

Министерство сельского хозяйства Российской Федерации
ФГОУ ВПО «Красноярский государственный аграрный университет

М.Б. Абсаямов

Мифы Древней Сибири

Красноярск 2004

УДК 008(С57)

Абсалямов М.Б. Мифы Древней Сибири / Краснояр. гос. аграр. ун-т. - Красноярск, 2004. - 304 с.

«Мифы/Древней Сибири» - книга, которую следует читать многим. Историк увидит в ней картины духовного мира прошлых эпох, ступени формирования мифического мировоззрения. Тем, кто занимается культурой, эта работа позволит обратиться к теоретическим основам мифологии и открыть для себя оригинальные трактовки мира.

И, наконец, всякий, кто любит свою Сибирь, найдет в ней знания по истокам сибирской культуры, испытает удовольствие от проникновения к мудрости и жизненной силе наших предков.

Рецензент: А.М. Кулемзин, д-р культурологии, проф., зав. каф. культурологии Кемеровского университета культуры

ISBN 5-94617-028-7

© Абсалямов М.Б., 2004

© Красноярский государственный аграрный университет, 2004



ПРЕДИСЛОВИЕ

Человек живет во времени и пространстве культуры. Он — ее творение и творец. «Познай самого себя»,— призывал мудрый философ. И человек обращается к прошлому, чтобы понять: кто он на этой земле? Как связан с окружающим миром и что ждет его за пределами реального бытия? Через пространство лет культуры смотрят на нас развалины Парфенона, каменные изваяния острова Пасхи, таинственные стелы святилищ и погребений удивительной земли Хакасии.

Познать самого себя — значит окунуться в мир, рассказывающий о прошлом, о духовных творениях человечества.

*Ночное небо тускло серебрится,
На всем его чрезмерности печать.
Мы — далеко, мы с ним не можем слиться,—
И слишком близко, чтоб о нем не знать.¹*

Эти строки Р.М. Рильке могут служить наглядным примером нашей взаимосвязи с культурой предков. Свет ее многоцветной чрезмерности доносят нам великие творения Гомера, Данте и, конечно же, мифы, легенды и сказания народов мира. В них, как в волшебном кристалле, человеческая культура светит гранями миропонимания, мироволшебства и человеческого чувственного мира, слитого с миром природы.

Обращаясь к мифам древности, мы соприкасаемся с детством своей культуры. Миф был духовной формой организации жизни древнего человека. Он задавал содержание религиозной ритуальности и социальной иерархичности древнего мира культуры.

Что позволяет историкам и культурологам с уверенностью утверждать это? Исследователи мифов опираются на два основных постулата. Первый — миф есть универсальная структура сознания человека. Она присуща индивидуальному и общественному сознанию всех времен и народов.

«Под теми философскими конструкциями, которые в новой философии призваны были осознать научный опыт, кроется вполне определенная ми-

¹ Рильке Р.М. Ночное небо и падение звезд // Рильке Р.М. Избранные соч. М., 1998. С. 642—643.

фология, не менее мифологична и наука», — писал известный исследователь мифа А.Ф. Лосев. О современных мифологиях XX века можно прочитать у Ро-лана Барта и Эрнста Кассирера. Универсальной структурой сознания миф становится благодаря тому, что он есть образ бытия личностного, «лик личности». В мифе человек представляет мир через свою чувственную субъективность, наделяя ее свойствами весь окружающий мир.

Второй постулат исходит из того, что миф — это особая форма знания, в содержании которой еще нет логической причинности и логических критериев истинности. Миф — форма всеобщего оборотничества. В мифе птица может оборачиваться живой девушкой, а юноша — прекрасным цветком.

В мифическом сознании еще нет рефлексии добра и зла, но образы любви и ненависти, добра и силы знания уже задаются в нем. Миф — это образ чуда, в который верит человек, и эта вера наделяет его надеждой и мужеством.

Общность сюжетов и образов прослеживается в содержании мифов разных народов и времен. Единство мифической структурности позволяет представить историю человечества как единый культурный процесс и выделить в этом процессе, как в драгоценном ожерелье, алмазы отдельных мифических культур.

Мы обращаемся к древней культуре Сибири не только для того, чтобы в истории народов, ее населявших, увидеть прошлое своего края, но также для того, чтобы услышать в наивных и чистых голосах мифов и легенд наших предков предостережения от зазнайства и неводержанности в общении с природой, чтобы научиться вслушиваться в природу, вслушиваться в себя и мир вокруг нас, чтобы проникнуться достоинством и гордостью за разум и волю героической жизни наших предков и научиться ценить мир их культуры.

Итак, перед вами книга, в которой мне хотелось показать, как трудом историка-археолога восстанавливается связь пластов культуры, как в теоретических реконструкциях возникает образ далеких времен.

Труд историка интересен и сложен. М. Герасимов из отдельных костей древнего человека воссоздавал его скульптурный портрет. Историк из находок вещественных и письменных реконструирует духовный мир прошлых эпох. Его мысль питается идеями общечеловеческого характера, открытыми мыслителями культуры и эмпирическими фактами, добытыми трудами археологов. Чтобы понять духовные явления локальной культуры, историк должен мыслить системно и, как отмечал Лев Гумилев, — «панорамно». Панорама его исторической картины включает в себя связи с культурами других эпох. Историк освещает прошлое лучом современного знания, устанавливает связи духовных творений разных времен и народов. Он видит, например, как,

освещенный гением Илиады и Одиссеи, возникает образ скифского мира Причерноморья, который, в свою очередь, позволил высветить скифские черты сибирской культуры.

Человек как явление культуры — един и многообразен. Духовное единство человечества воссоздается в структурах тех архетипов мифического мира, которые описали К.Г. Юнг и К. Леви-Стросс. Эти архетипы присущи и духовному строю мифических воззрений народов Сибири. Так, в единстве всеобщего и особенного, в аналогиях и системности выстраивается картина культуры. Но строгая логика не единственный инструмент историка. Его мысль питается герменевтическими приемами интерпретации прошлого и художественной фантазией поэтического мышления.

Текст, интерпретатор и время — это три основные единицы герменевтической ситуации, в которой историк должен осмыслить текст прошлой культуры как «свой», прочувствовать дыхание прошлых эпох как свою собственную духовность. Однако в то же время, как говорил Г. Гадамер, текст должен предстать перед ним, как «иное», то есть показать себя в своей самостоятельной культурной определенности.

Древняя культурная природа явлена нам в сказаниях, легендах и мифах. Миф и легенда впитали в себя дух ландшафтов древних степей или лесов, в них тонко выражены самопонимание древнего человека, его хозяйственные заботы и миропредставление, его чувства, страсти и общественная природность.

Собрав и представив вам легенды, сказания и мифы Древней Сибири, я хотел показать их на фоне той исторической панорамы, которая уже составлена историками и археологами Сибири. Я взял на себя трудную задачу — показать, чего добились историки-теоретики, раскрыть специфику их труда и проблем, стоящих перед ними, а также развернуть для вас картину мифической духовности сибирских народов, таким образом соединив лед чистой мысли с пламенем мифической чувственности. Пусть не смущают вас теоретические сложности работы. Знакомство с духовным миром древней культуры Сибири вознаградит все ваши усилия и обогатит вас знанием, которое наполнит багаж вашего исторического разума, а значит — человеческого и культурного достоинства.

*А древние пращурь зорко
Следят за работой сынов,
Ветлой склоняясь с пригорка,
Туманом вставая с лугов.
И нынче тропой неизбежной,
Сквозь годы и бедствий и смут,*

*Влечется суровый, прилежный,
Веками завещанный труд.
В. Брюсов*

М.Б. АБСАЛЯМОВ,
доктор культурологии, профессор,
заведующий кафедрой культурологии
Красноярского государственного
аграрного университета

Глава I

Культура и миф



Познание, язык, миф и искусство — все они ведут себя не просто, как зеркало, которое отражает образы данного бытия — внешнего или внутреннего — такими, какими они на него попадают, но все они являются не индифферентными посредниками, а скорее источником собственного света, условиями видения и началами всякого формообразования.

