисунки оградок-жилищ существенно дополняют наши представления о технике домостроительства в эпоху бронзы, о расположении жилищ на местности, а самое главное — дают новые аргументы для интерпретации так называемых *оград* (*оградок*). В их числе надо назвать самый убедительный факт: это присутствие изображения человека внутри жилищ или по другой интерпретации — в погребальных срубках?

### Библиография

- Дэвлет М.А. Петроглифы на дне саянского моря (гора Алды-Мозага). М., 1998.
- Дэвлет М.А. Изображения жилищ эпохи бронзы в наскальном искусстве Центральной Азии // Первобытная археология. Человек и искусство. Кемерово, 2002. С. 42–47.
- Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987.
- Кубарев В.Д. Жилища древних кочевников в петроглифах Монгольского Алтая // Комплексные исследования древних и традиционных обществ. Барнаул, 2004а. С. 63–68.
- Кубарев В.Д. Вооружение древних кочевников по петроглифам Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004б. № 3. С. 65–81.
- Кубарев В.Д. Мифы и ритуалы, запечатленные в петроглифах Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 41–54.
- Окладников А.П. Петроглифы Монголии. Л., 1981.
- Членова Н.Л. Карасукские кинжалы. М., 1976.

## **САКРАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА АЛТАРИКАХ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОГО УРАЛА**

Каменные жертвенники-алтарики — один из наиболее важных и интересных компонентов погребального обряда и погребальных комплексов ранних кочевников Южного Урала. Несмотря на территориальную и хронологическую ограниченность, они являются одной из важнейших культууроопределяющих элементов южноуральского кочевого общества.

На Южном Урале выделяются два района компактного распространения алтарей: 1) бассейн среднего течения Урала и Илека; 2) стык Башкирского Зауралья и Челябинской области. Большинство комплексов с алтариками относится к кругу памятников с захоронениями на древнем горизонте, с подкурганными сооружениями и датируются второй половиной VI–V в. до н.э.

Представляется несомненным, что зооморфные композиции на жертвенниках явились отражением их обрядовой и религиозной принадлежности. Эти же композиции отражали и религиозно-мировоззренческие представления кочевников, при этом звериные образы и орнамент семантически связаны с идеей самого алтаря. В Иране были найдены зороастрийские алтари огня с трехступенчатым основанием и трехступенчатой верхней частью. Такой тип был распространен как в ахеменидский, так и в парфянский и сасанидский периоды. Эти алтари своей конструкцией связаны с космогоническими представлениями и обозначали модель мира со священным огнем — светилом [Бойс 1987: 106–107]. В этом плане южно-уральские алтари на трех ножках с круглым блюдом и с зооморфными изображениями также представляются отражением модели мира у ираноязычных кочевников. При этом зверь на ножке символизировал нижний мир, поверхность блюда — верхний, а фриз являлся разделительным символом.

Мне представляется целесообразным рассматривать семантику изображений на алтарях в контексте евразийской традиции искусства звериного стиля, поскольку искусство кочевников Южного Урала было искусством контактной зоны и вобрало в себя элементы различных культур. Религиозная сторона была присуща звериному стилю уже постольку, поскольку она являлась неотъемлемой частью мировоззрения варварского общества в любых его проявлениях [Хазанов, Шкурко 1976: 75]. Хорошо известно, что звери и птицы нередко выступали как охра-

нителю мироздания, света, огня, воды [Трофимов 1993: 54]. Важнейшая особенность скифского искусства — господство в нем зооморфных образов — также обусловлена особенностями мифологического мышления. Религиозным представлениям индоиранцев присущи синкретизм и полисемантизм. Одно и то же животное могло являться инкарнацией различных богов [Кузьмина 1984: 94–95].

Исходя из экстерьера и морфологических признаков, изображения животных делятся на следующие группы: а) «явные» волки (или собаки?); б) медведи; в) орлы (или грифы); г) неопределенная группа — волко-медведи; д) очень стилизованные изображения. Следует отметить, что в данном вопросе имеется широкое поле для дискуссий и существуют различные точки зрения. Так, В.К. Федоров полагает, что помимо волков и орлов (грифов) изображались также бараны с чертами орлов (жертвенники из Алги, Уркача и Киргильды), он связывает их с образом Сомы/Хаомы [Федоров, 2000: 35–36, 39–40].

В исследовательских подходах существуют самые различные критерии интерпретации видов животных: по экстерьеру; по личным ощущениям; по классическим биологическим признакам и т.д. Задача затрудняется еще и тем, что зачастую на алтариках можно увидеть комбинированные изображения — черты различных животных, сливающиеся в одно целое, а также в некоторых случаях еще и сильной стилизацией. Следует учесть, что искусство звериного стиля южно-уральских кочевников, одним из направлений которого нужно считать изображения на алтариках, отличалось конкретностью и реализмом, мифических полиэikonических образов в нем немного. Последние не противоречат вполне конкретным образам животных (например, волков), кульгово-мифологическая направленность которых, возможно, связана с пантеоном ранних кочевников.

Образы волка, «собаки», медведя и орла в искусстве и мифологии различных народов полисемантичны, имеют общие черты, благодаря которым образы волко-собаки, медведя и орла (орлиноголового грифона) нередко переключаются между собой. Не случайно в искусстве различных народов возникли синкретичные образы, имеющие черты указанных персонажей. Например, в окуневском искусстве существует фантастический образ зверя, носящего черты медведя, волка и птицы [Студизцкая 1997: 252–257], у хакасов есть образ крылатой собаки [Боргояков 1980: 276], который известен и в иранском искусстве — образ собакоподобного грифона в Бактрии [Кубарев, Черемисин 1984: 93], волкоподобные грифоны присутствуют в пазырыкском искусстве. Образ крылатого пса-семаргла был характерен для языческой культуры



славян [Рыбаков 1987: 288]. В «савроматском» искусстве известен тип подвесок с композициями, сочетающими голову волка или медведя (широкий конец подвески) и голову хищной птицы (узкий конец) [Смирнов 1984: 31–32]. Кроме того, изображение собако-птицы видно на ножках меча из Елизаветинского кургана на Кубани [Кузьмина 1984: 101]. Вероятно, можно говорить о семантическом ряде «волко-собака — орел (орлиноголовый грифон) — медведь», отображающем потусторонний мир и связь этого мира с верхним и средним мирами в системе трехчленного деления Вселенной.

В большинстве случаев на жертвенниках изображался волк. Зачастую при этом фриз украшался пламевидным или арочным орнаментом. Учитывая то, что волк — хтонический символ, помещение его на ножке не случайно. Подобный сюжет можно интерпретировать следующим образом: волк здесь символизировал мир мертвых и опасность, исходящую от него. Орнамент по фризу символизировал огонь, который в этом случае являлся разделителем между миром мертвых и живых (мир живых символизировала поверхность блюда). Кроме того «огненный барьер, препятствующий возвращению души покойного в мир живых, помогал душе вознестись к обителицу богов» [Литвинский 1982: 140]. (В тех случаях, когда орнамент отсутствовал, его функцию, очевидно, выполнял собственно фриз жертвенника.)

Подземный мир являлся не только обителью смерти, но и порождением жизни, и с этим связаны представления о волке как о предке-прародителе. Почитание предков — одна из древнейших традиций. При этом по разным линиям культ огня связан с культом предков [Литвинский 1982: 140]. Огонь в почитании культа умерших представлял собой очищающую и целительную силу. Огонь являлся не только разъединяющим, но и объединительным символом двух миров: по представлениям древних, предки не могут обойтись без людей, но и живые нуждаются в них (они узнают от них будущее, тайны жизни и смерти, получают предупреждения) [Трофимов 1993: 175].

Образ волка был тесно связан не только с хтоническими, но и с воинскими культами. В этом плане нам интересны композиции на жертвенниках из Курайли и хут. Крыловского. На Курайлинском жертвеннике мы видим изображения трех волков по фризу в завитках пламени и стилизованные волчьи морды на ножках (рис. 1: 9). На фризе же жертвенника из Крыловского видна процессия волков с оскаленными пастьями, а ниже, на ножке, видна голова барана (рис. 1: 10, 11). Мне известны еще два сходных сюжета в искусстве других народов. Так, в Семиречье найдена металлическая курильница, по краю которой фигурно изобра-

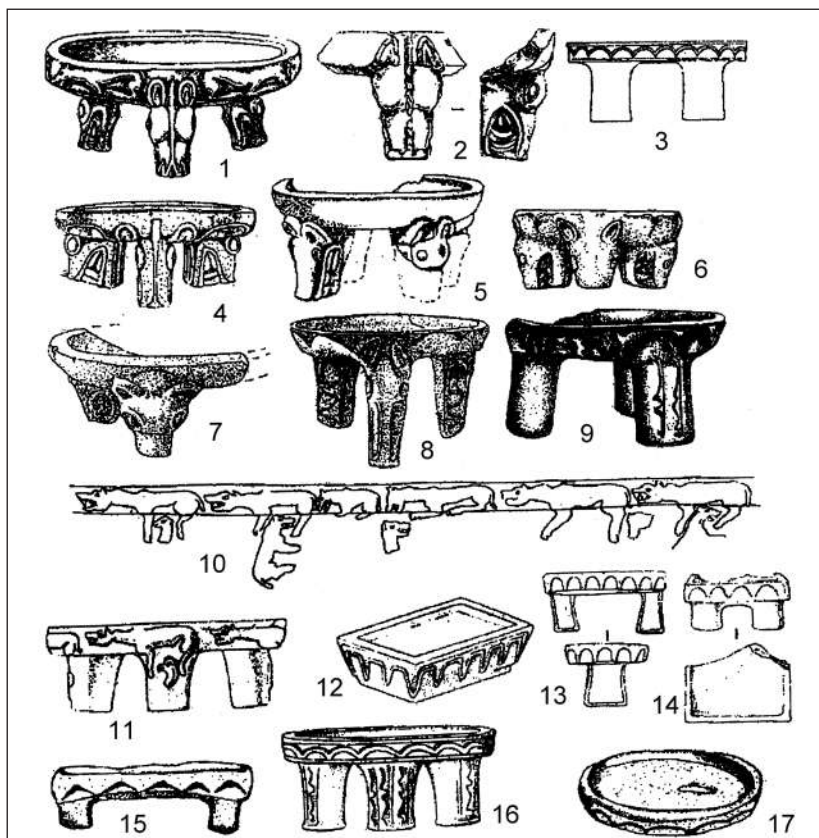


Рис. 1. 1 — Березки I к. 5 (по: Мышкин В.Н., Скарбовенко В.А., Хохлов А.А., 2000, рис. 1, 1); 2 — Сибай I к. 2 (по: В.Н. Васильев, 1998, рис. 5, 8); 3 — хут. Крыловский (по: Смирнов К.Ф., Петренко В.Г., 1963, табл. 30, 7); 4 — Бесоба, к. 3 (по: Кадырбаев М.К., Курманкулов Ж.К., 1978, рис. 2); 5 — Кумис-сай (по: М.К. Кадырбаев, 1977, рис. 1, 4); 6 — хут. Краснодарский (по: Илюков Л.С., 1998, рис. 1); 7, 8 — Обручевка, к. 2 (по: Гаврилюк А.Г., Таиров А.Д., 1993, рис. 5; 6, 7); 9 — урочище Курайли (по: Кадырбаев М.К., 1977, рис. 8); 10 — развертка изображений на жертвеннике из хут. Крыловский (по: Смирнов К.Ф., 1964, рис. 80, 1); 11 — хут. Крыловский (по: Смирнов К.Ф., 1964, рис. 74, 14); 12 — Мечетсай, к. Ю, п. 2 (по: Смирнов К.Ф., 1964, рис. 75, 3); 13 — Наваринка, к. 1, п. 4 (по: Гуцалов С.Ю., Боталов С.Г., 2001, рис. 6, 2); 14 — Увак, к. 7, п. 1 (по: Смирнов К.Ф., 1964, рис. 8, 46); 15 — Жалгыз-Оба (по: Кадырбаев М.К., 1977, рис. 4); 16 — Маячная гора (по: Смирнов К.Ф., 1964, рис. 74, 13); 17 — Новый Кумак, к. 24 (по: Васильев В.Н., 1998, рис. 3, 1). Масштаб различен.

жена процессия барсов, а в центре блюда — козел в жертвенной позе, которого готовятся терзать два волка и два ворона [Джумабекова 1998: 123–135]. На серебряном кубке из Триалети (Северный Кавказ, II тыс. до н.э.) — движущаяся к алтарю процессия людей в волчьих шкурах, с ритуальными сосудами в руках. Мотив декора кубка восходит к шумерской и хеттской традициям [Амиранашвили 1947: 151–153].

На мой взгляд, все эти сюжеты связаны с ритуальными воинскими обрядами и жертвоприношениями. Козел (или баран) в мифологии выступает как жертвенное животное, предназначенное богам, и изначально противопоставлен волку. Общее сюжетов и в том, что во всех случаях фигуры движутся справа налево, что придает происходящей церемонии хтоническую окраску. Похожие церемонии перед выступлением в поход известны в воинских союзах скифов и алан, в виде ритуальных воинских плясок, пробуждавших ярость и бесстрашие [Иванчик 1988: 42–43]. Эта традиция, очевидно, существовала и у кочевников Южного Урала и была выражена в композициях на жертвенниках из Курайли и хут. Крыловского.

Таким образом, изображения волков на жертвенниках были связаны с почитанием нижнего мира, культом предков и воинским культом, также имеющим хтоническую окраску. Обрядовая сторона этого вопроса представляется следующим образом: согласно верованиям древних, человек, соприкоснувшись с нижним миром, затем должен был очиститься от скверны и злых духов, проникших в него. Геродот сообщает о существовании у скифов обряда очищения после совершения похорон, при этом использовалась смесь растертой на специальных камнях древесины с жиром, которую наносили на тело, а затем смыв ее, считались очищенными. Другим способом очищения было воскурение семян конопли.

Различные ритуалы очищения имеют достаточно глубокие корни в обрядовой системе многих народов Евразии [Зуев 1989: 132], при этом одна из важнейших ролей отводилась собаке (волку). Например, иранские зороастрийцы верили, что взгляд собаки имеет очищающую силу. В Беотии при совершении обряда очищения делалось жертвоприношение собаки, сходный обычай при очищении войска существовал в Македонии (мог использоваться кабан) [Латышев 1997: 75]. Мы можем предполагать, что функциональное назначение жертвенников с изображениями волков было связано с обрядами очищения воинов. С подобными же обрядами, возможно, были связаны жертвенники с изображениями медведей, хотя смысловая нагрузка этого образа была несколько иной.

Образы медведя на жертвенниках представлены экземпляром из Обручевского кургана 2, (рис. 1: 7), а также ножками в виде медвежьих голов из кургана 2 могильника Кумис-Сай и кургана 12 могильника Бесоба. Образ медведя в искусстве южно-уральских кочевников распространился, возможно, посредством влияния ананьинского звериного стиля, тесную связь которого с искусством кочевников отмечал К.Ф. Смирнов [Смирнов 1964: 228–229; 1976: 80]. Но здесь мы можем говорить также и о влиянии зауральского лесостепного населения и о возможной инфильтрации отдельных его групп в кочевую среду. Обручевский курган находился как раз в зоне активных контактов с саргатской и иткульской культурами. Очевидно, одним из результатов этих контактов было перенятие кочевниками некоторых религиозно-мифологических представлений племен Зауралья, в которых медведь (как и у ананьинцев) занимал важное место как хозяин нижнего мира и предок-прародитель. В этом случае медведь был по своему культовому значению сходен с волком и равен ему. (В том же Обручевском кургане был найден и жертвенник с изображениями волков.)

Подобное сходство говорит о том, что кочевники и их военно-жреческая элита воспринимали из культуры соседних народов лишь то, что соответствовало их собственным религиозно-идеологическим представлениям. При этом медведь, в отличие от волка, теснее связан не с воинскими, а с природными культами, являясь одновременно хозяином нижнего мира и господином природы. Известен медведь и как дух-охранитель от злых сил. Представляется вполне вероятным, что обрядовое назначение жертвенников с изображениями медведей также было связано с совершением очистительных ритуалов, однако направленность их была несколько иной: смысл, очевидно, был в очищении воина не только от влияния хтонических сил, но и от скверны вообще (и воинов, и остального населения).

В появлении изображений медведя на жертвенниках мы видим факт смешения двух традиций — иранской и финно-угорской: изображения медведя изначально не были характерны для искусства кочевников Южного Урала.

Особое место среди зооморфных изображений на жертвенниках занимает композиция на алтаре из Биш-Убы. Здесь по фризу четко видна голова орла, а также задняя часть какого-то зверя. Это изображение сходно с изображениями волков на жертвенниках из Крыловского и ур. Курайли, что дает нам основание идентифицировать изображение из Биш-Убы как волка. Что же касается орла, то, как уже было сказано, в индоиранской мифологии этот образ занимает особое место. Согласно

Ригведе, именно орел доставил Индре Сому, с помощью которого Индра совершал свои подвиги [РВ, IV, 27, 1]. При этом волк олицетворяет сторожей Сомы («сто крепостей» по РВ), выступая в образе абсолютного врага [Федоров 1992: 95]. Этот миф, очевидно, нашел свое отражение в композиции на жертвеннике из Биш-Убы. Подобный сюжет в регионе известен еще в одном случае — в композиции, вырезанной на рукоятке ложечки из Сынтаса [Федоров 1992: 94].