Э. Кассирер

Очевидность мысли, высказанной известным философом ушедшего столетия, ныне не вызывает сомнений. Применительно к нашей проблеме, рассмотрению которой посвящена предлагаемая книга, остается добавить, что уровнем культуры настоящего определяется действительность познания, призванного обеспечить не зеркальное отражение культуры прошлого. Для нас важно не только посредством самого мифа и знания о нем войти в мир представлений человека древних эпох и культур, безвозвратно ушедших в историческое прошлое.

Человек — уникальное творение Вселенной. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере выявить его тайну. И когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке. В процессе антропогенеза, независимо от биологической эволюции и исторического развития, в человеке сформировались, а затем во все времена сохранялись неизменные черты, выражающие особенности его бытия в окружающем мире как *Homo sapiens* — человека разумного.

Человек в своей сознательной истории большую часть времени пребывал в мифе, посредством которого он оформлял и регулировал свою жизнедеятельность, всю систему отношений с природой, обществом и с самим собой. Многовековое мифологическое миропонимание и мироотношение в процессе планетарного развития приобрело множество различных форм и проявлений. Эти явления составили суть многообразия культур в истории, однако каждая эпоха (культура), накладывая особый отпечаток на человека и преобразуя его, не может изменить «истинно человеческое», обусловленное самой природой его становления. Мир в своем развитии остается единым. Посредством мифа человек долгое время сохранял в своем сознании философию космизма, вне которого он не мог представить свое существование. И только с появлением единобожия (христианства) человек, уподобляя себя богу, а не духам, встает над миром. Перед ним возникает вечный вопрос — что есть Истина? Истина знания, истина бытия становятся главными вопросами, в поисках ответов на которые формируется Библия. Эта священная книга синте-

зировала в себе веками складывавшиеся мифы и предания, в которых отражено миропонимание глубокой старины. И, что очень важно, Библия, пожалуй, является единственным «документом», который ранее всех вошел в культуры разных регионов планеты, став универсальной человеческой ценностью.

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их. (Бытие. 1:27)

И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма.
И был вечер, и было утро: день шестый. (Бытие. 1:31)

Думаю, читатель согласится со мной, если в качестве исходной мифической модели мироздания, со множеством удивительных подробностей, унаследованных средневековьем из древнейших представлений человека о мире и самом себе, будет предложена «Божественная комедия» Данте Алигьери (1265—1321). Как известно, воображаемое путешествие Данте совершает вместе с давно умершим римским поэтом Вергилием.

Путешествию предшествует «тупик», в котором оказался герой,— это дремучий лес, олицетворяющий хаос и запутавшийся в грехах современный автору мир. Выбираясь из него, Данте встречает на своем пути трех зверей: пантеру, льва и волчицу. Первая олицетворяла привлекательность иллюзорных земных радостей, лев являлся символом насилия, а волчица воплощала в себе алчность и себялюбие. В описании ада эти три зверя будут символизировать собой три основных его уровня: пантера — наслаждение, лев — насилие, а волчица — самое дно, где караются предательство и эгоизм.

Отмеченная выше связь средневековья с античными мифологическими традициями выражена в «Божественной комедии» во встрече и осмыслении предстоящего путешествия Данте с Вергилием. Вергилий как раз и выступает олицетворением античности.

Путешествие начинается со знакомства с адом, который в «Божественной комедии» представлен как огромная подземная бездна, доходящая, сужаясь, до центра земли. У входа в бездну ада путешественники встречают надпись, от содержания которой и от того, что слышится из недр самой бездны, их берет оторопь.

*Я увожу к отверженным селеньям,
Я увожу сквозь вековечный стон,
Я укажу к погибшим поколеньям.
Был правдою мой зодчий вдохновен:*

*Я высшей силой, полнотой всезнанья
И первую любовью сотворен.
Древней меня лишь вечные созданья,
И с вечностью пребуду наравне.
ВХОДЯЩИЕ, ОСТАВЬТЕ УПОВАНЬЯ.*

Склоны этой подземной пропасти опоясаны девятью уступами (уровнями), являвшими собой круги ада, которые, в свою очередь, разделены на три группы по основным человеческим порокам, за которые полагается наказание: невоздержанность (сладострастие, чревоугодие, скупость и расточительство, гневливость, ересь); насилие (насильники над ближними, насильники над собой, насильники над божеством);

обман (сводники и обольстители, льстецы, святотатцы, прорицатели, мздоимцы, лицемеры, воры, лукавые советники, зачинщики раздора). В первом, самом ближнем к поверхности земли круге ада. Лимбе, пребывают души младенцев, умерших некрещенными, а также добродетельные мужи древности, жившие до появления Христа, в эпоху язычества. Самый нижний, девятый круг, именуемый Коцитом по расположенному там ледяному озеру, состоит из четырех поясов и помещает в себя предателей всех сортов (например, библейского братоубийцу Каина). И на самом низу находятся три пасти Люцифера, терзающие самых гнусных из грешников: Иуду, предавшего Христа, и Брута с Кас-сием, убивших Юлия Цезаря (то есть на этот самый нижний и страшный уровень попадали за покушение на установленную самим богом царскую власть).

Над адом возвышается чистилище. Все это находится в южном полушарии земли, посредине океана, представлявшем собой, по древней мифологии, широко распространенную идею центра, «пупа» мироздания. Чистилище — особое место, куда после смерти попадают все души умерших, чтобы затем пойти оттуда либо в ад, либо в рай.

*И я второе царство воспою,
Где души обретают очищенье
И к вечному восходят бытию.*

Чистилище у Данте имеет вид огромной горы с усеченной вершиной, на которой находится земной рай. Нижняя часть этой горы со спиралью уступов образует предчистилище, верхняя разделена, как и ад, на семь ярусов: гордецы, завистники, гневливые, унылые, скупцы и расточители, чревоугодники, сладострастники. И венчается это творение, как уже отмечалось, лестницей и раем, из которого в свое время были изгнаны богом в грех впадшие перво-предки человека — Адам и Ева.

Небесный рай в «Божественной комедии» также делится на этажи. Первый, самый нижний,— это небо Луны; далее следуют небеса основных светил: Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Над всеми ними помещается восьмое — звездное небо, далее простирается кристальное небо, приводящее в движение все другие небеса. И венчает весь небесный свод десятое небо— Эмпирей, которое вечно неподвижно и служит обителью богов.

Таким образом, представленная Данте схема мироздания, библейская в своей основе, содержит многое из мифологии дохристианских культур. В ней сохранены следы древнейших мифологических сюжетов и образов, связанных с базовыми архетипами (небо, земля, вода и другие), с жизнью и смертью, добром и злом и другими ценностями жизни. Однако путь Данте отличен от античного миротолкования. Он ведет нас от современного ему «железного» мира, полного противоречий, к небесному раю, поднявшись в который и взглянув с высоты, поражаешься ничтожности покинутой Земли.