Очевидно, эти сюжеты были связаны с культом Сомы, который был весьма распространен у кочевников скифского времени. Вероятно, алтари, связанные с этим культом, предназначались не для практического, а именно для ритуального изготовления Сомы, специально для совершения жертвоприношения божеству. Еще К.Ф. Смирнов высказывался о возможности связать «савроматские жертвенники» с культом Сомы. В настоящее время эту точку зрения активно отстаивает В.К. Федоров. Я также считаю возможным связать давяльные камни Ригведы с определенной категорией жертвенников, выразительным образцом которой является жертвенник из Биш-Убы. Право потреблять и жертвовать Сому принадлежало военной аристократии, что подтверждается находками в воинских погребениях ритуальных ложечек в колчанах со стрелами. Эти ложечки В.К. Федоров убедительно связывает с обрядом жертвоприношения Сомы [Федоров 1992: 94]. Таким образом, на примере вышеизложенного мы можем говорить о наличии у кочевников Южного Урала элитарного воинского культа, связанного с Сомой, и отражении в этом культе одной из древнейших иранских религиозно-мифологических традиций.

Подводя итоги анализу семантики зооморфных и орнаментальных изображений на алтариках, говорить о выделении основных культов в среде ранних кочевников — предков, огня, воинского культа и культа священного напитка — Сомы. Все эти культы были непосредственно связаны с огненным ритуалом. В одних случаях огонь являлся очистительным символом, разделителем мира живых и мира мертвых, в других — вестником богов, посредником между ними и людьми (жертвоприношение Сомы проходило посредством огня, воплощением (символом) которого был орел). Кроме того, очевидно, что как сами алтарики, так и изображения на них были связаны тесным образом с погребальной практикой. Представляется, что алтарики могли одновременно являться элементом как погребального комплекса, так и погребального ритуала: обрядовое сопровождение в нижний мир. Наличие в среде кочевников столь развитой культовой системы вплотную подводит нас к проблеме существования в кочевом обществе Южного Урала особого жреческого сословия, которое обслуживало эти культы. Основания к этому следующие.

1. Так называемый «жреческий инвентарь», характерный только для подобных погребальных комплексов. Это прежде всего каменные жертвенники и бронзовые зеркала, а также раковины, бусы, кумалаки, реальгар, мел, краски. Очевидно, что данные предметы носят не бытовой, а сакрально-ритуальный характер.

2. Большинство подобных погребений, в т.ч. и наиболее богатых, сосредоточено в районе среднего течения Урала и впадения в него Илека, где «концентрировались кладбища военной аристократии, жречества и племенных вождей» [Смирнов 1975: 154]. По мнению М.К. Кадырбаева, именно жрицам принадлежали захоронения с алтарями, зеркалами, красками, кумалаками. Также «им отводилось место, подчеркивавшее религиозные привилегии и социальную автономию этого сословия» [Кадырбаев 1984: 86]. Подобные жреческие захоронения встречаются у саков Приаралья — в могильниках Сакар-чага, Уйгарак, Тагискен [Вишневская 1973: 66; Алекшин 1975: 74–80; Итина, Яблонский 1997: 41–43], а также в скифских курганах нижнего Дона [Ильинская 1975: 14]. Кроме того, обособленные жреческие погребения со сходным инвентарем встречаются в курганах долины Зарафшана — в могильниках Хазаринский, Калкансай, Лявандак [Обельченко 1975: 81–83].

3. Важную роль в определении жреческого сословия играет также погребальный обряд, сходство которого во всех вышеперечисленных регионах обращает на себя внимание. В большинстве случаев это захоронения на древнем горизонте, иногда с дромосом, деревянные шатровые или прямоугольные конструкции, очаги-коптища в могилах, сходный инвентарь. Следует заметить, что эти черты погребальной обрядности сохранялись у данной категории населения в течение длительного времени практически без изменений (в отличие от остальных категорий).

Таким образом, все вышеперечисленные факторы в тесной связи между собой могут служить социомаркирующими признаками жреческой страты.

### **Библиография**

- Алекшин В.А. К изучению социальной структуры ранних кочевников Средней Азии (по материалам могильников) // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. Л., 1975.  
Амиранашвили Ш.Я. Серебряный кубок из раскопок в Триалети // ВДИ. 1947. № 2.  
Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.  
Боргояков М.И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.  
Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сыр-Дарьи VII–V вв. до н.э. (по материалам Уйгарака). М., 1973.

- Джумабекова Г.С. Бронзовая курительница из Семиречья // СА. 1998. № 2.
- Зуев В.Ю. Ритуал очищения у скифов и массагетов в аспекте проблемы культурно-исторического единства Евразийской Скифии VII–V вв. до н.э. // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989.
- Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5.
- Ильинская В.А. Раннескифские курганы бассейна р. Тясмин (VII–VI вв. до. н.э.). Киев, 1975.
- Итина М.А., Яблонский Л.Т. Саки нижней Сырдарьи. М., 1997.
- Кадырбаев М.К. Курганные некрополи верховьев р. Илек // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М., 1984.
- Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984.
- Кузьмина Е.Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ. 1984. № 1.
- Латышев В.В. Очерк греческих древностей. СПб., 1997.
- Литвинский Б.А. Древние кочевники Крыши Мира. М., 1982.
- Обельченко О.В. Некоторые черты общественного строя кочевников долины Зарафшана по археологическим данным // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. Л., 1975.
- Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987.
- Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964.
- Смирнов К.Ф. Сарматы на Илеке. М., 1975.
- Смирнов К.Ф. Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984.
- Студзицкая С.В. Тема космической охоты и образ фантастического зверя в изобразительных памятниках окуневской культуры // Окуневский сборник. СПб., 1997.
- Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1993.
- Федоров В.К. Савромато-сарматские костяные ложечки: к вопросу об индоарийских корнях некоторых явлений савромато-сарматской культуры // Башкирский край. Уфа, 1992. Вып. 2.
- Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья // УАВ. Уфа, 2000. Вып. 2.
- Хазанов А.М., Шкурко А.И. Социальные и религиозные основы скифского искусства // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.

## СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

*А.М. Илюшин*

### АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ЭЛЕМЕНТОВ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ

Классификация всегда стоит у начала теоретического исследования. Ее целью является упорядочение наблюдаемых признаков и анализ их взаимосвязи. Археологическая классификация и типология знаменуют собой переход от эмпирического к теоретическому уровню исследования. Именно на этой стадии работы археологические артефакты начинают образовывать систему взаимосвязанных признаков, которая отражает явления и события, изучаемые исследователями древностей.

Основы классификации элементов погребального обряда средневекового населения Кузнецкой котловины, находящейся на северной периферии Саяно-Алтая, были заложены еще в конце 1950-х — начале 1960-х годов М.Г. Елькиным и М.П. Грязновым [Елькин 1959; 1960; Грязнов 1960], а с 1990-х годов системно разрабатываются сотрудниками Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции [Илюшин 1993; 1997; 1999; 1999а; 2005; Илюшин, Сулейменов, Гузь, Стародубцев 1992 и др.]. Используя этот опыт, всю известную на сегодня информацию о 36 средневековых погребальных памятниках Кузнецкой котловины конца V–XIV в. [Илюшин 2005: 34–42] можно классифицировать по трем информационным уровням (классам): 1) памятник, 2) курган с сопутствующими сооружениями (курганно-ритуальный комплекс), 3) погребение (могила). Классы, в свою очередь, расчленяются на такие



категории, как отделы, группы и типы. В результате появляется древо-видная классификационная структура, где тип является первоосновой всей системы и несет в себе конкретный элемент (признак) погребального обряда.

**Класс 1. Памятники.** Насчитывает 1 отдел.

**Отдел 1. Интерпретация, топография и планиграфия.** Памятники различаются между собой по трем группам признаков: количество и качество погребальных комплексов, а также по планиграфическим и топографическим характеристикам, что является основанием для выделения трех групп и десяти типов.

**Группа 1. Интерпретация памятников.** Насчитывает четыре типа: 1) курганные могильники; 2) курганные группы; 3) одиночные курганы; 4) впускные захоронения в насыпях более древних курганов.

**Группа 2. Расположение погребально-поминальных комплексов на площади памятника.** Насчитывает три типа: 1) рядами; 2) цепочкой; 3) курганы-кладбища.

**Группа 3. Расположение исследуемых памятников.** Насчитывает три типа: 1) высокая терраса, удаленная от водоема; 2) возвышенность в пределах поймы; 3) пойма.

**Класс 2. Курганно-ритуальные комплексы.** Насчитывает три отдела.

**Отдел 1. Параметры, конструкции и ориентация.** Параметры и ориентация курганно-ритуальных комплексов, наличие или отсутствие околочурганых или околотогильных сооружений являются основанием для выделения трех групп и 15 типов.

**Группа 1. Форма и размеры курганых земляных насыпей.** Насчитывает шесть типов: 1) большие округлые, диаметр которых превышает 12 м; 2) миниатюрные округлые, диаметр которых не превышает 12 м; 3) большие овальные, длина которых по длинной оси превышает 12 м; 4) миниатюрные овальные, длина которых по длинной оси не превышает 12 м; 5) большие вытянутые, длина которых значительно превышает ширину и составляет более 10 м; 6) миниатюрные вытянутые, длина которых по длинной оси не превышает 10 м.

**Группа 2. Ориентация длинной оси вытянутых курганых земляных насыпей.** Насчитывает пять типов: 1) по линии Ю–С; 2) по линии ЮВ–СЗ; 3) по линии ЮЮЗ–ССВ; 4) по линии ЮЗ–СВ; 5) по линии З–В.

**Группа 3. Околочурганые объекты — ровики.** Насчитывает четыре типа: 1) подчетыреугольной формы, длинной осью вытянутые по линии З–В или ЮЗ–СВ с ритуальной площадкой; 2) округлой или

овальной формы, вплотную подступающие к полам курганной насыпи; 3) овальной формы, длинной осью вытянутые по линии З–В, ЮЗ–СВ или СЗ–ЮВ с ритуальной площадкой; 4) трапециевидной формы с заоваленными углами, длинной осью вытянутые по линии З–В с ритуальной площадкой.

**Отдел 2. Следы ритуальных действий** в конструкциях курганных насыпей и околокурганных сооружениях погребально-поминальных комплексов являются основанием для выделения двух групп и 15 типов.

**Группа 1. Использование огня.** Насчитывает одиннадцать типов: 1) обжигание площадки; 2) остатки костров; 3) скопления и единичные древесные угли; 4) обожженные деревянные плахи; 5) обожженная береста; 6) обожженный сруб; 7) обожженный настил из деревянных плах и бересты; 8) единично фиксируемые мелкие кальцинированные косточки; 9) крица; 10) предметы, подвергнутые воздействию огня; 11) кости животных, подвергнутые воздействию огня или кремации.

**Группа 2. Кости животных.** Насчитывает четыре типа: 1) кости животных (промысловых и без определения); 2) челюсти, зубы, черепа коней; 3) кости ног, позвонки, ребра и лопатки коней; 4) кости овцы и барана.

**Отдел 3. Инвентарь и конструкции.** Инвентарь и конструкции в насыпи и под насыпями, а также в околокурганных сооружениях являются основанием для выделения двух групп и 23 типов.

**Группа 1. В насыпи и под насыпью.** Насчитывает 15 типов: 1) деревянные столбы; 2) деревянные плахи (древесный тлен); 3) береста; 4) грунтовые ямы; 5) деревянный сруб; 6) деревянный настил (накатник); 7) настил из дерева и бересты; 8) каменные плиты и булыжники; 9) предметы вооружения; 10) предметы конской упряжи; 11) предметы одежды и украшения; 12) орудия труда и бытовые предметы; 13) монеты; 14) предметы культового назначения; 15) керамическая посуда.

**Группа 2. В околокурганных и околонижних сооружениях.** Насчитывает восемь типов: 1) обжигание площадки; 2) кости животных (промысловых и без определения); 3) челюсти, зубы, черепа коней; 4) кости ног, позвонки, ребра и лопатки коней; 5) кости овцы и барана; 6) орудия труда и бытовые предметы; 7) керамика; 8) погребение ребенка.

**Класс 3. Погребения.** Насчитывает четыре отдела.

**Отдел 1. Форма погребения** классифицируется по способу захоронения в могилах, составу, позах погребенных и размерам, что позволяет выделить пять групп и 33 типа.

**Группа 1. Кремация на стороне.** Насчитывает пять типов: 1) человека, полная; 2) человека и коня, полная; 3) человека, полная, с тушей

коня, не подвергнутой воздействию огня; 4) человека, полная, со шкурой коня(ей), не подвергнутой(ых) воздействию огня; 5) человека, полная, с тушей коня, подвергнутой воздействию огня на месте погребения.

**Группа 2. Кремация на месте погребения.** Насчитывает шесть типов: 1) взрослого человека, частичная на месте погребения; 2) ребенка, частичная на месте погребения; 3) человека и коня(ей), полная на месте погребения; 4) человека и коня(ей), частичная на месте погребения; 5) человека и шкуры коня(ей), частичная на месте погребения; 6) животных, частичная, в могиле.

**Группа 3. Ингумация.** Насчитывает 17 типов: 1) взрослого человека на спине; 2) взрослого человека в скорченном положении на правом боку; 3) взрослого человека с неустановленной позой; 4) ребенка на спине в вытянутом положении; 5) ребенка с неустановленной позой; 6) взрослого человека с конем(ями); 7) взрослого человека со шкурой коня; 8) голова взрослого человека с черепами коней; 9) захоронение двух мужчин с конем; 10) парное захоронение взрослого человека и ребенка с жеребенком; 11) парное захоронение взрослого человека (женщины) и ребенка со шкурой коня; 12) парное захоронение мужчины и женщины; 13) парное захоронение мужчины и женщины с ребенком; 14) парное захоронение детей; 15) захоронение коня(ей) на животе или на боку; 16) захоронение коня(ей) с неустановленной позой; 17) захоронение шкуры коня(ей).

**Группа 4. Кенотафы.** Насчитывает два типа: 1) для взрослого человека; 2) для детей.

**Группа 5. Место захоронения.** Насчитывает три типа: 1) грунтовые ямы, углубленные в материк; 2) наземные (на материке, на древней дневной поверхности или в насыпи кургана); 3) комбинированный (расположение захоронений и сопроводительного инвентаря в грунтовой яме и на земле).

**Отдел 2. Ориентация, надмогильные и внутримогильные сооружения могил.** К категории основных элементов обряда погребения относятся ориентация могил, наличие надмогильных и внутримогильных сооружений, а также их отсутствие. Это позволяет выделить три группы и 31 тип.

**Группа 1. Сооружения над могилами и в заполнении грунтовых могильных ям или их отсутствие.** Насчитывает семь типов: 1) без дополнительных конструкций; 2) перекрытие из дерева (плах, дощечек, горбуши, древесный тлен) неустановленной конструкции; 3) перекрытие из бересты; 4) поперечное перекрытие из березовых плашек; 5) сруб (сосновый и березовый); 6) перекрытие из дерева (плахи, бревнушки) и бересты; 7) перекрытие из дерева (плахи, бревнушки, сосновый или

березовый накатник), уложенное на поперечные крепиды, врезанные в грунт по краям и стенкам могильных ям, или на деревянные столбы.

**Группа 2. Конструкции и сооружения в заполнении и на дне могил.** Насчитывает 15 типов: 1) грунтовые ямы со ступенями (нишами); 2) фрагменты дерева (древесного тлена) без определения конструкции; 3) фрагменты бересты без определения назначения; 4) четырехугольная ограда из булыжников; 5) погребальный кокон («конверт») из бересты; 6) берестяной короб; 7) деревянная рама (из плах, досок); 8) сруб (из сосновых или березовых бревен) на дне грунтовой могильной ямы; 9) деревянный ящик («саркофаг») на дне грунтовой ямы; 10) подстилка из дерева (плахи, плашки, доски, бревнушки); 11) подстилка из бересты; 12) деревянный столбик(ки), углубленный(ые) в дно грунтовой могильной ямы или материка; 13) корневище дерева на дне грунтовой могильной ямы; 14) фрагменты дерева и бересты неопределенной конструкции; 15) подстилка из дерева (плахи) и бересты.

**Группа 3. Ориентация могил по длинной оси.** Насчитывает девять типов: 1) по линии З–В; 2) по линии СЗ–ЮВ; 3) по линии СВ–ЮЗ; 4) по линии С–Ю; 5) по линии ЗЮЗ–ВСВ; 6) по линии ЗСЗ–ВЮВ; 7) по линии ССЗ–ЮЮВ; 8) по линии ЮЮЗ–СВВ; 9) по линии ССВ–ЮЮЗ.

**Отдел 3. Ориентация погребенных.** Ориентация совместных и раздельных погребений людей и животных по обрядам ингумации и кремации. Насчитывает пять групп и 22 типа.