*Тогда я дал моим глазам вернуться
Сквозь семь небес— и видел этот шар
Столь жалким, что не мог не усмехнуться.*

Возрастающие зло и грехи людей по прошествии «золотой эпохи», несмотря на попытки всеохватного божественного «регулирования» человеческого бытия, не исчезают, а сами действия богов приобретают все более и более трагикомедийный характер. Жесткая вертикаль пути в преисподнюю или на небеса, представленная в «Божественной комедии»,— это уже попытка человека призвать силу власти или закона для борьбы с разбушевавшейся в нем самой отрицательной природой. Времена гесиодовско-овидиевской ностальгии по безвозвратно ушедшим в прошлое «золотым», «серебряным» и другим райским эпохам, в которые правили жизнью добро, красота и нравственные нормы, похоже, безвозвратно канули в прошлое. В период вступившего в полные права «железного века» человеку необходим стал Закон, который стоял бы над ним самим и тем самым сдерживал его отрицательное (злое) начало. В «Божественной комедии» именно многовековая мифологическая стихия приобретает характер философии бытия человека и его культуры, а не современные Данте теории, идеи и течения. Картина познания, предлагаемая Вергилием,— это «царство торжества и на горе, и в пропасти томленья», в которое вступает Данте:

*Яви мне путь, о коем ты поведал,
Дай врат Петровых мне увидеть свет
И тех, кто душу вечной муке предал.
Он двинулся, и я ему вослед.*

Мифологическое деление мира на три основных уровня: небесный, земной и подземный, которые, в свою очередь, также представляются многосферными (этажными) системами, встречается не только у Данте и не только в Европе. Эта древняя философия космизма мироздания, как мы увидим далее, лежала в основе миропонимания также у сибирских и азиатских народов.

Конечно, из всех древнейших памятников, доступных современнику, трудно сравнить что-либо с необычайной разносторонностью и образностью античной, китайской и индийской мифологий. Философия и литература этих древних цивилизаций, откликаясь на все волнующие вопросы общественной жизни, уходила своими корнями в древнее мифологическое прошлое, постепенно формируясь как самостоятельное направление культуры Греции, Рима, Китая и Индии той эпохи. Древнегреческий поэт Гесиод, представляя картину зарождения мира и начала истории человечества в своей мифологической поэме «Теогония», изображает ее как ряд браков между богами Олимпа в оформившихся земном и небесном мирах.

Радуйтесь, дочери Зевса, даруйте прелестную песню!
Славьте священное племя богов, существующих вечно.
Тех, кто на свет родился от Земли и от звездного Неба.
Тех, кто от сумрачной Ночи, и тех, кого Море вскормило.
Все расскажите: как боги, как наша земля зародилась,
Как беспредельное море явилось, шумные реки,
Звезды, несущие свет, и широкое небо над нами;
Кто из бессмертных подателей благ от чего зародился.
Как поделили богатства и почести между собою,
Как овладели впервые обильноложбинным Олимпом.

Еще раньше, во 2 тыс. до н.э., в древнейшем памятнике североиндийской (древнеарийской) мифологии— Ведах, миротворение предстает во множестве гимнов Ригведы (их более тысячи), посвященных творению Вселенной и ведийским богам. Текст Ригведы в течение тысячелетий передавался из уст в уста жрецами-брахманами с чрезвычайной точностью. И только в первых веках нашей эры он впервые был записан.

Из ведийского гимна всем богам:
В первом веке богов
Сущее возникло из не-сущего.
Затем возникли стороны света.
И все это — от воздевшей ноги кверху.

От воздевшей ноги кверху земля родилась.
От земли родились стороны света.
От Адити родилась Дакша,
От Дакши же — Адити.
Ведь Адити родилась,
Как дочь твоя, о Дакша.
Вслед ей родились боги,
Добрые товарищи бессмертья.
Когда вы, боги, словно волхвы,
Стояли, крепко держась друг за друга.
От вас тогда, от плясунов словно.
Густая пыль воздымалась.

«Воздевшая ноги кверху» роженица, порождающая многообразие мира, в представлениях древних ариев, являла собой один из древнейших архетипов, объясняющих как появление мира, так и его обновление. Достаточно убедительное выражение философия этого архетипа получила в славянской мифологии и, в частности, в древнерусских орнаментах и вышивках. Даже в предельно стилизованных изображениях этого культа всегда сохраняется мифологическая логика появления всего нового. Другими словами, сама роженица и ее поза в древнеславянском, а затем русском изобразительном искусстве и особенно в орнаментах, символизируют рождение (появление) того, что изображено у нее в руках (*рис. 1*). Из ведийского гимна о сотворении мира:

Не было тогда не-сущего. и не было сущего.
Не было ни пространства воздуха, ни неба над ним.
Что двигалось чередой своей? Где? Под чьей защитой?
Что за вода тогда была — глубокая бездна?
Не было тогда ни смерти, ни бессмертия.
Не было признака дня или ночи.
Нечто одно дышало, воздуха не колебля, по своему закону.
И не было ничего другого, кроме него.
И мрак был вначале сокрыт мраком.
Все это было неразличимой пучиною:
Возникающее, прикровенное пустотой.—
Оно одно порождено было силою жара.
Вначале нашло на него желание.
Это было первым семенем мысли.
Проистечение сущего в не-сущее открыли

Мудрецы размышлением, вопрошая в сердце.
Поперек была протянута их бечева.
Был ли низ тогда? Был ли верх?
Были плодотворители. Были силы растяжения.
порыв внизу. Удовлетворение наверху.
Кто воистину ведает? Кто возгласит это?
Откуда родилось, откуда это творение?
Потом появились боги. ибо создали боги мир.
Так кто же знает, откуда он появился?
Откуда это творение появилось?
То ли само себя создало, то ли — нет,
Надзирающий над миром в высшем небе —
Только он знает это или не знает.

Менее философична, но не расходится принципиально с ведийской картина мироустройства древних хакасов, отраженная в эпической поэме «Алтын-Чус» (перевод В.А. Солоухина).

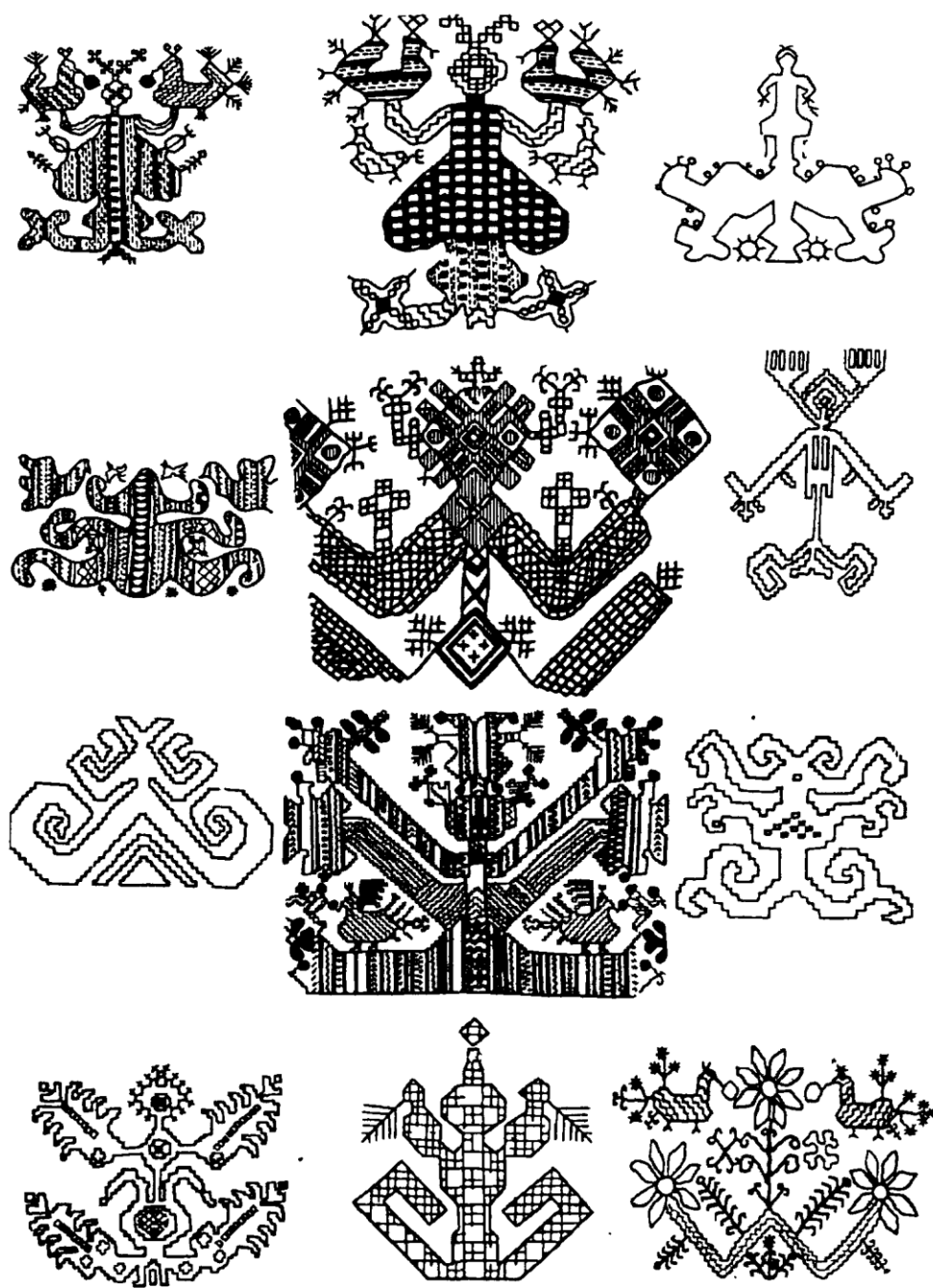


Рис. 1. Рожаницы на русских вышивках

Это было, когда начиналось начало,
Когда наша мать-земля возникала.
Вершины, белея снегами, вздымались
И прочно стояли, и не колебались.
ручьи водопадами ниспадали,
Ущелья и русла себе пробивали.
По гладким равнинам они разбегались,
В широкие реки они превращались.
Превращались они в полноводные реки,
Украшением земли становились навеки.
Среди черной земли создавая узоры,
По низким местам возникали озера.
Но черной недолго земля оставалась,
повсюду трава из нее пробивалась.
Листвою зеленой и хвоей блистая,
Холмы одевала трава молодая.
открылись для жизни широкие двери,
Цветами покрылись гранитные глыбы.
В тайге обитают различные звери,
В озерах и реках блаженствуют рыбы.
А степи привольные и зеленые
Стадами пасущимися заполнены.
Кони осторожные там пасутся,
коровы там медленно бродят.
Овцы бесчисленно снуют,
Все они пищу себе находят.
А за просторами белого моря
Великое множество людей обитает.
Такое множество там народа,
Что даже жилья для всех не хватает.
Юрта юрты там боками касается,
Всю прибрежную землю они занимают.
Прохожие в тесноте толкаются.
друг за друга одеждami задевают.
Локтями, боками или одеждami
Человек задевает человека.
и посреди аала стоит белоснежная
Дворцовая юрта хана — бека.
А вот как представляли возникновение Вселенной и зарождение мира на

востоке Евразии, в Древнем Китае. Миф записан был в книге Хуайнань-цзы еще во II в. до н.э. [1].

В глубокой древности, когда еще не было ни неба, ни земли, мир представлял собой лишь мрачный, бесформенный Хаос. И, согласно одной из многочисленных легенд, в этом мраке постепенно родились два больших духа — Инь и Ян, которые с огромным усилием начали упорядочивать мир. Впоследствии Инь и Ян разделились, и установилось восемь главных направлений по сторонам СВСТАJ в пространстве. дух Ян стал управлять небом, а дух Инь — землей. Так был создан мир.

По другой китайской легенде. Хаос, предшествующий мирозданию, представлял собой форму огромного куриного яйца, в котором и зародился первопредок Пань-гу. Он вырос и, тяжело дыша, заснул в этом огромном яйце. прошло восемнадцать тысяч лет. прежде чем герой проснулся. открыв глаза, он ничего, кроме липкого мрака, не увидел вокруг себя. и сердце его наполнилось тоской. Не зная, как выбраться из этого яйца. Пань-гу схватил невесть откуда взявшийся огромный топор и с силой ударил по окружавшему мраку. Раздался оглушительный грохот, какой бывает. когда трескаются горы, и огромное яйцо расколосось. Все легкое и чистое тотчас же поднялось вверх и образовало небо. а тяжелое и грязное опустилось вниз и образовало землю. Так небо и земля, представлявшие вначале сплошной хаос, благодаря удару топором. отделились друг от друга. После того. как небо было отделено от земли. Пань-гу, опасаясь, что они вновь соединятся, подпер небо головой. (Вспомним древнегреческих атлантов, державших на своих плечах небесный свод). Так Пань-гу стоял, изменяясь вместе с ними. Каждый день небо становилось выше, а земля толще. В конце концов, когда земля и небо достаточно оформились и небо поднялось очень высоко. Пань-гу тоже необычайно вырос и стоял, как необычайный столб, между небом и землей. И когда Пань-гу убедился, что небо и земля больше не соединятся, он, подобно всем людям, упал и умер. Вздох, вырвавшийся из его груди, сделался ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, туловище с ногами и руками — четырьмя странами света, кровь — реками, жилы — дорогами, плоть — почвой, волосы на голове и усы — звездами на небосклоне, кожа и волосы на теле — травами, цветами и деревьями, зубы и кости стали блестящими металлами, крепкими камнями и даже пот, выступивший на теле, превратился в капельки дождя и росу.

Так Пань-гу после сотворения неба и земли и их окончательного оформления, умирая, всего себя отдал на благо вновь созданного мира.

Яйцо птицы как первоначало мироздания известно и по эпосу «Калева-

ла». Здесь Земля и Небо возникают на коленях девы воздуха Ильматар на острове посредине моря (вспомним картину Данте) из снесенного чудесной уткой яйца. Из нижней части мифического яйца вышла земля, а верхняя часть превратилась в небесный свод. Необходимо отметить, что благодаря археологии в настоящее время представляется возможным приблизиться к истокам зарождения этого широко распространенного мифологического сюжета о сотворении мира.

На уникальной и достаточно хорошо известной Томской писанице Сибири [2] сюжет миротворения из яйца, что называется, «прописан» был еще в неолитическую эпоху (рис. 2). Он широко известен и по неолитическим культурам Евразии, Египта и Востока. Птицы и снесенные ими яйца как первоначало мира являются самыми ранними неолитическими сюжетами во всей мифологической композиции названного памятника. С него как бы начинается вся дальнейшая многоярусная картина миропонимания человека, получившая отражение в разнообразной композиции писаницы. Более того, один из основных исследователей и хранитель этого бесценного памятника древности академик А.И. Мартынов склонен видеть истоки мифа о сотворении мира из яйца еще в палеолитической эпохе. Ниже нам еще предстоит встретиться с мифологическим сюжетом сотворения мира утками. Но это уже будет тюркское время, отделенное не одним тысячелетием от неолитической эпохи. Однако время, разделяющее эти две формы выражения одного и того же мифа, не было вакуумом, после которого возродилось забытое. Образ птицы, а следовательно и яйца, был довольно

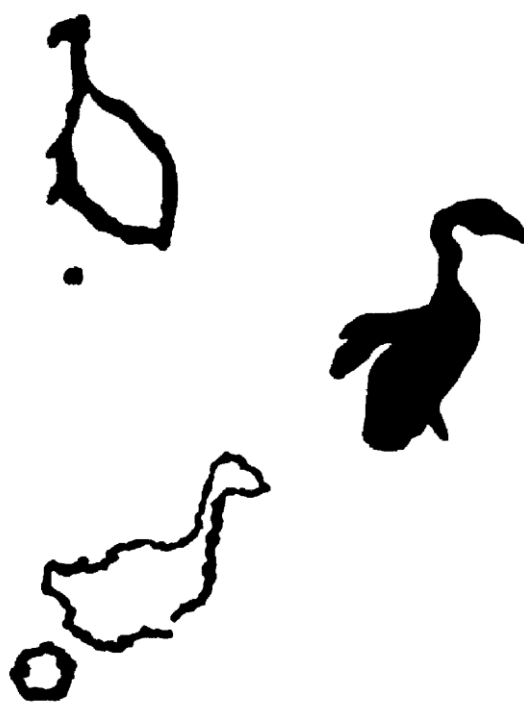


Рис. 2. Томская писаница. Утки и яйца

устойчив и распространен в эпоху раннего металла и средневековья. Древние обычаи, связанные с образом птицы, сохранились у ряда современных народов Сибири в виде ритуальных танцев птицы, которые исполняются во время праздников борьбы. И, видимо, мало кому из современников незнакомо отношение к аисту и связываемые с образом этой птицы надежды и ожидания в жизни.