**Группа 1. Погребения взрослых людей.** Насчитывает три типа: 1) головой на В; 2) головой на СВ; 3) головой на ВСВ.

**Группа 2. Погребения взрослого человека с конем(ми) или шкурой(ми) коня (ей).** Насчитывает девять типов: 1) кремированные остатки человека, а конь с северной стороны головой на В; 2) кремированные остатки человека, а конь, частично подвергнутый воздействию огня, с северной стороны головой на З; 3) человек головой на В, а конь(ни) с правой стороны головой(ми) на З; 4) человек головой на В, а конь с левой стороны головой на З; 5) человек головой на В, а конь над ним головой на З; 6) человек головой на СВ, а конь с правой стороны головой на ЮЗ; 7) человек головой на ВСВ, а конь с правой стороны головой на ЗЮЗ; 8) человек головой на З, а конь с правой стороны головой на З; 9) человек головой на Ю, а конь с левой стороны головой на С.

**Группа 3. Погребения коней или их шкур (манекенов).** Насчитывает два типа: 1) головой на ЮЗ; 2) головой на З.

**Группа 4. Погребения детей.** Насчитывает шесть типов: 1) головой на В; 2) головой на ВЮВ; 3) головой на Ю; 4) головой на ВСВ; 5) головой на СВ; 6) головой на С.

**Группа 5. Коллективные погребения взрослых и детей.** Насчитывает два типа: 1) головами на В; 2) головами на С.

**Отдел 4. Следы ритуальных действий** в могилах, на надмогильных и внутримогильных конструкциях. Насчитывает три группы и 23 типа.

**Группа 1. Следы воздействия огня.** Насчитывает одиннадцать типов: 1) обжигание могилы; 2) пепел или зола в заполнении или на дне могил; 3) скопления и единичные древесные угли в заполнении и на дне могил; 4) перекрытие из бересты, подвергнутое воздействию огня; 5) перекрытие из деревянных плах (бревнушек, накатник), подвергнутое воздействию огня; 6) перекрытие из деревянных плах и бересты, подвергнутых воздействию огня; 7) сруб, подвергнутый воздействию огня; 8) деревянная рама, подвергнутая воздействию огня; 9) подстилка из деревянных плах, подвергнутая воздействию огня; 10) предметы, подвергнутые воздействию огня; 11) кости животных, подвергнутые воздействию огня или кремации.

**Группа 2. Кости животных.** Насчитывает четыре типа: 1) кости животных (промысловых и без определения); 2) челюсти, зубы, черепа коней; 3) кости ног, позвонки, ребра и лопатки коней; 4) кости овцы и барана.

**Группа 3. Находки материальной культуры в могилах или их отсутствие.** Насчитывает восемь типов: 1) предметы вооружения; 2) предметы конской упряжи; 3) предметы одежды и украшения; 4) орудия труда и бытовые предметы; 5) монеты; 6) предметы культового назначения; 7) керамика; 8) отсутствие погребального инвентаря.

При суммировании результатов классификации элементов погребального обряда, зафиксированных при раскопках исследуемых погребальных памятников, прежде всего обращает на себя внимание их большое типологическое разнообразие. Всего в процессе классификации было выявлено 172 типологических признака по трем уровням (классам): памятники (10 признаков), курганно-ритуальные комплексы (53 признака) и погребения (109 признаков). Такое обилие классифицированных признаков указывает на сложную этносоциальную структуру средневекового общества, что требует специального исследования, перед которым необходимо статистически обобщить полученные результаты и выявить набор приоритетных и второстепенных признаков.

## Библиография

Грязнов М.П. Археологические исследования на Оби в ложе водохранилища Новосибирской ГЭС // Научная конференция по истории Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. и сообщ. Иркутск, 1960. С. 22–24.

Елькин М.Г. Раскопки курганов позднего железного века в долине р. Ур Кемеровской области // Некоторые вопросы древней истории Западной Сибири. Томск, 1959. С. 15–17.

Елькин М.Г. Раскопки курганного могильника позднего железного века в окрестностях Ур-Бедари Кемеровской области // Науч. конф. по истории Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 1960. С. 19–22.

Илюшин А.М. Курганы средневековых кочевников долины реки Бачат. Кемерово, 1993.

Илюшин А.М. Курган-кладбище в долине р. Касьмы как источник по средневековой истории Кузнецкой котловины // Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Кемерово, 1997. Т. 2.

Илюшин А.М. Могильник Саратовка: публикация материалов и опыт этноархеологического исследования. Кемерово, 1999.

Илюшин А.М. Население Кузнецкой котловины в период развитого средневековья (по материалам раскопок курганного могильника Торопово–1). Кемерово, 1999а.

Илюшин А.М. Этнокультурная история Кузнецкой котловины в эпоху средневековья. Кемерово, 2005.

Илюшин А.М., Сулейменов М.Г., Гузь В.Б., Стародубцев А.Г. Могильник Сапогово — памятник древнетюркской эпохи в Кузнецкой котловине. Новосибирск, 1992.

*А.М. Илюшин*

## **СУММАРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЗУЛЬТАТОВ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ ЭЛЕМЕНТОВ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА У СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ**

Полученные результаты классификации элементов погребального обряда, о которых повествовалось выше, позволяют исследовать количественные характеристики типов-признаков по всем известным на сегодня 36 археологическим памятникам Кузнецкой котловины, датированных в пределах конца V–XIV в. [Илюшин 2005: 34–42], и давать суммарную характеристику различных единиц классификации.

Известные курганные могильники, курганные группы, одиночные курганы и впускные захоронения в насыпях более древних курганов, как правило, гармонично сливались с окружающим их природным ландшафтом, образуя с ним единое целое в представлениях аборигенов. Анализ топографических данных показывает, что средневековые погребальные памятники располагаются в пределах трех ландшафтных зон. Подавляющее большинство погребальных памятников — на возвышенностях в пределах поймы. Вторая по численности группа погребальных памятников характеризуется месторасположением на высокой террасе, уда-

ленной от водоема. И лишь в единичных случаях зафиксированы факты расположения погребальных памятников на первой террасе поймы.

В расположении курганов на территориях изучаемых памятников зафиксированы два типа планировки. В планиграфии курганных могильников и групп преобладает принцип расположения объектов рядами. Эта традиция зафиксирована на 75 % изучаемых памятников, а расположение объектов по принципу цепочки зафиксировано лишь на 25 % исследуемых памятников. Курганные ряды или цепочки преимущественно ориентированы в направлении С — Ю с отклонениями на СЗ — ЮВ или СВ — ЮЗ.

Высота курганных насыпей невелика и колеблется в пределах от 0,12 до 2,10 м. Курганы имеют обычно округлую или подовальную форму разных пропорций. В равных пропорциях зафиксированы земляные курганные насыпи от 4 до 12 м и от 12 до 22 м, которые принято различать как малые и большие. Изредка встречаются вытянутые овальные насыпи, длина которых значительно превышает ширину. По длинной оси вытянутые курганные земляные насыпи, как правило, ориентированы по линии С — Ю, но в единичных случаях зафиксированы ориентации по линиям СЗ — ЮВ, ССВ — ЮЮЗ, СВ — ЮЗ и З — В.

Отправлением разнообразных ритуальных действий при совершении самого погребального обряда и дальнейших поминок объясняются многочисленные находки костей различных животных и следы использования огня, фиксируемые в курганных насыпях и под ними. Среди находок костей животных преобладают кости коней, которые преимущественно представлены челюстями, зубами и черепами, а также костями ног, позвонками, ребрами и лопатками. 15,2 % находок этой группы представлены костями промысловых животных, и лишь в единичных случаях были зафиксированы кости овцы или барана (Торопово–1 и Шабаново–9), а также собак (Шабаново–8).

Следы присутствия огня, игравшего значительную роль в мировоззрении средневекового населения Кузнецкой котловины, фиксируются во многих курганных насыпях. Они представлены побывавшими в огне находками (скоплениями и единичными) древесных углей, прокалами площадок, остатками погребальных костров или крематориев, обожженными костями животных, а также единично фиксируемыми мелкими кальцинированными косточками, обожженными массивными срубамми и настилами, фрагментами обожженных бересты, деревянных плах и крицы.

Большинство изучаемых погребальных памятников на уровне могил (захоронений) отличаются устойчивыми традициями.

По такому ведущему этнокультурному признаку, как способ захоронения в могилах, все исследуемые погребения подразделяются на три группы, которые в свою очередь расчлняются по другим специфическим признакам (состав погребенных, место и степень совершения обрядовых действий).

Первая (наиболее многочисленная) группа представлена погребениями по обряду полной кремации, которые различаются между собой по таким категориям, как место совершения и степень сожжения. Преобладающее большинство исследованных захоронений по этому обряду представляют собой остатки актов кремации, совершенной на стороне. Лишь на двух памятниках (Ваганово–1 и Мусохраново–3) зафиксированы случаи совершения обряда полной кремации на месте захоронения человека, а также человека и коня.

Погребения по обряду частичной кремации на месте погребения принято отождествлять с обрядом «трупобожжения». По нему в эпоху средневековья на территории Кузнецкой котловины известны захоронения взрослых людей и детей, человека и коня, человека и шкуры коня, коней, манекенов (шкур) коней, лис. По количеству эта группа захоронений значительно уступает двум другим.

Третья группа погребений представлена захоронениями, совершенными по обряду ингумации. По таким характеристикам, как состав и поза погребенных, они имеют много разновидностей. Захоронения людей (взрослые и дети) преимущественно совершались в вытянутом положении на спине, и лишь в единственном случае зафиксирован факт погребения взрослого человека в скорченном положении на правом боку (Ур-Бедари). Кроме этого, в единичных случаях были обнаружены парные захоронения — мужчины и женщины, детей, а также одновременное захоронение мужчины, женщины и ребенка. Особо выделяются факты захоронений взрослого человека с конем или со шкурой коня, двух мужчин с конем и парное захоронение взрослого человека и ребенка с жеребенком. При этом известны случаи самостоятельного захоронения животных по обряду ингумации — коней на животе или боку, а также манекенов (шкур) коня или коровы.

Особую категорию захоронений составляют так называемые «условные погребения» — кенотафы, которые представляют собой грунтовые могильные ямы, в которых отсутствуют погребенные. Кенотафы зафиксированы в единичных случаях и по размерам подразделяются на «условные погребения» взрослых (Мостовая) и детей (Мусохраново–3 и Ур-Бедари).

Все захоронения в могилах по их месту расположения относительно древней дневной поверхности и материка подразделяются на три типа. Первый (самый многочисленный) представляет собой захоронения в



грунтовых ямах, углубленных в материк. Второй — так называемые «наземные» захоронения, совершенные на уровне материка, на древней дневной поверхности или в насыпи кургана. Третий возник как смешение первых двух типов и представляет собой комбинированный способ погребения в грунтовой яме и на дневной поверхности одновременно. Последний тип зафиксирован в единичных случаях (Сапогово, Мостовая, Торопово–1 и Мусохраново–3).

Большой блок классифицированных признаков характеризует погребальный обряд на предмет наличия или отсутствия надмогильных и внутримогильных сооружений и конструкций, а также ориентации могил.

Количественные показатели свидетельствуют, что подавляющее большинство исследуемых грунтовых и наземных могил не имели дополнительных сооружений и конструкций. Лишь чуть более чем в 60 случаях (что составляет около 15 % от всего количества исследованных могил) имелись различные сооружения и конструкции над могилами или в верхнем заполнении грунтовых могильных ям. Среди них по количественным показателям преобладают перекрытия из дерева и бересты. Эти материалы использовались индивидуально или совместно. В единичных случаях были зафиксированы такие виды конструкций, как поперечное перекрытие из березовых плашек и сруб из сосны или березы.

Внутримогильные сооружения и конструкции имелись лишь в небольшом количестве от общего числа исследованных могил, но при этом их отличает большое разнообразие. В их числе грунтовые ямы со ступенями (нишами), четырехугольная ограда из булыжников, коконы («конверты») из бересты, берестяные короба, деревянные рамы из плах или досок, сруб (из сосновых или березовых бревен), деревянный ящик («саркофаг»), а также разнообразные подстилки из дерева, бересты или комбинированные из этих двух материалов. Кроме этого были зафиксированы несколько случаев установки деревянных столбиков на дне грунтовых могильных ям и, в единственном числе, корневище дерева.

Ориентация исследованных могил длинной осью относительно сторон света имеет девять разновидностей, количественные показатели которых выглядят следующим образом: З — В (52 %), СЗ — ЮВ (13,4 %), СВ — ЮЗ (14,1 %), С — Ю (9,1 %), ЗЮЗ — ВСВ (6,8 %), ЗСЗ — ВЮВ (1,7 %), ССЗ — ЮЮВ (0,9 %), ЮЮЗ — СВВ (1,3 %), ССВ — ЮЮЗ (0,7 %). Обращает на себя внимание факт явного преобладания могил, ориентированных по оси З — В и СВ — ЮЗ с небольшими смещениями, что невольно ассоциируется с восходом и закатом солнечного диска на небосклоне.

Необходимо отметить, что ориентация погребенных в могилах людей и животных по обрядам ингумации и частичной кремации на месте

захоронения тоже представлена большим количеством разновидностей. Одиночные погребения взрослых людей преимущественно (74,6 %) ориентированы головой на В, а также на СВ (12,7 %) или ВСВ (12,7 %). Провосточная ориентация погребенных не вызывает сомнений.

Для погребений взрослых людей с конем или шкурой коня выявлены восемь разновидностей в их ориентации относительно друг к другу и сторонам света. Преобладающей является схема, когда человек погребен головой на В, ВСВ или СВ, а конь (ни) или шкура (ры) — с правой стороны от него и ориентирована (ны) головой (ми) в противоположную сторону на З (60,6 %), ЗЮЗ (10,7 %) или ЮЗ (10,7 %). Все другие вариации ориентации встречаются лишь в единичных случаях, но при этом сохраняется принцип: человек и конь ориентированы головами в противоположные стороны, но лицом в одну сторону — потустороннего мира.

Необходимо отметить, что противоположная ориентация человека и коня (или его шкуры), погребенных в одной грунтовой яме или в соседних, является отличительной чертой средневековых погребальных комплексов Кузнецкой котловины. Лишь в единственном случае был зафиксирован факт погребения человека и коня, лежащего с правой стороны от всадника, головами на З, в одну и ту же сторону. Тело или шкуры коней традиционно укладывали справа от человека, но известны единичные случаи, когда их погребали над человеком и слева от него. Самостоятельные погребения коней или их шкур (манекенов), как правило, ориентированы головами в двух направлениях: на З или ЮЗ.

Детские погребения отличаются наибольшей вариабельностью: В (47,7 %), ВЮВ (9,5 %), Ю (9,5 %), ВСВ (14,3 %), СВ (14,3 %), С (4,7 %), но и здесь провосточная ориентация не вызывает сомнений. Единичные коллективные погребения взрослых и детей в четырех случаях были ориентированы на В и в одном случае на С.

При исследовании всех могил были выявлены факты наличия ритуальных действий или их отсутствие. Как первые, так и вторые сопряжены с погребальным обрядом на фазе захоронения покойного. Наиболее массовым ритуальным признаком является присутствие находок предметов материальной культуры в могиле. В количественном отношении среди инвентаря, сопровождавшего покойного в иной мир, преобладают предметы вооружения, конской упряжи, одежды и украшения. Значительно реже в могилах представлены находки культового назначения, орудия труда и бытовые предметы, монеты, а также керамическая посуда. Особую группу признаков при характеристике ритуальных действий на фазе захоронения составляют факты присутствия заупокойной пищи. В могилах, на надмогильных и внутримогильных конструкциях зафик-

сировано более 80 случаев наличия костей животных. В их числе кости промысловых животных (3,6 %); разнообразные кости коней (46,4 %), а также кости овец и баранов (50,0 %).

Другую группу признаков при характеристике ритуальных действий на уровне захоронений составляет такая категория артефактов, как следы воздействия огня. Присутствие огня на этой фазе погребального обряда представлено такими фактами, как обжигание внутримогильного пространства, пепел, зола или древесные угли в заполнении и на дне могил, следы горения на надмогильных и внутримогильных конструкциях, а также на погребальной утвари и пище.

В итоге работы, проделанной по классификации элементов погребального обряда и их суммарной характеристике, было выявлено большое разнообразие типологических признаков в его структуре. Все они убедительно свидетельствуют о существовании многоступенчатой традиции погребения родственников и реально отражают сложную этносоциальную структуру, имевшую место у аборигенов Кузнецкой котловины в эпоху средневековья. При этом количественные характеристики элементов погребального обряда неопровержимо указывают на то обстоятельство, что такая категория, как способ захоронения, является наиболее объективным носителем этнической информации.

#### **Библиография**

Илюшин А.М. Этнокультурная история Кузнецкой котловины в эпоху средневековья. Кемерово, 2005.

*Б.Б. Дашибалов*

### **О САМОДИЙСКОМ СУБСТРАТЕ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ КУЛЬТУРАХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ**

*Выполнено по грантам РФФИ № 05–06–80183; 06–06–80192*

Большую часть территории Юго-Восточной Сибири занимает горная тайга. Например, по Иркутской области лесистость составляет 75 % [Предбайкалье и Забайкалье... 1965: 256]. Это современные данные, а в древности степные «острова» сплошь окружали леса. Кто же населял эти необъятные таежные просторы Восточной Сибири?