Первобытное искусство в целом и искусство петроглифов, как особенное, целиком были соотнесены с окружающей древнего человека действительностью, которая отражалась в его сознании в разных формах. Это могли быть логические категории и конкретные образы, реально отражающие бытие, его определенные стороны или явления. Все это основывалось на определенном знании природного и социального, которое формировалось в процессе развития человека и его культуры. По своей сути рационалистическое содержание древнего искусства не могло не быть связано с этическими и эстетическими ценностями. Их художественная сила заключена прежде всего в первобытном реализме, с одной стороны, и космизме — с другой. Композиция Томской писаницы представляется как космическое единство зверя — бога (духа) — человека. Суть мифологической картины заключалась в утверждении связей, обеспечивающих это единство.

Скалы по берегам сибирских рек часто являли собой постоянные культовые места, у подножия которых совершались традиционные обряды и всевозможные празднества (рис. 3). Магическое отношение к ним сформировалось у человека, видимо, еще в неандертальский период его развития. В эти времена человек на просторах Сибири жил в основном охотой и знал зверя досконально. Очень важным в знании природы зверя было знание временного и пространственного порядка миграции основных промысловых животных. С эпохи верхнего палеолита таковыми становятся лось и олень. Календарное постоянство и строго определенный маршрут мигрирующих животных не могли оставаться незамеченными древним охотником. Наиболее постоянными точками встречи в период массовых миграций лося и оленя являлись места переправы их через крупные реки. Именно у речных порогов происходил массовый забой этих жизне-обеспечивающих животных. Таежная охота за одиночным быстрым и сильным животным не могла в полной мере обеспечить потребности человека в суровых сибирских условиях. Автору этих строк еще в студенческие годы, во время археологических работ по эстампированию, самому неоднократно приходилось наблюдать непосредственно у писаной скалы переплывающих реку Томь лосей. Очевидно, что именно эти явления могли положить начало столь распространенному магическому отношению человека к скалам. Скала становится своеобразной «почтой», при

помощи которой разные эпохи изображали и передавали послания друг другу.

У эвенков известны скалы-бугады, на многих из них имеются древние рисунки. С этими скалами связывалось само существование каждого эвенкийского рода. Являясь родовым святилищем, они собирали около себя членов рода на протяжении длительного времени. В скале, по представлению эвенков, был скрыт звериный предок их рода. Бугады эвенками называются «энининтын», то есть их «звериной матерью». Персонификация духа предка в скале в приведенном эвенкийском мифе, по мнению А.И. Мартынова, находит свое выражение и в изображениях Томской писаницы. На одной из них большой лось изображен без ног, с символическими отростками вместо них. На его брюхе выбиты были рот и глаза человека (*рис. 4*). Напомню, что все это происходило в эпоху неолита. Перед нами своего рода «портрет» мифического предка, для которого исполнялись обряды и ритуалы и наносились рисунки на скале. Если это так, тогда мы наблюдаем тот самый редкий случай связи разорванного длительным временем сибирского мифа о перво-предке человека— лося, дошедшего до времени, не столь отдаленного от нашего.

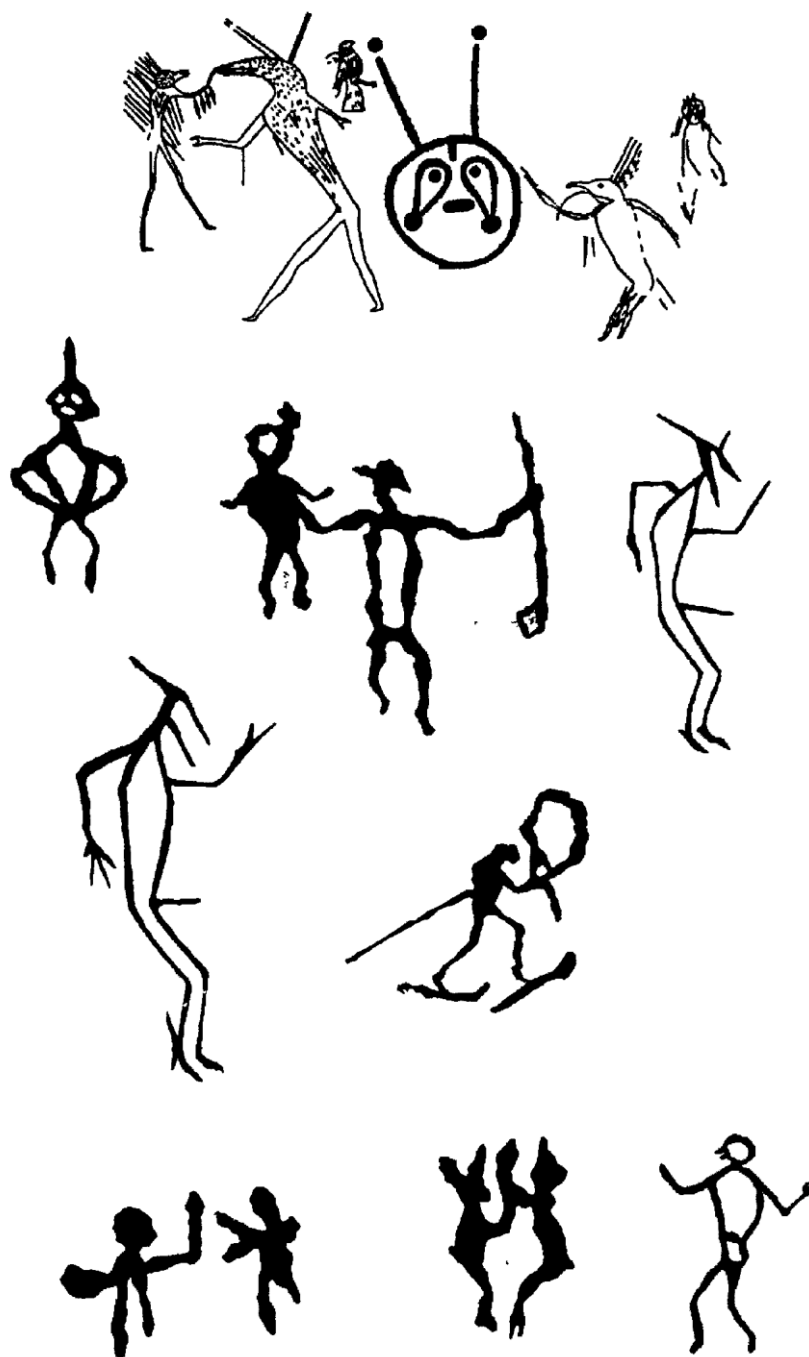


Рис. 3. Ритуальные танцы на писаницах Сибири

Писанины на реке Томи, на Казачинских порогах Енисея и другие, очевидно, представляли собой «святые центры» не одного рода, а ряда близких, освоивших прилегающие регионы и имеющих если не общие, то хотя бы схожие в своей основе мифологические картины мира.