Лесные культуры Юго-Восточной Сибири для эпохи раннего средневековья еще слабо изучены. Лишь за последние годы выявляются комплексы, которые можно связать с обитателями тайги. Одно захоронение происходит из таежной зоны Верхней Ангары. Это погребение на берегу озера Чумбуки. Вторая могила была исследована неподалеку от села Коты, также в лесной местности на западном берегу Байкала [Савельев и др. 1996; Харинский и др. 1998]. Характерной чертой этих захоронений является размещение умершего в берестяном чехле. Это, несомненно, лесная традиция. В захоронении у поселка Коты найдены круглодонный сосуд и бронзовая антропоморфная фигурка. Поиски аналогий этим находкам уводят нас к лесным культурам Западной Сибири и Урала.

Гораздо большее влияние лесных племен начинает проявляться в начале 2 тысячелетия. Среди захоронений саянтуйской культуры выделяются могилы с умершими, завернутыми в берестяные пакеты [Дашибалов 2001; 2003: 98–100; 2005: 130–133; 2005a]. Наиболее ранние погребения в бересте могут датироваться XI–XII вв., эта традиция не прекратила своего существования в XIII–XIV вв.

Известно 19 могильников, где отмечены погребения в бересте, еще на пяти могильниках береста встречается с другими видами внутримогильной конструкции (ящик, колода, гроб). Картирование данного типа погребального обряда показывает, что преобладающая часть погребений в бересте тяготеет к Прибайкалью. В какой-то степени это свидетельствует о том, что этот тип захоронений относится к лесной зоне западного ареала Юго-Восточной Сибири, но эти выводы пока предварительные, так как не опубликованы все данные по раскопкам, особенно в Западном и Восточном Забайкалье.

Инвентарь погребений в бересте отличается наличием круглодонных горшков, достаточно часто встречаются ножи-лопаточки с широкими лезвиями, которыми, очевидно, выкапывали корни растений. Отметим и такой факт: в погребениях с берестой кости ноги барана встречены всего три раза. Это гораздо меньше, чем в других типах захоронений саянтуйской культуры, хотя количество раскопанных захоронений в бересте больше, чем в колоде или дощатых гробах. Зато в погребении с берестяной подстилкой Черенхын V, 3 отмечена находка берцовой кости козули [Харинский 2001: 59]. В этом случае можно говорить о явном влиянии таежной среды, когда традиция установки ноги барана заменяется ногой козули.

Круглодонные сосуды различаются по качеству теста, степени профилированности шейки и орнаменту, дно может быть круглым, приос-



Рис. 1. Керамический сосуд  
(погребение Хапсагай 1, река Куда).  
Раскопки автора.

тренным или с небольшим уплощением (рис. 1). Вся керамика подобного типа встречена в погребениях с берестой или в колоде. Круглодонная керамика — это мир лесных культур Западной Сибири и Урала, которые с глубокой древности были тесно связаны с прибайкальскими охотниками и собирателями [Окладников 1957].

Из украшений привлекают внимание височные подвески, которые нашивались на головной убор. Они изготавливались следующим образом: ромбик из бересты обертывался тканью и затем покрывался тонкой пластинкой ромбической формы, которая украшалась выдавленными изнутри «жемчужинами» [Асеев 1980: 50]. Пластинки изготавливались из бронзы или серебряной и золотой фольги. Совершенно аналогичные подвески известны в поволжских погребениях [Васильева 1979]. Имеются ромбические височные подвески на юаньских портретах, где они составляют garniturу боки. Изображены они и на изваяниях монголов XIII–XIV вв., исследованных в Восточной Монголии [Баяр 1995: 65, рис. 11–2, 5]. С какими традициями связаны украшения, сказать сложно. Можно лишь отметить, что наибольшее распространение они получили в лесных культурах по обе стороны Урала [Белоцерковская 1999].

В Прибайкалье и Забайкалье отмечены погребения, оставленные явными мигрантами западного происхождения. В Приольхонье раскопан могильник Сарма III, где захоронения лежали в берестяных пакетах, обставленных деревянными обкладками, рядом производилось захоронение коня, затем все подвергалось кремации. Инвентарь погребений (бронзовые накладки с парными, явно зооморфными головами, железная круглодонная чаша) и многие черты обряда идентичны погребениям Еловского и других комплексов Западной Сибири [Могильников 1981: 192; Зайцев и др. 1995].

С каким народом Восточной Сибири можно связать широкое распространение этого явно лесного обряда захоронений в бересте с круглодонными керамическими сосудами? Монгольская принадлежность этих захоронений вызвала сомнения у А.В. Харинского и М.Л. Сидорчук, которые, отметив традицию обертывания в бересту как лесной признак,

высказали предположение, что они были оставлены «предками тунгусских племен, обитавших в этой части Восточной Сибири во второй половине II тыс. н. э.» [Харинский, Сидорчук 1998: 112].

Археологические исследования в Западной Сибири выявили местный субстрат, который впоследствии был тюркизирован. В частности, к местным лесным чертам относится использование в обряде бересты, а в инвентаре — употребление круглодонных сосудов. Комплексы, несущие эти черты, по мнению В.А. Могильникова, связаны с самодийскими этническими группами [Могильников 1981: 191].

Северо-западная часть Юго-Восточной Сибири входит в зону расселения самодийского этноса. Возможность пребывания самодийских племен в древности в Прибайкалье на археологических материалах рассмотрел А.П. Окладников. Он писал, что сплошная орнаментация на глазковских сосудах свидетельствует о проникновении на восток отдельных племен западного происхождения. На это же указывает распространение личиночного орнамента и топоров с ушками, которые встречаются до Урала [Окладников 1957]. Л.Р. Кызласовым опубликована статуэтка северного оленя, найденная при строительных работах у города Канска. Автор отмечает, что из кости вырезана фигура именно саянского оленя и что древними оленеводами Восточных Саян были самодийские племена, потомки которых — камасинцы — еще недавно кочевали с оленями по Кану и Мане [Кызласов 1962: 301].

В Предбайкалье и Прибайкалье распространены топонимы самодийского происхождения. М.А. Кастрен одним из первых поставил задачу исследования финно-угорских и монгольских связей в языке. Изучая бурятский язык, он выявил «много точек соприкосновения с самоедским» [Кастрен 1999: 267]. М.А. Кастрен полагал угро-самодийским происхождение таких названий, как Селенга, Уда, Бахта, Хазун, Ага [Там же: 276]. По утверждению Г.Н. Румянцева, «60 процентов топонимических названий Прибайкалья — по происхождению самодийские» [Румянцев 1954: 50]. Трудно сказать, действительно ли самодийских названий столь много. Но такие крупные топонимы, как Саян и Иркут, несомненно, имеют самодийское происхождение. Река Каха, в долине которой живут кахинские буряты, по-самодийски значит «окунь», река Нарын — «болото». Известный исследователь А.В. Попов о названиях прибайкальских рек писал: «При перечислении их чувствуешь себя где-либо на севере европейской России, а не на западном берегу Байкала, у верховьев Лены» [Попов 1926].

Академик Б.А. Серебрянников, несмотря на значительное количество противников гипотезы, продолжал поиски соответствий в геогра-

фических названиях Сибири и русского Севера: Селенга в Бурятии и Селенга — приток Кичменьги, впадающей в Юг; Куренга — приток Амура и Куренга — река в бассейне Ваги и т. д. [Серебренников 1981]. На наличие самодийских и кетоязычных топонимов указывают и исследования современные языковеды [Рассадин 1968]. В работе Р.Г. Жамсарановой и Л.В. Шулуновой выявлен новый пласт самодийской топонимии в Восточном Забайкалье [Жамсаранова, Шулунова 2003: 25–31].

Л.Р. Павлинской на основании изучения техники работы с металлом у южно- и восточно-сибирских народов сделаны принципиально важные выводы. Выделяется единая культурно-историческая область от Оби до Байкала, в основе которой лежат традиции лесных народов: кетов, селькупов, эвенков, долган, нганасан, энцев. Отсутствие художественнойковки у тюркских народов Южной Сибири говорит о том, что основу лесостепного населения составляли самодийско-енисейский и прагунгусский этнический компоненты, в который входили и народы, участвовавшие позднее в сложении бурят и якутов [Павлинская 1992]. Шаманский костюм якутов и бурят весьма близок, в частности нагрудник, к одеянию самодийцев и кетов: «Особенно ярко генетическое единство шаманских костюмов этих народов проявляется во внешнем оформлении» [Павлинская, 1997: 34].

Т.Д. Скрынникова высказала предположение о самодийском происхождении слова *хад/хат*, обозначающего персонажей шаманского пантеона бурят. По бурятским преданиям, *хаты* спустились с северо-запада.

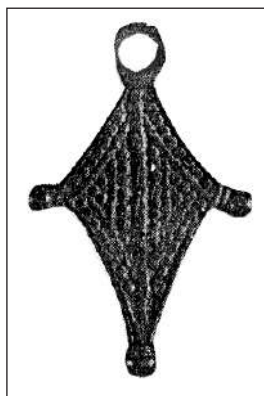


Рис. 2. Лапчатая подвеска (бурятское погребение Черенхын 45, Приольхонье). Распопки автора.

У народов обско-угорской группы есть слова, сходные по семантике и звучанию со словом монгольских языков *хад/хат*. В языке хантыманси имеется слово *хатай* — покойник, череп и словосочетание *ха та* — умерший. Эти слова согласуются с представлениями бурят и монголов о функциях хатов, также связываемых с предками [Скрынникова 1997: 175].

Итак, самодийский пласт в таежной зоне Юго-Восточной Сибири сохранялся, по всей вероятности, вплоть до средневековья. Исследователи согласны в том, что обурятавшиеся саянские сойоты включают значительный самодийский пласт. Само имя «сойот» восходит к родовому названию «сойон», «соян». Большинство ученых согласны с самодийской версией происхождения этого названия [Жуковс-

кая 2005]. Угро-самодийское влияние мы видим и в формировании некоторых типов украшений бурят, например лапчатых подвесок (рис. 2), иногда отлитых из оловянисто-свинцового сплава [Дашибалов 1999: 104; 2002]. Якутские головные украшения во многом напоминают шумящие подвески угро-самодийского средневекового костюма.

Все сказанное позволяет отметить большую роль лесного компонента в формировании особенностей археологических культур Юго-Восточной Сибири. Причем лесные культуры были представлены разнообразными этносами, среди них значительное место принадлежало самодийским народам. В некоторых случаях обитатели таежных просторов, возможно, выходили из лесов и смешивались с вновь прибывшими степняками.

### Библиография

Асеев И. В. Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980.

Баяр Д. Монголчуудын чулуун хорго (XIII–XIV зуун). Улаанбаатар, 1995.

Белоцерковская И.В. Лопастные привески из рязано-окских могильников // Научное наследие А.П. Смирнова и современные проблемы археологии Волго-Камья. М., 1999. С. 58–60.

Васильева И. Н. Погребения средневековых кочевников на территории Куйбышевского Поволжья // Древняя история Поволжья. Куйбышев, 1979.

Дашибалов Б. Б. Археологические памятники Ольхона в системе западных и восточных взаимосвязей // Палеоэкология человека Байкальской Азии. Улан-Удэ, 1999. С. 96–101.

Дашибалов Б.Б. Кыпчак в Восточной Сибири // Средневековые древности евразийских степей. Воронеж, 2001. Вып. 15. С. 167–174.

Дашибалов Б.Б. О самодийском субстрате в саян-тугойской культуре (X–XIV вв.) Юго-Восточной Сибири и в материальной культуре бурят // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Ханты-Мансийск, 2002. С. 201–202.

Дашибалов Б.Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам. Улан-Удэ, 2003.

Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье (этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века) // Улан-Удэ, 2005.

Дашибалов Б.Б. Средневековые захоронения саян-тугойской культуры на реке Куде // Известия лаборатории древних технологий. Иркутск, 2005. Вып. 3. С. 230–236.

Жамсаранова Р.Г., Шулунова Л.В. Топонимия Восточного Забайкалья. Чита, 2003.

Жуковская Н.Л. К истории сойотской проблемы // Этнические процессы и традиционная культура. М.; Улан-Удэ, 2005. С. 4–19.

Зайцев М.А., Харинский А.В., Свинин В.В. Погребение с трупосожжением у поселка Сарма // Байкальская Сибирь в древности. Иркутск, 1995. С. 193–206.

Кастрен М.А. Путешествия в Сибирь (1845–1849). Тюмень, 1999. Т. 2.

Кызласов Л.П. Статуэтка северного оленя из Канска // СА. 1962. № 3. С. 299–302.

Могильников В.А. Памятники кочевников Сибири и Средней Азии X–XII вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 190–193.

Окладников А.П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея (к вопросу о происхождении самодийских племен) // СА. 1957. № 1. С. 26–55.



- Павлинская Л.Р. К вопросу об этнокультурных контактах бурят // Банзаровские чтения. Улан-Удэ, 1992. С. 113–115.
- Павлинская Л.Р. Некоторые дополнения к изучению шаманского костюма народов Сибири // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 24–35.
- Попов А.В. К вопросу о хореографии и палеоэтнографии Иркутской губернии // Очерки по землеведению Восточной Сибири. Иркутск, 1926. Вып. 2.
- Предбайкалье и Забайкалье. М., 1965.
- Рассадин В.И. Бурятские заимствования в тофаларском языке // Исследование бурятских говоров. Улан-Удэ, 1968. Вып. 2. С. 187–191.
- Румянцев Г.Н. Патриархально-феодалные отношения у бурятских племен (XIV–XVII вв.) // История Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ, 1954. Т. 1.
- Савельев Н.А. и др. Захоронение в бересте с мыса Соболева // Археология, палеоэкология и этнология Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 1996. Ч. 2. С. 144–147.
- Серебренников Б.А. О гидронимических загадках Прибайкалья // Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск, 1981. С. 162–167.
- Скрынникова Т.Д. Харизма в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
- Харинский А.В. Приольхонье в средние века: погребальные комплексы. Иркутск, 2001.
- Харинский А.В. Предбайкалье в конце I тыс. до н. э. — сер. II тыс. н. э.: генезис культуры и их периодизация. Иркутск, 2001а.
- Харинский А.В., Сидорчук М.Л. Погребение на берегу озера Чумбуки // Археология и этнография Сибири и Дальнего Востока. Улан-Удэ, 1998.

*А.В. Полеводов, М.А. Корусенко*

## **«ОБОЛ ХАРОНА» НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Судя по историческим свидетельствам и описаниям обряд «Обола Харона» имеет очень глубокие корни, наиболее четко зафиксированные в античную эпоху (Греция и Рим) [Литвинский, Седов 1984: 150–154]. Этот обычай выражается в сопровождении умершего монетой или монетами, чаще всего помещенными в рот или руку умершего, иногда в иных местах (возле черепа, на груди, в других местах возле его тела или в заполнении могильной ямы). Некоторые исследователи, подчеркивая особый статус этих монет, отмечают, что они, как правило, не должны иметь следов использования (например, отверстия) в качестве подвесок или украшений [Пигарёв].

Географические и временные рамки зафиксированных случаев использования этого обряда в погребениях чрезвычайно широки — от Западной Европы до Центральной Азии, от Скандинавии до Северной Африки и от античности до позднего средневековья. В славяно-русской археологии следы такого обряда обобщенно именуют «оболами», или «оболами мертвых» [Новиков, Хухарев; Макаров 1990: 41–42]. В до-

ступной нам литературе отмечено, что этот обряд бытовал и в христианской Руси, дожив до XVII–XVIII вв., отдельные реплики обряда фиксируются исследователями вплоть до XX в. [Новиков, Хухарев]. В Золотой Орде в XIV–XV вв. этот обычай был достаточно распространенным явлением [Пигарёв], встречается он и в мусульманских погребениях VIII–XV вв. в Иране и Средней Азии [Литвинский, Седов 1984: 155]. Характерно, что упомянутый обряд у населения данных регионов не является повсеместным (как, впрочем, и в античную эпоху), а скорее существует как один из вариантов обращения с умершим. Любопытно, что под влиянием мировых религий этот обряд не исчезает, а в различных формах сосуществует с канонической религиозной практикой.

Тем интереснее попытаться интерпретировать случаи обнаружения «оболов» в могильниках позднесредневекового населения юга Западной Сибири, а конкретнее — района бассейна р. Тары (современные Омская и Новосибирская области) и прилегающих территорий, которые находятся за пределами уже выявленных очагов распространения этого обычая.

В настоящий момент нам доступны материалы исследованных в разное время погребальных комплексов Черталы 1, Окунево 7, Чеплярово 27 и Кыштовка 2 (см. табл. 1). Датировка могильников укладывается в границы XVII–XVIII вв., они оставлены населением, потомки которого известны под названием барабинских и тарских татар. В нашу выборку попали только те погребения, где обнаружены серебряные копейки чеканки русских царей, отвечающие вышеприведенным признакам «оболов мертвым», в ряде случаев в выборку включены и западно-европейские счетные жетоны. Как видно из приведенной таблицы, «оболы» в этих погребениях представлены в основном единичными находками нумизматических материалов, концентрирующихся, как правило, в районе черепа умерших, чаще всего возле нижней челюсти. Иногда зафиксированы случаи, когда монеты обнаружены прямо во рту умерших. Именно такая четкая локализация этих находок и (в большинстве случаев) их единичность дают нам основание интерпретировать описанные случаи как реплику классического «обола Харона».

В большинстве упомянутых нами некрополей обряд «обола» достаточно редок (менее 10 %, обычно 3–5 % от общего массива исследованных погребений). Возможно, поэтому авторы раскопок оставляли в своих интерпретациях символическое значение таких находок, что называется, «за кадром».

Охарактеризовав таким образом феномен, необходимо попытаться поместить его в исторический и этнокультурный контекст, рассмотрев подобные элементы погребального обряда, зафиксированные или, на-

оборот, отсутствовавшие у окружающих регион нашего внимания историко-культурных и этнокультурных общностей.

Таблица 1

**Данные по находкам монет  
в позднесредневековых могильниках бассейна р. Тары,  
которые авторы интерпретировали как «оболы мертвых»**

<b>№ п/п</b>	<b>Курган, погребение</b>	<b>Археологический контекст</b>	<b>Какие монеты и сколько</b>	<b>Примечания</b>
<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>
<b>Могильник Черталы 1</b>				
1.	Погребение 55	костяк отсутствует	копейка Михаила Федоровича, отчеканенная после 1630 г.	[Богомолов, Мельников 1997: 50]
<b>Могильник Окунево 7</b>				
1.	М. 166	«среди зубов»	копейка Михаила Федоровича	[Матюшенко, Полеводов 1994: 97]
2.	М. 171	?	копейка Михаила Федоровича	[Там же: 97]
3.	М. 220	«под левой лопаткой костяка», череп на левой скуле	монета (Алексей Михайлович?)	[Там же: 101]
4.	М. 228	«у черепа слева», по плану погребения череп лежит на левой скуле	копейка (Алексей Михайлович?)	[Там же: 103]
5.	Курган 5, погребение 1.	«во рту».	«серебряная русская копейка»	[Конилов 1995: 52]
<b>Могильник Чеплярово 27</b>				
1.	М.301	справа от черепа (раздавлен), ближе к правому плечу	копейка (Алексей Михайлович?)	[Отчет...]
2.	М.303	слева от черепа (раздавлен), ближе к левому плечу	копейка (Алексей Михайлович?)	[Там же]

1	2	3	4	5
<b>Могильник Кыштовка 2</b>				
1	Курган 28, погребение 1, ребёнок,	«под черепом»	копейка Петра I	[Молодин 1979: 22]
2.	Курган 28, погребение 2	«в районе черепа и шеи»	5 монет (копеек) Петра I	[Там же: 22]
3.	Курган 31, погребение 1,	по плану погребения — череп лежит на левой скуле, монета перед ним, в районе челюсти.	копейка Алексея Михайловича	[Там же: 23]
4.	Курган 33, погребение 1	«в области шеи»	полтора Сигизмунда III	[Там же: 24]
5.	Курган 36, погребение 1	«в области шеи», по плану погребения она лежит под нижней челюстью	копейка Петра I	[Там же: 24, табл. X, 7]
6.	Курган 48, погребение 1, ребёнок	«рядом с черепом», по плану погребения, монета лежит вплотную к остаткам раздавленного черепа	копейка Михаила Федоровича	[Там же: 29, табл. XII, 3]
7.	Курган 59, погребение 1	«у черепа в районе нижней челюсти»	копейка Алексея Михайловича	[Там же: 33]
8.	Курган 61, погребение 1	«около нижней челюсти»	копейка Михаила Федоровича	[Там же: 35]
9.	Курган 73, погребение 1	«в районе черепа, у нижней челюсти»	копейка Петра I	[Там же: 35]
10.	Курган 98, погребение 1	«возле черепа», по плану — лежат компактно прямо под нижней челюстью	3 монеты (копейки) Петра I, Алексея Михайловича	[Там же: 49, табл. V, 2]

1	2	3	4	5
11	Курган 102, погребение 1	«в области черепа, у нижней челюсти», судя по описанию плану погребения, челюсть истлела, монета и жетоны лежат на её месте	копейка Петра I и Жетоны Вольфа Лауфера и Иозефа Вайдингера	[Там же: 50, табл. XVIII, 1]
12.	Курган 113, погребение 1	«возле нижней челюсти», по плану погребения череп — на правой скуле, жетоны лежат прямо перед ним, в районе челюсти	два жетона Ханса Краувинкеля	[Там же: 53, табл. XVIII, 4]
13.	Курган 119, погребение 1, детское	«к югу от черепа», по плану погребения — лежит справа от черепа, очень близко	копейка Петра I	[Там же: 55, табл. VI, 3]
14.	Курган 124, погребение 1	«справа от черепа», по плану погребения компактно лежат на уровне глазниц в районе правой височной кости	2 монеты (копейки) Петра I	[Там же: 56, табл. XIX, 2]
15.	Курган 137, погребение 1	«рядом с черепом», по плану погребения лежит на уровне глазниц в районе правой височной кости	копейка Петра I	[Там же: 60, табл. XXI, 2]
16.	Курган 140, погребение 1	косяк сохранился плохо	2 монеты (копейки) Петра I	[Там же: 61, табл. XXI, 4]

Как можно судить по материалам могильников хантыйского (и протохантыйского) населения Сургутского Приобья VIII–XVI вв., выявлена устойчивая традиция помещения на череп умершего металлических пластин (медных, бронзовых), которые явно связаны с посмертной ли-

цевой маской. Судя по контексту, пластинки, всегда имевшие отверстия и, следовательно, прочно крепившиеся на матерчатую основу, располагались, в первую очередь, в районе глаз, реже также и в районе носа и рта [Очерки культурогенеза... 1994: 283–288; Чемякин, Карачаров 1999: 46–62]. Из чего можно предположить, что предпочтение отдавалось все же глазам, об этом свидетельствует локализация, подчеркиваемая самими исследователями — в глазницах черепов, на скулах, на лобных костях. Добавим, что их всегда (естественно!) больше одной.

Монетные находки известны в хантыйских погребениях XVI–XVII вв. на Югане. Но в этих погребениях они локализовывались в иных местах (т.е. вне связи с головой умершего) [Семенова 2001: 34, 112 и др.]. По более поздним материалам (конец XIX в., К.Ф. Карьялайнен), у восточных хантов и манси зафиксирован обычай помещения монет в руку умершему или около тела. Обычай, как явствует из публикации, бытовал только у богатых хантов и манси [Соколова 1980: 132]. По другой информации, полученной в этих же этнических общностях примерно в то же время (Г. Старцев), в гроб умершему нельзя было класть шубу, кольца и деньги.

Такие противоречащие друг другу сведения, по нашему мнению, свидетельствуют о неустойчивости и, возможно, о привнесенном характере этого элемента погребальной обрядности, который заимствовала только узкая социальная группа и который, вероятно, входил в противоречие с внедрявшимся в погребальную практику этих общностей христианским каноном.

Материалы А.П. Дульзона по южным группам селькупов XVI–XVII вв. [Дульзон 1953, 1955], демонстрируют большое количество монет в погребальных комплексах, которые зафиксированы как в районе черепа, так и в других местах на теле умершего или могилы (в районе таза, на груди, в котле, в горшке, в кошельке). Их количество может достигать пяти. Такие монетные находки нередко соседствуют со следами матерчатых лицевых масок с нашитыми бляшками или пластинками в области глаз, носа и рта. Возможно, некоторые из монетных находок, локализующиеся возле черепа умершего, могут являться заменителями пластинок на этих масках. Косвенным подтверждением этого могут служить те случаи, когда их две, три и более, а некоторые из них — с отверстиями.

В связи с этим уместно привести материалы второй половины XIX в. Нарымского Приобья. Здесь в селькупских погребениях известны факты помещения монет на глаза умерших — на что прямо указывает их местоположение в глазницах черепов [Боброва, Максимова 1998: 144].

Материалы Л.М. Плетневой XVI–XVII вв. по могильникам Томского Приобья (возможных предков томских татар), так же как и данные А.П. Дульзона, демонстрируют обилие монетных находок, археологический контекст которых очень близок селькупским погребениям. Этнокультурное своеобразие исследованных Л.М. Плетневой комплексов состоит в отсутствии (по крайней мере — явном) следов лицевых посмертных масок, хотя известны случаи обнаружения монет с отверстиями [Плетнева 1990: 38, 41–43, 49, 56, 60–63 и др.].

Как можно судить, в материалах бассейна р. Тара проявление обычая «обола мертвых» носит более, если можно так выразиться, аутентичный характер в сравнении с описанными нами областями Сургутского, Нарымского и Томского Приобья.

По поводу истоков этого обычая в могильниках XVII–XVIII вв. юга Западной Сибири можно пока только предполагать. Учитывая достаточно широкое распространение обычая в некрополях Золотой Орды XIV–XV вв., можно с определенной долей уверенности связывать его с тюркской средой населения государств — эпигонов Золотой Орды, к которым с полным основанием можно отнести территории лесостепного Обь-Иртышского междуречья, входившего в орбиту влияния Сибирского ханства.

Вместе с тем возможен и другой путь проникновения обряда «обола мертвых» — через группы населения из районов Средней Азии, обобщенно именуемые бухарцами или сартами. Мы уже упоминали, что на юге Средней Азии этот обычай известен с античного времени и фиксировался еще в погребениях XV в. Торгово-экономические и политические контакты этого региона с Западной Сибирью известны по крайней мере со времени Сибирского ханства (легендарный поход шейхов ордена Накшбандия, реставрация Шейбанидов и т.д.). С включением Западной Сибири в состав Русского государства эти контакты несколько видоизменились, но не утратили своей интенсивности и даже усилили их торгово-экономическую составляющую. Письменные источники XVII в. по Тарскому Прииртышью демонстрируют активное проникновение бухарцев в данный регион во второй половине этого века, что в целом совпадает с датировкой большинства выделенных нами погребальных комплексов с нумизматическим материалом, интерпретируемых нами как следы обряда «обола Харона».

В связи с этим особый интерес представляют материалы могильника Кыштовка 2. В первую очередь тем, что здесь прослежено довольно заметное количество погребений с «оболом» по сравнению с другими погребальными памятниками бассейна р. Тара (см. табл. 1).

Необходимо отметить, что данный некрополь рассматривается рядом исследователей как памятник, оставленный смешанным, угро-позднетюркским населением (см., напр.: [Соловьев 2006: 34–36]). В этом некрополе есть несколько захоронений, где монеты (в некоторых случаях их две!) залегают рядом с черепом, но не в районе нижней челюсти, а на уровне глаз. Вполне вероятно, что они в данных случаях могли использоваться как элементы лицевых масок, подобно тому, что мы предполагаем относительно ряда погребений с монетами Томско-Нарымского Приобья.

Наконец, наименее вероятная возможность — проникновение через пришлое, христианское по вероисповеданию, население из Европейской России. Как мы отметили, обряд «обола» фиксируется в этой среде до XVII–XVIII вв. Однако археологические материалы этого времени, происходящие из сельских и городских кладбищ Урала и Западной Сибири, демонстрируют отсутствие следов такого обычая [Самигулов 2002; Макаров 2003; Погорелов, Святлов 2002; Татаурова, Тихомирова 2006].

В заключение хотелось бы коснуться вероятных путей эволюции обычая «обола мертвых» в среде тюркоязычного мусульманского населения юга Западной Сибири. Его отношение с мусульманством, по-видимому, такое же, как и с христианством: он постепенно вытесняется из ритуальной практики, но в трансформированном виде, весьма вероятно, может сосуществовать с канонами мировой религии. Так, Е.М. Пигарёв предполагает, что обряд «обола мертвых» мог переместиться из этапа погребения в поминальный цикл. Следом такой трансформации, по его мнению, является обычай раздачи милостыни на поминках («садака») [Пигарёв].

По нашим полевым материалам, собранным в среде тюркоязычного населения Тарского Прииртышья (тарских и барабинских татар), можно отметить, что раздают именно металлические монеты, обычно «белые», т.е. не медные. Известны случаи положения монет по четырем углам насыпанного могильного холма, на погребальные носилки, в которых переносят умершего к месту захоронения и т.д. [Корусенко 2003: 65]. Наличие такого устойчивого элемента у современных сибирских татар, по нашему мнению, вполне может являться следами обычая «обола Харона», бытовавшего в позднетюркской среде.

Высказанные предположения пока носят несколько гипотетичный характер, тем не менее мы надеемся, что послужат стимулом для активного обсуждения выявленного феномена.



## Библиография

Боброва А.И., Максимова И.Е. Шаманское погребение с р. Тым (публикация материалов) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1998. Т. 3. С. 143–147.

Богомолов В.Б., Мельников Б.В. Накосное украшение XVIII в. из Черталинского могильника // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1997. Т. 2. С. 49–58.

Дульзон А.П. Поздние археологические памятники Чулыма и проблема происхождения чулымских татар // Уч. зап. Томского государственного педагогического института. Томск, 1953. Т. X. С. 127–334.

Дульзон А.П. Остязки могильники XVI и XVII веков у села Молчанова на Оби // Уч. зап. Томского государственного педагогического института. Томск, 1955. Т. XIII. С. 97–154.

Конилов Б.А. Позднесредневековые памятники лесного Прииртышья // Средневековые древности Западной Сибири. Омск, 1995. С. 50–65.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв. (Опыт анализа структуры и содержания) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 2003. Т. 7.

Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984.

Макаров Л.Д. Погребальный обряд славяно-русского населения Вятского края // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 2003. Т. 3. С. 192–233.

Макаров Н.А. Население русского Севера в XI–XIII вв. (по материалам могильников Восточного Прионежья). М., 1990.

Матющенко В.И., Полеводов А.В. Комплекс археологических памятников у Тараского Увала близ д. Окунево. Новосибирск, 1994.

Молодин В.И. Кыштовский могильник. Новосибирск, 1979. С. 22.

Новиков А.В., Хухарев В.В. Монеты из погребений некрополя у церкви Алексия, человека Божия в Твери // [http://t-novikov.chat.ru/new\\_2.htm](http://t-novikov.chat.ru/new_2.htm)

Отчет об археологических раскопках Поселений Чеплярово 26, 28 и курганно-грунтового могильника Чеплярово 27 в 2006 г. // Архив МАЭ ОмГУ. Ф. II., д. 206–1.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2: Мир реальный и потусторонний.

Пигарёв Е.М. Монеты в погребениях Золотой Орды // <http://lowvolga.chat.ru/obol.htm>; <http://www.saray-al-mahrusa.ru/publication001.htm>

Плетнева Л.М. Томское Приобье в позднем средневековье. Томск, 1990.

Погорелов С.Н., Святлов В.Н. Захоронения первопоселенцев г. Верхотурья и г. Каменск Уральского // Культура русских в археологических исследованиях. Омск, 2002. С. 118–122.

Самигулов Г.Х. Первое челябинское кладбище (по итогам археологических раскопок) // Культура русских в археологических исследованиях. Омск, 2002. С. 133–137.

Соколова З.П. Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143.

Соловьев А.И. Погребальные памятники предтаёжного населения Обь-Иртышья в эпоху средневековья (обряд, миф, социум): Автореф. дис. ... док. ист. наук. Новосибирск, 2006.

Татаурова Л.В., Тихомирова М.Н. Этнографо-археологический комплекс «Русские» (предварительные итоги исследования) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск, 2006. Т. 9. С. 39–71.

Чемякин Ю.П., Карачаров К.Г. Древняя история Сургутского Приобья // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург, 1999. С. 9–66.

## ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ ПОКРОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Самым древним и простым способом захоронения было оставление умерших на поверхности земли — горизонте. С течением времени скелет, остатки одежды и сопутствующий инвентарь способствовали накоплению наносного грунта и опада, которые засыпали и замывали останки.

Вероятно, на первых этапах погребальной практики могилкой служила *любая* яма, расщелина в скалах и проч. На следующем этапе появились могильные ямы, которые стали требовать специальной подготовки и приобретать конкретные очертания, определяемые традицией.

В покровской культуре Приамурья в период с IX по XII в. **существуют** только труположения. С одной стороны, это наиболее простой способ погребения, когда с трупом никаких операций не производили. А с другой, как и в прочих способах обращения с умершими, обряд составлен многочисленными обычаями. Причем могильные ямы — обязательная деталь погребального комплекса *грунтовых* некрополей.

Могильные ямы в легких почвах (песок, супесь) требовали быстрых похорон, поскольку, подсыхая, грунт осыпался, а при дожде — оплывал и размывался. Чтобы избежать преждевременного осыпания, размыва и обвала и выдержать прямоугольные очертания могилы, стенки ее делали скошенными книзу, изредка для укрепления могли использовать какие-то временные меры, например установка плетня.

Обычно могильные ямы в грунтовых некрополях покровской культуры неглубоки. Очень редко они достигают 140–145 см и в единичном случае 185 см [Медведев 1982: 98]. И поскольку гробы собирали в могилах, предпочтительнее были мелкие ямы: должно быть достаточно места, чтобы выстроить гроб. В гробу в соответствующей позе (на спине с согнутыми ногами) размещали умершего и сопутствующий инвентарь. Нельзя сказать, что существовал какой-то стандарт на глубину могил, однако ямы с более разнообразным инвентарем («богатые») были глубже, безынвентарные устраивались либо в очень мелких ямах, либо на горизонте. По наблюдениям этнологов, даже малоимущие стремились полностью выполнить свои обязанности перед усопшим, несмотря на крайнюю бедность.