Лось — сохатый — крупнейший из семейства оленей: длина тела взрослого самца достигает трех метров, а высота — более двух метров (рис. 5). Широкие, в виде лопаток с отростками по краям, рога самца обладают огромной силой, их боятся все лесные хищники. Для лося в лесу, по существу, нет

препятствий. Он своими рогами вырывает молодые деревья, бесстрашен в защите от крупного хищника. Поэтому таежные охотники Сибири называли и называют этого лесного гиганта почтительно — «великий зверь». Но не только этим обусловлено было сложившееся веками божественное отношение к лосю. Забитый лось давал более полутонны мяса, его шкура и шерсть одевали человека, в древности его кости служили основным материалом для изготовления предметов быта, охотничьего снаряжения и оружия. Вот почему в древнейшей мифологии Сибири лось занимает центральное место.

Юкагиры почитали даже след лося. Через лосиные тропы нельзя было переходить во время перекочевков, шли только вдоль следа.



Рис. 4. Томская писаница. Тотемический образ оленя

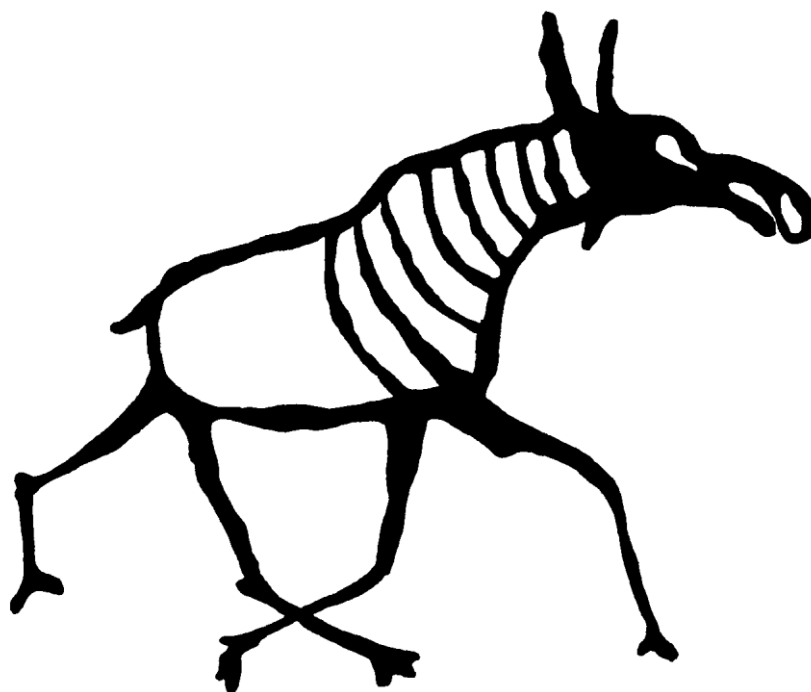


Рис. 5. Томская писаница. Образ «великого зверя»

Охотники тщательно следили, чтобы даже крошки мяса от сердца или печени лося не попали собакам. Череп лося особенно оберегали и хранили на помосте. Во время охоты, когда окружали нескольких лосей, одного обяза-

тельно отпускали. Даже во время голода избегали убивать самку с теленком. Познакомимся с одной из юкагирских легенд, дающей представление о духе лося.

Сохатый один ходит, но он не один, у него есть хозяин. Пошли раз два мальчика на охоту, не сказав об этом взрослым. Увидели теленка — сохатого. Догнали и с живого сняли шкуру для смеха, и из озорства пустили его по лесу. шкуру унесли. пришли домой. Где нашли шкуру, не сказали. Отец одного мальчика пошел посмотреть, что они сделали, но ничего не увидел. Сын ему сказал только о том, что они с товарищем охотились. А его друг дома молчал. Однажды ночью приходит к родителю одного из мальчиков длинный и черный человек без бровей на правой стороне лица и спрашивает: «Зачем обидели моего сына, голого пустили по лесу?» С тем и удалился этот странный ночной при-шелец, вдруг после его ухода чум-тор-дох стал сужаться и совсем стал маленьким. Оба мальчика почувствовали желание скорее пойти в тайгу. Как ни старались их удержать, не удержали. Видят, в лесу стоит голый теленок. Они к нему, а он от них уходит. Увел их. Так они и умерли.

На другой год отец одного из мальчиков пошел охотиться. Стреляет в сохатых, а попасть не может. Совсем близко подходит и тоже не попадает в лося. Погнался за сохатым, так и пропал. Это хозяин лося был — Лебиеэн-погиль.

Особую значимость в Томских писаницах имели сцены спаривания лосей как символ возрастания жизни, в которых выражалось стремление человека содействовать их естественному размножению. Эта и ряд других сюжетных сцен в общей мифологической картине рассматриваемого памятника сообразуются со многими ритуалами и обрядами народов средневековой Сибири, выразивших тем самым исключительную роль животных в повседневной жизни.

Обряд гиркумки у эвенков, существовавший до недавнего времени, достаточно полно воспроизводит сюжеты спаривания Томских писаниц. Этот обряд эвенки обычно устраивали перед периодом спаривания лосей. Проводилось это камлание самим шаманом. Сначала он «облетал» всю тайгу и выслеживал, где водятся звери, с тем, чтобы заманить их в родовые охотничьи угодья. Затем, приняв обличье самки-лосихи, шаман уводил быков за собой в родовые угодья. В заключение обряда у шаманского чума расставляли чучела зверей в позах, характерных для спаривания. Около этих чучел совершался ритуальный эротический танец гирку, символизирующий оплодотворение животных. В сценах спаривания на Томских писаницах роль самца играл не столько лось, сколько сам человек или какое-либо покровительствующее

антропоморфное существо. Сцены спаривания были не единственными формами передачи мифологического смысла размножения. Чаще изображались органы деторождения, и этого было достаточно.

Следующей темой, и одной из самых ранних в мировой мифологии, является тема воплощения земли. Она формируется по закону подобия. От внимания древнего человека не ускользали особенности ландшафтов и связанные с ними особенности существования многообразной фауны. Человек в ту мифологическую пору прекрасно знал любимые места существования животных, земноводных и других существ, населявших различные «этажи» земного мира. Кажущаяся с современной точки зрения ничтожность влияния на мир каких-то видов или групп животных, птиц или пресмыкающихся в мифологическом прошлом могла мыслиться в качестве основы мироздания.

Земля являлась для древнего человека праматерью всего живого, с которым ему приходилось соприкасаться. Первостепенное значение имело ПЛОДОРОДИЕ. Земное плодородие было немыслимым без животворящей влаги. Таким образом, уже в глубокой древности понимается диалектика плодородия — как связь земли и воды. В мифологическом сознании формируются целые системы отношений (культов) к природе, сообразные ее отличительным особенностям или признакам. Так, различные хтонические (хтонос — земля) создания вступают в самую тесную связь с землей и водой. Тем самым их место и роль в архаическом представлении о мироздании находит отражение в мифологической картине мира. В архаическом сознании с доминирующим ассоциативным мышлением был выражен стереотип, связанный с установкой на единство людей и природы, на возможность перехода человека из одного облика в другой в окружавшем его многообразном мире природы. Человек в ту пору осознавал себя в нем равным другим. Познавая мир и участвуя в нем, он создавал богов, которых уподоблял себе. Тогда в его представлениях о мире звери были равны богам, боги — людям, а люди — зверям [3].