С появлением курганных насыпей могилы в некоторых случаях исчезли или стали символическими (снятие дерна), и в большинстве случаев глубина их не превышала высоту гроба — 25 см, а то и меньше.

Некоторые этнографические наблюдения свидетельствуют, что «выкопанная яма должна вместить гроб до крышки», как у нивхов [Штернберг 1933: 328].

При раскопках на уровне древнего горизонта погребения обозначаются могильными пятнами. Как правило, они, особенно в грунтовых некрополях, истинному абрису могильных ям не соответствуют, а значительно больше, что объясняется эксгумациями.

По форме могильные ямы имеют три основных типа.

1. *Подпрямоугольные* с округленными углами. Очень редко может быть скруглен один или оба торца. Стенки отвесны или скошены книзу. Длина от 132 до 313 см, ширина 60–115 см. Очень редко длина могилы и гроба совпадала. Возможно, в некоторых случаях длину приспособляли к этому параметру гроба, а его соответственно к росту покойного, (с учетом традиционной позы и сопровождающих сосудов).

Среди могил этого типа есть почти квадратные, предназначенные для коллективных погребений. Естественно, размеры таких ям зависели от количества похороненных.

В курганных некрополях небольшая глубина ям, особенно находящихся на склонах сопок, привела к появлению *террасовидных* могил, которые врезались в откос и имели три стенки, четвертая либо была невысока, либо отсутствовала вообще.

2. *Трапецевидные* — могилы, расширяющиеся в изголовье, редки. Появление их связано с изменением формы гробов-ящиков, которые стали делаться как трапецевидные.

3. *Овальные* присущи в основном грунтовым могильникам, в курганных встречаются реже. Многие из них, особенно в грунтовых могильниках, относятся к разрытым. Однако в курганных такая форма вполне могла существовать, поскольку насыпи при эксгумациях, в отличие от грунтовых могил, полностью раскапывали редко.

Некоторые авторы выделяют могилы *произвольной* или «неправильной» формы, включая грушевидные. Конечно, такой формы изначально не было. Это, как правило, разрытые могилы, т.е. следствие эксгумаций.

У большинства могил дно ровное, горизонтальное, но есть неровное, бугристое с ямами, что может свидетельствовать о древних перекопах могил с гробами-рамами.

Заполнение могильных ям — сероватый гумусированный грунт, в котором иногда попадаются вкрапления прокаленных до оранжевого цвета кусочков грунта, что связано с зимними похоронами.

Когда хоронили без гроба, то позу умершего и расположение инвентаря *фиксировала земля*, которая после распада мягких тканей незначи-

тельно оседала, заполняя объем, занятый прежде трупом. В этих случаях, если погребение не было раскопано, то ошибки при определении позы покойного и расположения инвентаря быть не может. Расположение костей скелета в погребении должно быть *анатомически* правильным, а размещение аксессуаров одежды — соответствовать прижизненному, за исключением отдельных деталей, обусловленных преднамеренной порчей их (например, отсутствие пряжек у поясов, одевание их в перевернутом положении и проч.).

В большинстве случаев при похоронах требовался гроб, а поскольку он был непосредственной «обителью» умершего, значит, и каждая вещь в нем имела свое определенное место соответственно жизненным традициям. Сосуды, наполненные напутственными питьем и пищей, иногда накрытые крышками, ставили так, чтобы они были «под рукой» — в изголовье и гораздо реже в ноги. А поскольку покойный и инвентарь располагались на дне гроба, то и кости покойного, и весь инвентарь в гробу должны находиться *на одном горизонте*.

Деревянные внутримогильные конструкции на погребальных памятниках покровской культуры имеют относительно неплохую сохранность только на могильниках с суглинистыми и супесчаными грунтами. Наиболее информативными в этом отношении источниками являются Луданникова Сопка и Юктакан–I [Васильев 2006], где в силу благоприятных почвенных условий прослеживаются в том или ином виде многие части деревянных сооружений, исключая крышки (деревянные или берестяные), изъятые или разломанные в древности при эксгумациях.

Проследить аналогичные явления на грунтовых могильниках довольно трудно. Как отмечалось выше, в песчаной почве древесина исчезает почти бесследно, придавая заполнению сероватую или коричневатую окраску. Однако исследователи отмечают: «деревянное дно могилы», деревянные перекрытия могил [Медведев 1991: 122, 348]; явное присутствие древесины в виде горбылей, «плашек», обгоревших деревянных конструкций и проч. Это *прямые* свидетельства существования гробов. Но есть и многочисленные *косвенные признаки*: стратиграфические наблюдения и проч.

Гробы делали из досок или горбылей, которые обычно обтесывали или остругивали с внутренней стороны. Обычная толщина их от 0,5 до 2 см. Для некоторых гробов использовали расколотые (расщепленные) пополам жерди или подтоварник, т.е. мелкие плахи.

Использовали три типа гробов, которые собирали в могилах без всяких скрепов.

**1. Гробы-ящики** трех разновидностей, отличающиеся расположением торцевых частей и формой.

Гробы *первого* и *второго* вида были прямоугольными в плане. Длина и ширина их варьирует в довольно широких пределах: от 140 до 190 и от 45 до 155 см. Редко встречаются длинные гробы — до 220 см. Высота гробов небольшая, в основном 21–25 см, редко выше 28–32 см. В Западной группе Луданниковой Сопки в могиле № 1 кургана ЛСЗ–2 древесный тлен прослеживался на уровне коленного сустава согнутой правой ноги скелета, поставленной ступней на дно гроба — 50 см. Такая же высота и в могиле № 1 кургана 16. В погребении № 2 кургана ЛСЗ–13 вероятная высота гроба была 55 см. В погребении № 2 кургана ЛСЗ–41 высота хорошо сохранившегося гроба была 42 см.

В некоторых гробах-ящиках Западной группы Луданниковой Сопки имеются своеобразные, расположенные поперек гроба выемки шириной 20–24 см, при глубине 4–10 см. Именно в них укладывали ступни согнутых в коленях ног покойных. В отдельных случаях углубления такого рода фиксируются в изголовье. Тогда дно гроба выравнивали, подкладывая горбыли, как в погребении 1 кургана № 2 Западной группы Луданниковой Сопки. Есть редкие случаи, когда выемки были и в ногах, и в изголовье. Отсутствие выемок и «путаница» в их расположении свидетельствуют, видимо, об изживании этой детали гроба. Ни в каких других могильниках этой культуры подобное явление более не встречается, и какие-либо аналогии не известны. Гробы накрывались крышками: досками, положенными вдоль. По углам и краям иногда их придавливали камнями.

*Вторая* разновидность гробов-ящиков отличается только тем, что торцевые стенки вставляли *между* боковыми.

*Третий* вид гробов-ящиков имел в плане трапециевидную форму, расширяясь в изголовье. Торцевые стенки в этих гробах также устанавливались в тех же двух вариантах.

**2. Гробы-рамы.** И здесь соединительные детали не фиксируются. У таких гробов были только стенки из горбылей, досок, приставленных встык друг к другу. Дном и крышкой служили берестяные полотнища. Стенки некоторых гробов этого типа устанавливались около двух столбиков, которые вбивали или вкапывали по двум диагональным углам могилы. К ним и прислоняли боковые и торцевые стенки, подкрепляя их грунтовой подсыпкой. В разрытом двойном погребении № 6 Протоки Быстрой в северо-западном и юго-восточном углах могилы сохранились остатки двух вертикальных столбиков. Юго-западный угол гроба, судя

по углям, округло огибал столбик. В стенках могильной ямы попадались кусочки обгоревшего хвороста и окрашенной в красный цвет бересты. Гробы-рамы зафиксированы и в Троицком могильнике так называемой «мохэской» культуры.

**3. Гробы-срубы.** Этот термин еще более условный, чем предыдущие. Отличие его от первого типа — в изготовлении боковых стенок из толстых (8–16 см) жердей и подтоварника.

В отличие от грунтовых некрополей всегда на виду могильники курганные. Появление их на территории Приамурья, возможно, связано с группой мигрантов, появившихся здесь в конце X — начале XI в. н.э. Курганы имеют различные формы и сопровождаются *ровиками* и *ямами*, которые функционально связаны между собой, так как в большинстве случаев для возведения насыпей использовалась земля, выбранная из ровика, окружающего курган, реже — взятая по соседству. Самая ранняя насыпь первоначально имела, вероятно, форму сферического сегмента. Все остальные конфигурации появились позднее, и не все формы курганов существовали одновременно.

По форме насыпи и особенностям ее строения курганы можно разделить на следующие типы (причем в основе лежит взгляд на курган сверху).

**Курганы округлые** (без ровиков, с кольцевыми ровиками, с одной или несколькими перемычками в ровике и проч.).

**Овальные курганы.** Это те же округлые, только несколько растянутые или оплывшие в какую-то сторону насыпи, особенно при расположении на склонах возвышенностей. В таких курганах могло быть от одного до двух погребенных.

Два следующих типа курганов — **вытянутые овальные и длинные валообразные** — по периметру окружены ровиком. Это результат последовательных подхоронений членов одной семьи, патриимии. Валообразные насыпи достигают в длину 70, в ширину 8–12 м. В этом типе курганов надо отметить одну весьма интересную насыпь — длинный валообразный курган с уступом — № 343 могильника Юктакан-I, ориентированный в направлении с северо-северо-запада на юго-юго-восток. Вероятно, после завершения определенного этапа похорон в юго-юго-восточной оконечности его были подсыпаны два маленьких кургана — № 339 и 340. А поскольку впоследствии потребовалось захоранивать родственников в основном кургане, то пришлось подсыпать его уступом к востоку-северо-востоку. Впоследствии его продолжили снова далее к юго-юго-востоку. У кургана № 343 — 30 западин, из которых 18 вырыты до уступа.

**Курганы квадратной или прямоугольной формы**, как и предыдущие, имеют по периметру ровики, в которых могут быть перемычки, а вершины вымощены камнем.

**Курганы «неправильной» формы.** Сам термин по сути своей *неправильный*, однако употребляется многими. К таким курганам относятся все те, которые по форме отличаются от перечисленных выше типов, если те считать за *правильные*. Получались они в тех случаях, когда при захоронениях родственников в результате многочисленных подсыпок и последующих перекопов насыпи претерпевали изменения, порой неузнаваемо искажающие их первоначальную форму. Так образовались фаселевидные, трапециевидные, подтреугольные, подковообразные и другие «неправильные» конфигурации курганов. Такие насыпи есть на разных могильниках.

Можно предположить, что впоследствии расширение площади насыпей, как в курганах 9 и 10 Юктакана–III и особенно № 2 Юктакана–II, вполне могло привести к деградации насыпей и возврату к грунтовым некрополям: ведь с конца XIII в. курганные могильники в Приамурье нам уже не известны.

«Правильная» форма некоторых насыпей (округлая, овальная, квадратная, прямоугольная) и соотношение сторон говорят об их предварительной разметке. Для округлого кургана это делалось довольно просто, как у тувинцев: вбивался кол и с помощью привязанной к нему ременной веревки обводился круг. Вероятно, не сложнее была разметка квадратных и прямоугольных курганов, поскольку изучение остатков столбовых сооружений свидетельствует о высокой точности математических измерений у покровцев.

Формируя насыпь, выбранный по разметке грунт равномерно набрасывали *со всех сторон*. Высота курганов различна: от 0,2 до 2 и более метров. На самую маленькую насыпь затрачивали кубометр почвы, для возведения самой большой (как, например, кургана № 334 могильника Юктакан–I) **требовалось более двух-трех тысяч кубометров**. Естественно от этого зависели размеры ровиков (ширина и глубина). Они могут опоясывать курганы по периметру, иметь разрыв-перемычку, а отдельные и до четырех перемычек, как, например, у некоторых прямоугольных курганов Краснокуровского могильника с кремациями. Ровики могут отсутствовать или иметь бессистемное расположение. На дне их встречаются угли и остатки костров, целые сосуды и фрагменты, предметы могильного инвентаря, попавшие сюда при эксгумациях.

Характерная особенность курганов Приамурья — наличие на их вершинах западин — ям различной конфигурации, в основном округ-

лых, отличающихся глубиной и размерами. Количество их на курганах различно, редкая насыпь обходится без одной или нескольких четко видимых западин. Но есть курганы-рекордсмены по числу западин, и находятся они в трех группах могильника Юктакан. До 30 западин отмечено в длинных валообразных курганах первой группы. На кургане № 2 группы II **насчитывается 23 западины. А самое большое число западин (35) имеет насыпь «неправильной» формы кургана № 10 третьей группы.** Здесь же есть и особенно крупные западины, как, например, в кургане № 2 —  $5 \times 3$  м, она представляет собой практически не только полностью вскрытую могилу, но и почти раскопанный курган. В кургане № 10 размер западины чуть поменьше —  $4,5 \times 2,3$  м.

Иногда западины слабо заметны и очень редко могут отсутствовать, видимо, попросту не прослеживаются. Расположены западины либо над зоной черепа погребенного, либо несколько в стороне, но обязательно в районе могилы и очень редко — с большим смещением. Заполнение западин — гумусированный и чистый грунт насыпи, угольки. В некоторых прослеживается до трех-четырех прослоек гумуса, что может означать три-четыре сменявшиеся после эксгумации сезона, когда осенью в воронках накапливались лист и трава, осыпался и оплывал грунт. После зачистки западины предстают в форме воронки, порой достигая дна гроба или могилы.

На дне и в заполнении западин могут залегать днища станковых сосудов, реже целые или раздавленные сосуды. В ряде случаев дно западин застилало берестой или укладывали куски древесины.

Чаще всего количество западин и могил совпадает. Западины являются прямым следствием проводимых на могильниках эксгумаций, играющих двойную роль — обезвреживания и разрушения скелетов, что являлось обязательным условием двухактных погребений. Причем второй акт — разрушение захоронений — был обязателен и для кремаций на стороне, которые появились в культуре в конце XII — **начале XIII в.**

### **Библиография**

Васильев Ю.М. Погребальный обряд покровской культуры. Владивосток, 2006. Дьяконова В.П. О погребальном обряде тувинцев // Труды тувинской комплексной археологическо-этнографической экспедиции. Т. II. М.; Л., 1966.

Медведев В.Е. Средневековые памятники острова Уссурийского. Новосибирск, 1982. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.



*А.В. Жук*

## **СТАРОЕ КЛАДБИЩЕ НА БИТОЙ ГОРКЕ ПОД ЛОПАТОЙ В.П. ЛЕВАШЕВОЙ**

В полевой практике часто случается так, что наряду с искомым материалом в раскопе идет нечто археологу имярек совершенно не нужное. Научная судьба такого «попутного» материала, как правило, печальна. Добросовестно зафиксированный в дневнике и отчете, этот комплекс находок в дальнейшем не вводится в научный оборот автором раскопок и передается забвению. Вероятность же того, что на него когда-нибудь выйдет заинтересованный специалист, крайне мала.

Показательный в этом отношении пример — старое кладбище, которое В.П. Левашева, археолог Западно-Сибирского краевого музея, обнаружила в 1926 г. в ходе раскопок городища Битые Горки. Городище это находится близ селения Надеждино, расположенного в 25 верстах ниже Омска по правому берегу Иртыша. Накануне революции Надеждино значилось в Кулачинской волости Тюкалинского уезда Тобольской губернии, при В.П. Левашевой — в Бородинском районе Омского округа Сибирского края, а ныне — в Омском районе и области. В 1920-е годы Надеждино почему-то называли селом [Список населенных мест Сибирского края... 1928: № 332], хотя храма здесь не было, и в более ранних «Списках населенных мест» оно значится как деревня [Список населенных мест Тобольской губернии... 1912: № 3602]. Ближайший храм, во имя Николая Чудотворца, был в селе Кулачинском (позднее Большие Кулачи, ныне — Большешулачье) где-то с середины XVIII в.; помимо Надеждина, в приходе Кулачинского храма числились также Харино и Коконетка [Скальский 1900: 151].

Героиня этой истории, Варвара Павловна Левашева (1901–1974) родилась в Санкт-Петербурге в семье военного священника, с 1902 по 1917 гг. — настоятеля храма великомученика Георгия Победоносца при Генеральном и Главном штабе Павла Никаноровича Левашева (1866–1937). Обучалась в столице, в Петровской женской гимназии, среднее образование завершила в 1919 г. в Вятке. В начале 1920-х годов — служащая РККА. В 1921–1922 гг. посещала лекции в Московском археологическом институте. С 1922 г. — в первом наборе археологического отделения факультета общественных наук 1-го МГУ, ученица В.А. Городцова. За время пребывания в университете В.П. Левашева, по ее словам, получила весомую полевую практику в Московской, Калужской, Рязанской, Владимирской и Костромской губерниях. Сам В.А. Городцов

писал про нее: «В.П. Левашева очень способная и вполне подготовленная археолог-исследователь» [цит. по: ГАОО. Ф. 1076, оп. 2, д. 5, л. 88].

В 1925 г., окончив университет, В.П. Левашева определяется на службу в Государственный исторический музей. Проработав здесь по март 1926 г., она принимает, по рекомендации В.А. Городцова, должность заведующей археологическим отделом Государственного Западно-Сибирского краевого музея в Омске [Жук 2001: 59–62; 2002: 58–60].

В середине апреля 1926 г. В.П. Левашева прибывает в наш город, и уже полтора месяца спустя, 30 мая, проводит первую свою разведку на Омской земле — между Чернолучьем и Ново-Троицким [ГАОО. Ф. 1076, оп. 1, д. 49, л. 122–122 об.]. Логичным продолжением этих работ стала разведка в районе Надеждино. Располагая результатами собственных изысканий, а также сведениями о раскопках А.П. Плахова под Николаевкой в 1893 г. [Плахов 1899: 58–63], В.П. Левашева резонно должна была предположить, что и под Надеждино (т.е. между Ново-Троицким и Николаевкой) наверняка есть что-то, представляющее для нее интерес. Сама Варвара Павловна впоследствии передала эту историю предельно кратко: «Городище “Битые Горки” близ сел. Надеждино и Большие Кулачи, Бородинского р. Омского окр., на правом берегу р. Иртыша открыто разведкой музея в начале июня 1926 г. Исследование его начато в конце июля того же года» [Левашева 1928: 157]. Однако «Книга приказов» по Краевому музею за соответствующее время, сохранившаяся в Государственном архиве Омской области, позволяет восстановить ход событий более точно и содержательно.

7–12 июня 1926 г. В.П. Левашева раскапывала два кургана под Чернолучьем [ГАОО. Ф. 1076, оп. 1, д. 49, л. 3–6]. С 13 июня она значилась в командировке «в село Надеждино для обследования обнаруженной там, по слухам, археологической пещеры и материалов в ней» [Там же. Оп. 2, д. 4, л. 5], из которой возвратилась на следующий день. Вторично В.П. Левашева побывала в Надеждино 16–17 июля [Там же. Л. 6–6 об.], и уже 21 июля она отбыла «в село Надеждино для производства раскопок» [Там же. Л. 6 об.]. Эта командировка продолжалась до 26 июля; повторно раскопки под Надеждино проводились 11–19 августа [Там же. Л. 8–8 об.]. Наконец, 17–20 сентября 1926 г. В.П. Левашева значилась «в командировке по археологическому обследованию района Омск — Чернолучье» [Там же. Л. 9 об.].

Начало раскопок на Битых Горках, которое пришлось на 21–22 июля, сама В.П. Левашева однозначно расценила как откровенную неудачу (см. *Приложение*). В самом деле, ее интересовали бронзовые и раннежелезные, на худой конец средне-железные памятники [Жук

2005: 10–11]. А первая же траншея, забитая на городище, дала существенно поврежденный культурный слой неясного характера и три откровенно «поздние могилы». Судя по всему, В.П. Левашева вышла тогда на довольно старое кладбище: к 1920-м годам следы его сгладились уже настолько, что оно не идентифицировалось при внешнем осмотре городища.

В принципе, обнаруженное В.П. Левашевой кладбище могло быть обустроено жителями как Надеждина (основано в 1852 г.), так и Больших Кулачей (основаны, как и деревня, в 1719 г.): эти селения равно удалены от Битых Горок. Сама Варвара Павловна колебалась, к которому из них привязать городище, а потому и в музейной картотеке [Картотека археологического отдела Государственного Западно-Сибирского краевого музея, 1929 (рукопись): № 299–344], и в археологической карте 1929 г. [Археологическая карта 1929 года (рукопись): № 50] заполнила ориентировочную рубрику «селение» двойко — «Надеждино и Большие Кулачи». Аналогично поступила она и в первой публикации сведений о раскопках на этом памятнике [Левашева 1928: 157].

Все результаты работ 1926 г., в том числе по Надеждинскому городищу, отражены в полевом отчете В.П. Левашевой [Архив ИИМК РАН. Ф. 2, оп. 1, 1926: № 145]. Обращает на себя внимание незначительный, казалось бы, штрих, который ярко отражает дух эпохи. Как достойная ученица В.А. Городцова и дочь православного священнослужителя, Варвара Павловна, конечно же, верно идентифицировала обнаруженные погребения. Однако в полевой документации она предпочла ограничиться подчеркнуто нейтральным определением: «Погребения эти действительно поздние». Что называется, без комментариев...

Отчитавшись за «поздние могилы» под Надеждино перед Академией истории материальной культуры, В.П. Левашева даже не стала упоминать о них в первой по времени публикации, посвященной городищу [Левашева 1928: 156–158]. Соответственно об этой важной составляющей комплекса Битых Горок не вспомнили в своих археологических картах ни И.А. Талицкая [Талицкая 1953: № 231, 232], ни А.Ф. Палашенков [Палашенков 1991: № 412]. Памятник, который не представлял интереса для автора раскопок, оказался вторично погребенным, на сей раз в архивах.

Ниже в качестве приложения публикуются фрагменты полевого дневника В.П. Левашевой, посвященного раскопкам на Битых Горках в 1926 г.; дневник этот сохранился в фондах Государственного архива Ом-

ской области. Для издания отобраны лишь те части дневника, которые имеют прямое отношение к «поздним могилам». Публикация выполнена в соответствии с «Правилами издания исторических документов в СССР» [М., 1990]. Сокращение «сел.» у В.П. Левашевой везде следует понимать как «селение». К сожалению, не оказалось возможным напечатать графический материал дневника, в частности упомянутый в тексте план городища.

### Библиография

Жук А.В. В.П. Левашева в до-минусинский период ее деятельности. I. **Семья, университет** // Вестник Омского университета. 2001. Вып. 3 (21). С. 59–62.

Жук А.В. В.П. Левашева в до-минусинский период ее деятельности. II. **Государственный исторический музей. Прибытие в Омск** // Вестник Омского университета. 2002. Вып. 1 (23). С. 58–60.

Жук А.В. Очерк истории археологического изучения территории Омской области в ее нынешних границах до начала 1960-х годов // Источники по археологии Западной Сибири. Сургут, 2005. С. 5–14.

Левашева В.П. Ф.В. Мелехину. Москва, 24 марта 1926 г. // ГАОО. Ф. 1076, оп.2, д. 5, л. 88.

Левашева В.П. 30 мая 1926 года. Разведка по правому берегу Иртыша между селениями Чернолучьем и Ново-Троицким // ГАОО. Ф. 1076, оп. 1, д. 49, л. 122–122 об.

Левашева В.П. Раскопки 7–12 июня 1926 года близ с. Чернолучье, Бородинского района Омского округа на правом берегу Иртыша // ГАОО. Ф. 1076, оп. 1, д. 49, л. 3–6.

Левашева В.П. Предварительное сообщение об археологических исследованиях Западно-Сибирского музея за 1926–27 гг. // Известия ГЗСМ. Омск. 1928. №1. С. 157–161.

Левашева В.П. Картотека археологического отдела Государственного Западно-Сибирского краевого музея. Омск, 1929 (рукопись).

Левашева В.П. Археологическая карта 1929 года. Омск (рукопись).

Палашенков А.Ф. Материалы к археологической карте Омской области // Древние погребения Обь-Иртышья. Омск, 1991. С. 156–181.

Плахов А.П. О результатах раскопок в 1893 г. восьми курганов в окрестностях г. Омска // Отчет о деятельности ЗСО ИРГО за 1897 год. Омск, 1899. С. 58–63.

Приказы по Государственному Западно-Сибирскому музею 6 октября 1925 года — 25 сентября 1928 года // ГАОО. Ф. 1076, оп. 2, д. 4, 40 л.

Скальский К.Ф. Омская епархия. Опыт географического и историко-статистического описания. Омск, 1900. VIII.

Список населенных мест Сибирского края. Омский округ. Новосибирск, 1928. Вып. II, III.

Список населенных мест Тобольской губернии. Тобольск, 1912.

Талицкая И.А. Материалы к археологической карте Нижнего и Среднего Приобья. // МИА. 1953. № 35. С. 242–357.

Левашева В.П.

***Дневник раскопок городища и могильника близ сел. Надеждино,  
Бородинского района Омского округа, на правом берегу р. Иртыша в 1926 г.***

Памятник состоит из двух высоких холмов подтреугольной формы, разделенных широким рвом. Холмы расположены на берегу р. Иртыша, обращены к реке прямым, крутым спуском. На южном, большом, холме имеется городище, на меньшем, северном — могильник. Береговой склон обоих холмов представляет собой прямую линию, ров, разделяющий эти холмы, лежит к ней под прямым углом. Береговой склон обоих холмов, крутой на всем своем протяжении, в концах, противоположных рву, переходит в более пологие, очень похожие друг на друга спуски, дороги на городище и могильник. Склоны, противоположные береговому, также крутые, идут под острым углом от спусков, образуя около рва почти прямой угол (см. план).

Размеры и высоты холмов: южный — длина 245 м, ширина в северной части 125 м, высота 8,5 м; северный — длина 157 м, ширина в южной части 90 м, высота 6,8 м; ширина «рва» (расстояние между холмами) — 57 м, глубина его равна горизонту.

У подножия холмы окружены со всех сторон заливными лугами. Массив холмов — мелкий светло-желтый песок, покрытый растительным слоем. Под растительным слоем имеется неясно выраженный, расплывчатый культурный слой, который по цвету совершенно не отличается от чернозема, так что выделить его границы от старого и нового растительного слоя не представляется возможным.

Раскопки памятника велись траншеями. 1-я траншея была заложена на южном холме против спуска, параллельно береговой линии холма. Она дала бедный культурный слой, перерытый поздними погребеньями. 2-я траншея проходит по северному холму, заложена также против спуска, но не вдоль берега, а по диагонали, к центру треугольника. Такое расположение траншеи было вызвано следующими соображениями. Во-первых, закладывая траншеи в противоположном конце памятника, мы имели больше шансов не захватить площади позднего кладбища; во-вторых, являлось опасение, что 1-я траншея, взятая очень близко к берегу, могла пройти по старому валу и потому не дала вещей и даже не выяснила характера памятника. На основании последней догадки, 2-я траншея и была заложена по диагонали. Она показала нам, что на малом холме имеется древний могильник <...>

**21–22 июля 1926 г.** *Траншея 1* заложена в южном конце большого холма, вдоль склона к реке, ориентирована с юга на север. Длина — 8 м, ширина —

2 м, глубина — 0,68 м. Траншея разделена на четыре участка по 4 кв. м, перенумерованных с юга на север. <...> **Слой 2-й** участок 1-й — угли, кости животных, обнаружено разрозненное погребение человека в могильной яме (см. ниже). <...> **Слой 3-й** участок 1-й — расчистка погребения (см. ниже). <...> В северной части участка № 2 и южной участка № 3 наметилось пятно могильной ямы прямоугольной формы, вытянутое с востока-юго-востока на запад-северо-запад. Такое же пятно наметилось и на участке № 4, захватывая немного северную часть участка № 3.

**Могила № 1.** Яма неясной формы, вытянутая с северо-запада на юго-восток, обнаружена на участке № 1, немного заходит под западную стену траншеи. Длину ее точно проследить не удалось, ширина 0,57 м, глубина 0,68 м.

Около северо-западной стенки, под головой костяка прослежен слой бересты. Костяк найден в разрозненном состоянии. На глубине 30–40 см около восточной стенки траншеи найдены кости рук, на глубине 39–60 см в центральной части участка — разрозненно лежащие позвонки, ребра, одна ключица и лопатки. К западу от них, на глубине 65 см таз и кости ног, причем бедра, лежавшие перпендикулярно к тазу в направлении восток-запад, обращены к тазовым костям коленными суставами. На дне ямы, в западно-северо-западной части ее найден череп, ребра и 2-я ключица. Фаланги пальцев и позвонки были находимы разрозненно повсюду. Кости очень хорошей сохранности, вещей найдено не было.

**Могила № 2.** Яма овальной формы, вытянутая с северо-запада на юго-восток. Длина 2,27 м, ширина 96 см, глубина 82 см. На глубине 56 см в центральной части ямы найден большой обломок глиняного сосуда. На дне ямы найдено погребение человека в гробу. Гроб трапециевидной формы типа современного.

Длина 1,73 м; ширина а) 53 см в западно-северо-западной части, в) 35 см в восточно-юго-восточной части; высота ок. 25 см. Костяк хорошей сохранности, лежал вытянуто на спине, головою на запад-северо-запад лицом вверх. Положение костей нормальное, правая рука согнута на груди, локтевая и лучевая кости левой руки лежали на тазу, локтем к востоку. Вещей при костяке не найдено.

**Могила № 3.** Яма яйцевидной формы, вытянутая с северо-запада на юго-восток. Обнаружена на участке № 4. Длина 2,25 м; ширина а) 71 см в западно-северо-западной части, в) 53 см в восточно-юго-восточной части. Глубина 72 см.

На дне ямы найдено погребение человека. Костяк лежал вытянуто на спине, головой на запад-северо-запад, лицом вверх. Руки слегка согнуты в локтях, кисти рук на тазу. Сохранность очень хорошая, прослежены остатки гроба, по видимому такой же формы, как и в предыдущей могиле. Вещей при костяке не найдено.

Траншея 1 показала, что здесь имеется культурный слой, перерывтый поздними погребениями. Что погребения эти действительно поздние, можно судить по положению, ориентировке покойника и по форме гроба. Разрозненное же состо-

яние костей погребения № 1 можно объяснить тем, что костяк был потревожен при рытье соседней ямы. Черепки же и кости животных, находимые в насыпи могил, могли попасть туда случайно из перерытого культурного слоя и относятся к более древнему времени.

*ГАОО. Ф. 1076, оп. 1, д. 49, л. 27–37. Публикуется текст л. 27–28об.*

*И.А. Грачев*

### **ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ IX–X вв. (некоторые наблюдения на материалах раскопок могильника эпохи Чаа-гас на Тагарском острове)**

Материалами для написания этой работы послужили результаты археологических раскопок средневекового могильника культуры Чаа-гас (IX–X вв.), расположенного на западной оконечности Тагарского острова. Место это находится в центральной части Минусинской котловины в Минусинском районе Красноярского края. Раскопки носили спасательный характер и были связаны со строительством новой автодороги. Используемый при археологических раскопках метод сплошного вскрытия всей площади памятника, что подразумевает исследование не только отдельных объектов, но и пространства между ними, позволил археологически полностью исследовать могильник, относящийся ко времени Кыргызского каганата. В результате этих работ было обнаружено 134 погребения, в том числе 127 грунтовых могил и 5 курганов. Материалы, полученные в ходе работ, позволяют сделать довольно объективные, по нашему мнению, выводы относительно некоторых сторон погребального обряда племен, входивших в Кыргызский каганат и населявших центральную часть Минусинской котловины в IX–X вв.

В качестве методологической основы для интерпретации и построения выводов палеоэтнографического характера была взята замечательная статья Г.Н. Грачевой [Грачева 1975: 126]. Положения, изложенные Галиной Николаевной в этой статье, до сих пор не потеряли своей актуальности и являются, на наш взгляд, примером истинно научного и весьма перспективного подхода к проблеме.

Пространственная организация могильника выглядит следующим образом. Две параллельные цепочки сооружений из плитняка ориентированы по линии СЗ — ЮВ. Основными структурообразующими центрами являются курганы, представлявшие собой невысокие (до 0,5 м высотой) платформы (5 × 5 м), сложенные в виде ограды-крепиды из плитняка. Внутреннее пространство заполнялось выкидом из могильной ямы и облицовывалось плитняком. Углы этих платформ были отмаркерованы установленными вертикально камнями-obeliskами. В центральной части платформ располагались могильные ямы с надмогильными и внутримогильными деревянными конструкциями. Над могилами в центре платформ из плитняка были сложены небольшие (по размеру могилы) тумбы. Вся конструкция представляла собой двухступенчатое сооружение, оформленное небольшими обелисками по углам.

Исключением был курган № 2, платформа которого представляла собой восьмиугольник. Над могилой кургана № 4 была сооружена дополнительная пирамидальная конструкция из бревен способом клетки. Поверх эта конструкция также была оформлена плитняком. Вокруг курганов группировались как одиночные грунтовые могилы и погребения на горизонте, так и ряды могил. Некоторые ряды составляли самостоятельные объекты, позиционировавшиеся относительно не конкретного кургана, а всего комплекса в целом. Все они были оформлены куполообразными выкладками из плитняка. Весь комплекс из четырех курганов и каменных выкладок создавал впечатление архитектурного единства.

Подобная структура могильника с выраженными центрами и перифериями наводит на мысль о социальной модели древнего общества, запечатленной в погребальном ансамбле. Кроме планиграфического, четко прослеживалось социальное и имущественное ранжирование, выраженное как масштабированием могильных конструкций, так и наличием знаковых материальных категорий погребального обряда (наличие качественной керамики, представленной «кыргызскими вазами», определенное количество особей домашних животных, части туш, которые были положены в могилы). Еще одним социальным маркером выступал собственно сам погребальный обряд, представленный двумя типами: труположением и кремацией. Различия между полами выявлялись крайне сложно, поскольку основным обрядом для взрослого населения была кремация, а половые признаки у детей обнаружить весьма непросто.