Мифологический образ мироздания и связанная с ним философия плодородия достаточно наглядно представлены в многочисленных археологических и сравнимых этнографических материалах с эпохи палеолита и до средневековья. Особенную сюжетную целостность эта картина приобретает в изображениях на войлочных коврах широко известных пазырыкских курганов Алтая, о чем подробнее будет рассказано ниже. Наиболее ранними символами земли служили образы лягушки, черепахи и змеи. Именно с них берет начало поиск связей древним человеком между водой и землей. Одно из древних китайских преданий рассказывает о змее с шестью ногами и четырьмя крыльями, которую называли Фэйи. Как только ее видели в небе, на

земле тотчас начиналась страшная засуха. Эти земноводные являли собой универсальный архетип во многих регионах планеты. Фантазия древнего человека наделяла их в целом одинаковыми качествами, придавая им космический характер, а определенные мифологические сюжеты обычно связывали эти существа с началом миротворения. У эвенков творцом земли изображается лягушка. Согласно мифу, именно она вынесла в лапах землю из-под воды, но злое божество выстрелом из лука убило ее. Лягушка перевернулась кверху брюхом и с тех пор лапами поддерживает землю, окруженную со всех сторон водой. Часто в качестве символа земли изображение лягушки применялось как подвеска к костюмам эвенкийских шаманов. У эвенков имелось также представление о четырехугольной земле, поддерживаемой четырьмя лягушками, черепахами или особыми подпорками. Лягушка и черепаха, как опора земли, известны в мифах народов Европы и Китая.

В истории о сотворении земли и человека на ней показательна удивительно красивая китайская легенда, связанная с известным женским божеством Нюй-ва. Наделена она была исключительной божественной силой и в один день могла совершить семьдесят перевоплощений. В те времена, когда земля отделилась от неба и на ней были уже горы, реки, трава и деревья, и даже птицы и звери, насекомые и рыбы. людей еще не было. и поэтому мир был пустынен и безмолвен. По этой безмолвной земле бродил великий дук — Нюй-ва. В сердце своем она ощущала необычайное одиночество и понимала, что для того, чтобы оживить землю, необходимо сотворить еще что-то.

Она присела на корточки на берегу пруда, взяла горсть желтой глины, смочила ее водой и, глядя на свое отражение, вылепила нечто похожее на маленькую девочку (очевидно, по своему подобию). Как только она поставила ее на землю, эта маленькая фигурка ожила. закричала «уа-уа» и радостно запрыгала. Ее имя было Жень — человек. И так, согласно легенде, она долго лепила этих человечков, довольная своим творением, избавившим ее от одиночества. А когда устала их лепить вручную, сорвала с обрыва лиану и, опуская ее в глину, стряхивала на землю. В местах, куда попадали кусочки глины, появлялись кричащие «уа-уа» и радостно прыгающие человечки. Далее миф повествует о том, как Нюй-ва решила проблему продолжения рода уже самим человечеством, соединив мужчин и женщин и возложив на них обязанности по воспитанию детей. После всех этих праведных творений Нюй-ва пребывала в течение длительного времени в полной безмятежности. Однако в одно прекрасное время спокойная и счастливая жизнь на земле, устроенная богиней, была нарушена, причиной чему послужила неожиданная ссора бога воды Гун-гуна и бога огня Чжу-жуна неизвестно из-за чего

(последний являлся сыном Гун-гуна). Они, разодравшись, изрядно потрепали существовавшее мироздание. В результате миру стало угрожать великое бедствие в виде потопов и пожаров.

Нюй-ва, видя, как страдают созданные ею люди, очень опечалилась. Не зная, как наказать злого зачинщика, которому не суждено было умереть, она принялась за тяжелый труд, чтобы починить небо и привести в порядок землю. Работа предстояла большая и трудная, но ради счастья сотворенных ею людей Нюй-ва смело взялась за дело. Из множества камней пяти различных цветов приготовила жидкую массу на огне и заделала ей все прорехи в небе. Вот почему небо стало различных оттенков. Для того, чтобы уберечь землю и людей от обвала неба, она убила огромную черепаху, отрубила у нее четыре лапы и установила их вертикально с четырех сторон земли с тем, чтобы они надежно подпирали небо. Затем она поймала на Центральной равнине черного дракона, долгое время творившего зло, и убила его. Далее Нюй-ва изгнала злых и хищных зверей и птиц, чтобы они не пугали людей. Потом сожгла тростник, сгребла пепел и преградила им дорогу потоку. Таким образом, Великая Нюй-ва избавила от бедствий своих детей и спасла их от гибели. В своем продолжении легенда повествует о сотворении на земле «золотого века» этой чудесной богиней.

О дальнейшей истории, в которой фигурирует человек, китайская мифология в обобщенной форме рассказывает следующее. После сотворения мира между духами неба и людьми земли царило полное согласие — это было время, напоминавшее «золотой век» греческой античности. Затем великие духи Чжун и Ли по настоянию властителя богов Чжуань-сюя перекрыли дороги, связывающие небо и землю. Постепенно между людьми появляются различия: меньшая часть людей устремилась вверх, а большая часть, угнетаемая первыми, опускалась все ниже и ниже. Занявшие высокое положение стали как бы божествами на земле, постепенно порождая неравенство и несправедливость на ней. Здесь мы видим что-то похожее на наступление «железного века», по Гесиоду и Овидию. Горные леса и водные просторы населялись многочисленными и всемогущими духами, привнося в повседневную жизнь людей горести и страх, переплетая воедино в земном мире светлые и темные стороны.

У одного из небесных императоров Хуан-ди так же, как и у других, было множество детей и внуков. Одни стали богами, а другие сошли в мир людей и дали начало новым народам или стали властителями морей, рек, лесов и другого, что было на земле. Однажды великий Хуан-ди, как рассказывает легенда, решил встретиться с богами и духами Поднебесной на Великой западной горе Ситайшань. Он восседал на драгоценной колеснице,

запряженной слонами; шестерка четырехпалых драконов со змеиными телами летела следом. Птица Бифан, похожая на аиста с человеческим лицом и белым клювом, с красными пятнами на синем оперении, с одной ногой, умевшая кричать только «бифан-бифан», правила колесницей. всюду, где она появлялась, вспыхивал таинственный огонь. Чи-ю со стаей волков и тигров прокладывал Хуан-ди путь. Позади них повелитель дождей и хозяин ветров сметали с дороги пыль. Хозяина ветров звали Фейлянь. у него была птичья голова с парой рогов, тело оленя со змеиным хвостом и пятнами, как у барса.

Древнекитайская философия, в частности мудрецы даосской школы, так объясняли появление в человеке «человечности»:

Когда Великий путь утрачен — появляются «человечность» и «долг». Вместе с остротой ума рождается и великое коварство. Когда шесть родичей не ладят — появляются «сыновняя почтительность» и «родительская любовь». Когда в государстве смута — возникают «верноподданные» [4].

Необходимо отметить, что Сибирь, находясь между этими двумя полюсами древней цивилизации, формировала сообразную своему культурному развитию мифологическую картину мира, не лишённую, с одной стороны, общих (универсальных) архетипов и сюжетов, с другой — взаимообусловленную связями с многочисленными культурами Востока и Центральной Азии. Археологические, этнографические и другие исторические источники представляют достаточно полную картину культурогенеза Сибири и особенно ее южных, лесостепных, регионов. Последние являли собой некий «этнический коридор», который задействован был миграциями человека и их культур с эпохи верхнего палеолита и до периода русского освоения Сибири. Примером одной из таких первых миграций может служить картина заселения человеком американского континента, о котором будет рассказано ниже. Тем самым представляется возможной реконструкция и восстановление мифологической картины не только с периода возникновения сибирской письменности или этнографической «досягаемости», но и более древних пластов сибирской культуры. Здесь, очевидно, исследователю недостаточно искать лишь «свидетельские» показания о Древней Сибири в ино-описательных текстах. Необходимо полнее привлекать всю совокупность дописьменных исторических источников по культуре Сибири не только в их региональной мифологической расшифровке, но и в соотношении с мифами соседствующих культур Евразии и мира в целом.