Стратиграфические и типологические наблюдения позволили сделать вывод о внутренней хронологии могильника и поступательности его роста. Как было установлено, все объекты пристраивались к северо-



западу от предыдущих, а все ряды — от юго-запада к северо-востоку. Первоначально возникла юго-восточная цепочка из курганов № 3 и 4. Первым из них был построен курган № 3. Интересно, что эта цепочка начиналась от стоявшего к ЮВ от нее склепа таштыкской культуры (первые века н. э.). Эта ситуация стандартна для многих могильников эпохи Чаа-тас.

Традицию устраивать ряды и цепочки могил знают многие народы, и у многих из них бытует представление о нежелательности начала нового ряда, что связано с опасностью открыть новый счет смертям. Начало новой цепочки, как правило, было связано с исключительными обстоятельствами, такими, например, как смена места или приход нового коллектива [Усманова 1980: 111]. Похоже, что и древним строителям курганов культуры Чаа-тас были не чужды все эти представления. Интересно, что могильник начинался небольшой группой детских могил, расположенной между таштыкским склепом и курганом № 3. Это вполне отвечает жизненным реалиям, поскольку смертность среди детей всегда была несколько выше, чем среди взрослых.

Имущественное ранжирование у скотоводов в первую очередь определялось количеством скота. Похожую картину мы видим и в существовавшей у них погребальной практике. Все курганные погребения, в отличие от рядовых, изобилуют костями и анатомически целыми частями скелетов овец. Количество забитого на похоронах скота дает представление о масштабах события и количестве людей, принимавших в нем участие (поскольку недостающие части туш, надо полагать, были съедены и разданы во время похорон). Так, у хакасов животное, которое забивают на похороны в честь умершего, называется «*тöдги*» [Бутанаев 1988: 111]. «Умершему мужчине на *тöдги* нужен был скот мужского пола, а женщине женского. Перед забоем *тöдги* веревку, за которую животное было привязано, давали в руку покойнику и говорили: “Вот эту скотину ты возьмешь с собой!”» [Там же]. Тушу *тöдги* расчленили по суставам, т.к. кости ломать нельзя [Там же: 112]. Для умершего отваривали одну из частей животного, другую раздавали приехавшим на похороны. На севере Хакасии, в долине Июсов, для умершего мужчины варили мясо правой половины туши *тöдги*, а для женщины — левой [Там же]. Кости *тöдги* тщательно собирали в одном месте, а после окончания похорон выбрасывали в сторону кладбища со словами: «Возьми все кости! Твой скот мы тебе отдаем!» [Там же].

Самое большое количество костяков овец — 17 — было в кургане № 2. Количество особей домашнего скота, положенных в могилу, наводит на мысль, что эти кости могли осмысляться не как заупокойная

пища, а как наделение покойника скотом, выделение ему части стада. Этим, возможно, объясняется отсутствие в могилах сакральных костей, содержащих в себе, по широко бытующим у скотоводов представлениям, силу и благополучие скота. Так, в могиле № 46, несмотря на то, что там лежал младенец с еще непрорезавшимися зубами, находились части семи овец. Погребенный в силу своего возраста еще не мог есть мясо. По-видимому, социальный статус этого ребенка был достаточно высоким для того, чтобы ему положили такое большое количество овец. Другим маркером высокого социального статуса являлась высококачественная керамика — «кыргызские вазы». Эта посуда была обнаружена исключительно в курганных погребениях.

Как уже упоминалось, в материалах могильника представлены два обряда: кремация и труположение. Первый обряд связан исключительно с взрослыми людьми (судя по сохранившимся вид кальцинированным костям), второй — с детскими захоронениями. Границей смены обряда служил пубертатный период. Из этого можно сделать вывод, что кремация мыслилась не как способ отправления умершего в мир мертвых, а как очищение от плотского и греховного. Практика двойного обряда просуществовала у кыргызов до XVIII в. [Скобелев 1984: 160]. Об этом упоминает и С.П. Крашенинников: «Умерших татар, иных в камню хоронят, а иных, ежели при смерти сами прикажут, со всем их платьем и ружьем, которым они владеют, сжигают» [С.П. Крашенинников в Сибири... 1966: 160].

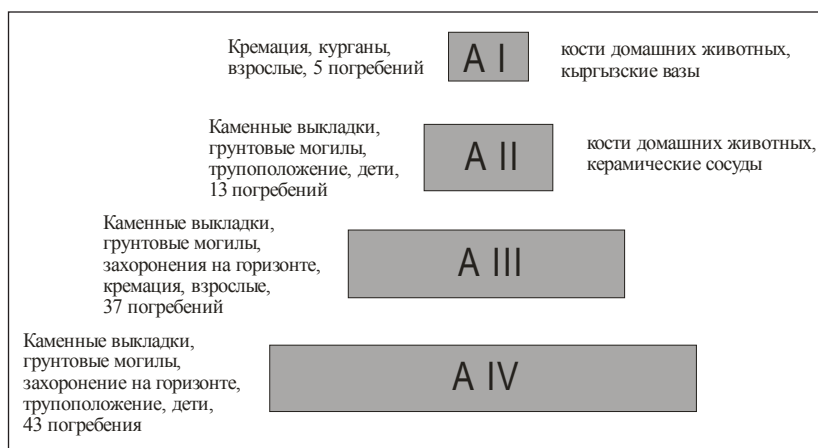


Рис. 1. Иерархическая пирамида захоронений ранних групп 1, 2, 3, 7, 8, связанных с курганами

Разделив все детские погребения на три возрастные группы: младенцы (до года), дети (до семи лет) и подростки (до 13 лет), мы получили интересные результаты.

Самая многочисленная группа, представленная младенцами, показала самый большой разброс в понимании обрядовой практики. Различия наблюдались в ориентировках, в способах захоронения: в яме, в яме с подбоем, в каменных ящиках, на горизонте. В этих захоронениях почти отсутствовали кости домашних животных и керамические сосуды (только один случай). Такое положение можно объяснить масштабом события. Ограниченные и слабые социальные связи младенца в коллективе приводили к тому, что участвовали в его похоронах только ближайшие родственники. В такой ситуации не коллектив контролировал исполнение всех этапов обряда, а родители или родители, действовавшие на свой страх и риск и не имевшие возможности опереться на коллективную память, подкрепленную коллективным авторитетом.

Иное дело — большие похороны, на которые собирается если не весь коллектив, то его большая часть. В этом случае каждое действие тщательно выверялось при участии большого количества носителей традиции, а частное дело становилось общественным актом. Но гарантировалась такая ситуация только достаточно высоким социальным статусом умершего или его родственников. Таким образом, чем старше был возраст погребенного, чем выше был его социальный статус, тем более традиционным должен был быть обряд и тем уже становилось понимание нормы, а вариабельность сходилась на нет. И наоборот, чем младше был возраст погребенного, чем меньше социальных связей было у него с коллективом, тем шире трактовалось понятие нормы и выше была вариабельность обряда.

Еще одно наблюдение, которое нам удалось сделать, касалось способов погребения. Так, в могильнике самым массовым способом захоронения было погребение в ямах. Как вариант можно рассматривать ямы с подбоем. Захоронения на горизонте являлись самыми редкими. Все способы были применимы как к кремациям, так и к трупоположениям. Наличие таких вариантов, как яма с подбоем, указывает на присутствие иных, возможно этнических, традиций в коллективе, оставившем этот могильник. Особенно любопытны смешанные варианты, свидетельствующие о переходе влившихся неофитов к иной обрядовой практике. Так, в двух эпизодах (могилы № 60 и № 70) были представлены именно такие случаи. Захоронения были совершены по обряду кремации, но при этом находились в ямах с подбоями. Ямы с подбоями генети-

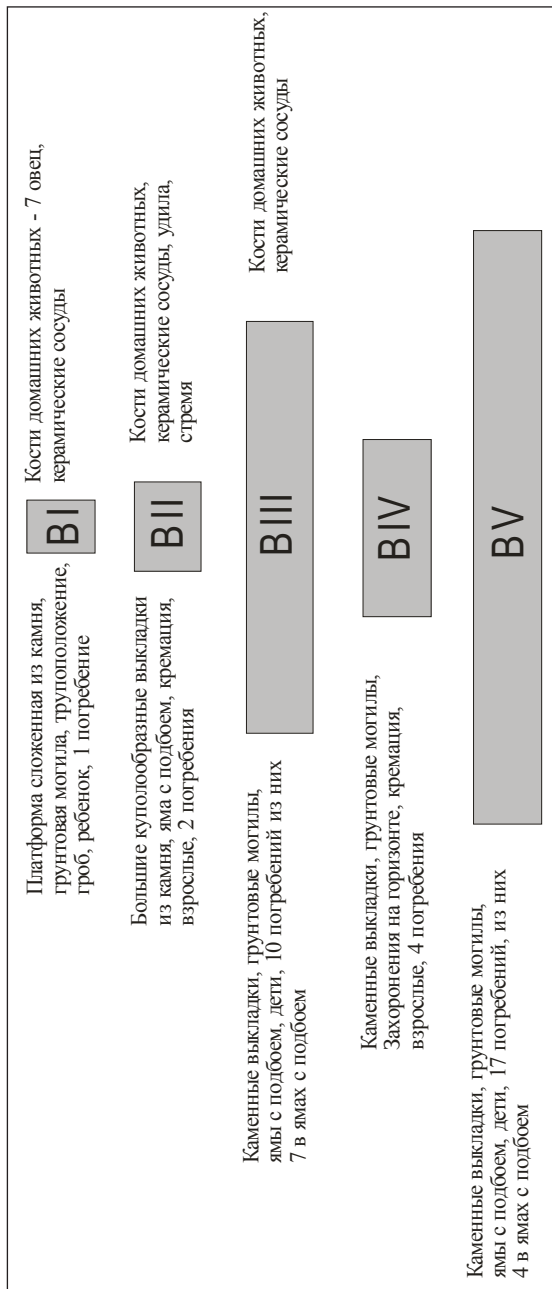


Рис. 2. Иерархическая пирамида захоронений поздних групп 4, 5, 6, не связанных с курганами

чески связаны с алтайской традицией т.н. погребений с конем, когда погребенный помещался в подбой, а конь укладывался на приступке перед ним. Для погребений с конем ведущей формой обряда является труположение. В нашем случае мы видим смешение погребальных традиций. При этом происходит смена обряда. Кремация сменяет труположение, но способ погребения остается прежним: яма с подбоем, на котором помещаются узда, стремя (замена коня) и керамические соуды (могила № 70).

Планиграфические и типологические наблюдения позволили локализовать в составе могильника отдельные группы. В рамках каждой группы удалось выявить четкую иерархическую структуру, центром или вершиной которой являлось курганное погребение. Зафиксированные возрастные группы показали общее подчинение единой иерархии с наличием внутреннего обрядового и имущественного ранжирования. Кроме того, эти группы позволили зафиксировать четкую зависимость между возрастом погребенных и выбором обряда захоронения.

Стратиграфические и типологические наблюдения позволили сделать выводы о внутренней хронологии могильника и установить связи между группами. Каждая группа — этап в жизни коллектива. Каждая группа — отдельное поколение (в широком смысле).

Зафиксированные способы погребения демонстрируют появление генетически чуждой традиции (ямы с подбоями на последних этапах функционирования могильника) и быструю их ассимиляцию — переход к кремации, что не удивительно в свете событий **IX–X вв. и в связи с той** ролью, которую играли в них енисейские кыргызы. Интересно, что этот обряд дожил до XVIII в., **не претерпев кардинальных изменений. Это,** несомненно, указывает на глубокое генетическое родство енисейских кыргызов XVII — **начала XVIII в. и их предков, живших в IX–X вв.**

Иерархия могильника демонстрирует наличие двух групп — доминирующей и подчиненной. Обрядовые и возрастные различия внутри этих групп очень схожи.

Вероятнее всего, в основу могильника легла социальная структура коллектива, устроенного по типу кыргызского аала XVII в. с присущей ей иерархией, основанной на доминировании одной семьи или группы над разнородным окружением. В представленных диаграммах (рис. 1, 2) хорошо видно, что социальная иерархия распространялась не только на взрослых, но и на детей. Это, на наш взгляд, свидетельствует о далеко зашедшем процессе социального расслоения и смене старой родовой организации на новую, основанную на аристократических принципах.

## Библиография

- Грачева Г.Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера Западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975.
- Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988.
- С.П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966
- Скобелев С.Г. Детские погребения хакасов у г. Красноярска // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.
- Усманова М.С. Похоронная обрядность. Хакасы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Л.Р. Павлинская, Д.В. Арзютов) .....	5
Галина Николаевна Грачева: краткий очерк жизни и научного творчества .....	7

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ДУШЕ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ

#### Общие вопросы

<i>Т.А. Апинян</i> Смерть как экзистенциально-онтологический феномен в мифологическом выражении .....	9
<i>Ю.Е. Березкин</i> Ворон и змей (альтернативные объяснения смертности человека) .....	14
<i>О.С. Шерстобитова</i> Феномен смерти – трансцендентная бесконечность (к проблеме осмысления символов смерти в древних традиционных обществах) .....	16
<i>А.А. Бурькин</i> К сравнительной характеристике проявлений энантиоморфности виртуального мира в погребальной обрядности народов Сибири: проблемы системы признаков и ее вариантов .....	23
<i>Л.Р. Павлинская</i> Типы погребений народов Сибири в контексте представлений о «потустороннем» мире .....	29
<i>А.Ш. Бодрова</i> Семантика погребальной одежды народов Сибири в контексте мифологических представлений .....	33

#### Тюрко-монгольские народы

<i>А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева</i> Общение во сне: смотрители за священными могилами в сибирском исламе .....	39
<i>Ю.Г. Кустова</i> Сновидения и приметы, предвещающие смерть, у хакасов (полевые материалы) .....	49
<i>Д.В. Арзютов</i> На границе миров (предчувствие смерти в культуре шорцев и северных алтайцев в контексте влияния народно-православной традиции) .....	54
<i>Н.А. Тадина</i> «Нет железа, которое не сломается, нет живого существа, которое не умрет» (представление о смерти в контексте картины мира алтайцев) .....	65

<i>М.М. Содномпилова</i> Путь в иной мир в мифоритуальной традиции монгольских народов .....	73
<i>Т.Д. Скрынникова</i> Бурятский фольклор о жизни и смерти .....	81
<i>Д.Ц. Цыденова</i> Традиционные представления агинских бурят о смерти .....	89

### **Тунгусо-манчжурские народы**

<i>С.В. Березницкий</i> Современные представления дальневосточных эвенков о душе и смерти .....	98
<i>Н.В. Ермолова</i> Картина мира мертвых в эвенкийской вселенной .....	104

## **ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА**

### **Общие вопросы**

<i>Е.М. Данченко</i> Погребальный обряд как культурный и этнический маркер в археологии .....	112
<i>С.В. Сотникова</i> Реконструкция некоторых элементов андроновского погребального обряда и представлений о душе .....	118

### **Неолит — бронзовый век**

<i>Е.Д. Жамбалтарова, Л.В. Лбова</i> Пространство и время в погребальных обрядах населения западного Забайкалья в эпоху неолита — раннего бронзового века .....	125
<i>Б.А. Калиев</i> Специфические обряды жертвоприношения в детских погребениях бронзового века на территории Северного Казахстана .....	134
<i>А.А. Горячев</i> О погребальном обряде поздней и финальной бронзы в памятниках кульсайского типа горной зоны Семиречья ...	138

### **Железный век. Древние тюрки**

<i>В.А. Кисель</i> Заметки Екатерины Дмитриевны Прокофьевой об историческом памятнике на озере Тере-Холь в Туве .....	146
<i>Г.В. Кубарев, В.Д. Кубарев</i> Поясные сумочки в costume древних тюрок алтая .....	155
<i>В.Д. Кубарев</i> Изображения жилищ — погребальных сооружений древних кочевников в петроглифах монгольского Алтая .....	162



<i>А.Л. Банников</i> Сакральные и социальные аспекты интерпретации изображений на алтариках ранних кочевников Южного Урала .....	167
--	-----

### **Средневековье**

<i>А.М. Илюшин</i> Археологическая классификация элементов погребального обряда средневекового населения Кузнецкой котловины .....	176
<i>А.М. Илюшин</i> Суммарная характеристика результатов археологической классификации элементов погребального обряда у средневекового населения Кузнецкой котловины .....	182
<i>Б.Б. Дашибалов</i> О самодийском субстрате в средневековых культурах Юго-Восточной Сибири .....	187
<i>А.В. Полеводов, М.А. Корусенко</i> «Обол Харона» на Юге Западной Сибири .....	193
<i>Ю.М. Васильев</i> Погребальные сооружения покровской культуры .....	202
<i>А.В. Жук</i> Старое кладбище на Битой Горке под лопатой В.П. Левашевой .....	209
<i>И.А. Грачев</i> Погребальный обряд енисейских кыргызов IX–X вв. (некоторые наблюдения на материалах раскопок могильника эпохи Чаа-Тас на Тагарском острове) .....	215

*Научное издание*

## **Сибирский сборник–1**

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НАРОДОВ  
СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Книга I

Редактирование М.А. Ильиной  
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано в печать 28.02.2009. Формат 60 × 84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 13. Уч.-изд. л. 15.  
Тираж 300 экз. Заказ № 1252.

МАЭ РАН  
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»  
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.