В связи с упомянутой горой Ситайшань, на которой произошла мифическая встреча Хуан-ди с духами, необходимо отметить, что культ какой-либо горы, господствовавшей над территорией бытования рода или этнической

общности, широко был распространен у народов Сибири с глубокой древнекаменной эпохи и дошел до наших дней. В этом культе можно видеть философскую мысль древнего человека о сближении двух извечных начал — Неба и Земли — на определенной реально освоенной территории, определенной общностью людей, осознавших себя культурно и социально (родом, племенем). В более позднее время с горами и особенно с пещерами, часто в них располагавшимися, связывались определенные исторические события или имена героев этих событий. Например, в Южной Сибири множество гор связано с именем Соловьева, то ли бандита, то ли борца за справедливость времен Гражданской войны в Сибири, ибо мифы о нем часто очень противоречивы: они то красных, то белых оттенков.

Вообще почитание гор в истории мировой культуры, как справедливо отмечает А. Голан [5], было явлением глобальным. Общеизвестны культы Олимпа в Греции, Арарата в Армении, Фудзиямы в Японии, Гималаев в Индии и т. д.

В дальнейшем сакральный семантический центр «своей земли», символом-маркером которой являлась господствовавшая над территорией гора, стал дополняться, а ближе к гуннскому времени заменяться символом дерева. В южно-сибирской мифологии тюркского времени это обычно береза. Ниже мы подробнее рассмотрим особенности символики дерева, воплощавшей в мифологии Сибири идею вертикальной связи трех миров: небесного, поднебесного и земного.

В древнекитайской мифологии широко распространен был сюжет о связи Неба и Земли. Один из мифических героев Фу-си, будучи сыном бога и женщины из райской земной страны, от рождения был божеством. Одним из доказательств этого являлось то, что он мог по небесной лестнице свободно подниматься на небо и спускаться на землю. Что же представляла из себя эта лестница?

В мифах говорится о лестницах в виде гор и лестницах-деревьях. Появились они сами собой, но пользоваться ими для человека было нелегким делом. Надо было знать, где эти горы находятся. Часто они были труднодоступными еще на подходе. Так, например, по древнекитайским преданиям, подножия гор были окружены стремительными потоками рек и огненными горами. Подниматься по лестнице-дереву могли только боги, бессмертные и шаманы. Небесная лестница, по которой поднимался Фу-си, была расположена в центре неба и земли, и боги разных мест поднимались и опускались по этому тонкому, уходящему прямо в облака стволу. Фу-си, очевидно, был первым, поднявшимся по этому дереву. И только по истечении длительного времени китайская легенда общение человека с небом представляет в более

«комфортной» форме, когда герой-волшебник, теперь уже «взнуздав» и «оседлав» тучу или облако, носится по небу.

Что касается роли пещер в мифологической картине мира, то эти сюжеты заслуживают особого внимания. Известно, что наиболее древние памятники, которые не просто сохранили определенный набор артефактов или другие сведения (следы очагов, остеологический материал), а донесли в себе и определенные элементы мировоззренческой картины, располагались в пещерах. На первых порах антропогенеза ранние неандертальцы и кроманьонцы, отвоевав у природы пещеры для более комфортного проживания, видимо, не очень задумывались над культовым значением последних. В постоянной борьбе с хищными животными, первозаселенцами и хозяевами большинства пещер за «место под крышей» рождалась магия, формировалось сознание в форме мифа, порождая культы и обряды. Известно, что в мустьерское время основным хозяином пещер и гротов был медведь, предпочитавший их берлогам, его так и называют — пещерным. Отсюда, очевидно, и берет свое начало культ медведя, уходящий в неандертальское время. Неандертальцу, с трудом отвоевавшему себе постоянное и удобное жилище у такого грозного соперника, в первое время было не до его обожествления. Стояла обыденная житейская задача, как сделать отвоеванное жилище навсегда своим и жить в нем без лишних волнений. Отсюда и принесение в жилище-пещере неандертальца искупительных жертв медведю.

Здесь, очевидно, осуществляется единство двух процессов: с одной стороны, перенесение человеческого на животный мир — субъективация; с другой стороны — процесс сакрализации, когда частям тела животного начинают придавать тотемический характер, свидетельством чему является отмечаемое исследователями присутствие лап и головы медведя в неандертальских пещерах. И только в последующем, примерно к рубежу мустьерского времени и мезолита, с возникновением зачатков религии, с расширением и детализацией мифической картины мира начинает формироваться в древней мифологии божественный образ медведя, воплощавший собой бога земли.

У народов Сибири существовало множество мифов, связанных с культом медведя. Этот древнейший архетип, трансформируясь во времени и культурах, в различных обрядах и ритуалах, дошел до наших дней практически на территории всей Сибири и Дальнего Востока, включая Сахалин и Курилы. Трудно согласиться с утверждением одного из этнографов (правда, высказанным в 1970-х годах) о том, что медвежьи праздники, устраиваемые нивхами, носили чисто утилитарный характер (поесть медвежьего мяса). В честь чего бы ни устраивались праздники или какие-либо другие обряды, если в них присутствовал «дух медведя», то это было выражением чело-

веческой памяти о древнейшем мифологическом персонаже. Уже сам факт изначальной борьбы человека за крышу над головой (пещерой) с ее законным хозяином— медведем надолго сохранил в человеке память о нем не только как о достойном сопернике, но и как о всемогущем человекоподобном хозяине тайги. Медведь — бог земли, это не случайность во множестве мифологических персонификаций древнего человека. Из всего животного мира на роль одного из главных персонажей мифологической картины мира человек выбирает именно этот образ. Почему? Во-первых, медведь — это образ, в мифологическом сознании древнего человека ассоциирующийся с его божественной возможностью существования в суровых природных условиях. Медведь как бы сам себе создал эту природу, а потому он ее хозяин. Человек знает и помнит это с древнекаменной эпохи и, сохраняя в своей памяти мифический образ медведя, отдавал и отдает ему должное не только в регулярных обрядах, но и в многочисленных мифических преданиях и легендах. Во-вторых, медведь, стоящий на задних лапах, напоминал фигуру человека. Поэтому в мифах и сказках многих народов он отождествляется с человеком. В сибирских легендах медведя называют «горный человек», «господин», «старик», «мудрый», а не его собственным названием — медведь.

У народов Сибири широко распространен культовый праздник, называемый «медвежьим». Необходимо отметить, что этот обряд на обширном пространстве, от Охотского побережья (в частности у нивхов) до североевропейских регионов, представляет собой словно единое «отрежиссированное» в деталях ритуальное празднество. Суть медвежьего праздника заключается в ритуальном умерщвлении медведя с последующим его торжественным поеданием, которое совершается только мужчинами. Охотники после ритуального приготовления к охоте на медведя, во время которого все разговоры носили иносказательный характер, приступали к обряду. И если это был специально выращенный для ритуала медведь, то в лесной стороне от места его привязи разводился ритуальный костер. Убив медведя, охотники клали его головой к деревне. При этом обращались к нему только как к предку.

Старейший из охотников садился на спину убитого медведя и издавал звуки, подражающие медвежьему рычанию. Приступая к освежеванию туши, медведя переворачивали брюхом вверх, после чего старейший делал продольный разрез, оставляя четыре нетронутых маленьких участка на коже. Они изображали «пуговицы», которые при дальнейшем освеживании разрывали руками, то есть как бы расстегивали «пуговицы», что подразумевало раздевание медведя. Тушу медведя доставляли в селение головой вперед. Медвежье мясо складывали в ритуальный амбар. У нивхов он назывался «лезу». На праздник обычно съезжалось много народа. Во время торжест-

венной трапезы старики наблюдали, чтобы все кости оставались целыми и не разбрасывались. Голове и лапам приписывались магические свойства, и они помещались в специальное место.

В сказках юкагиров медведи никогда не трогают человека, они, напротив, являются советниками, учителями и спасителями людей.

По одной из легенд, жена известного героя Эдиль-вея убежала из чукотского плена. От голода и усталости она потеряла сознание. К ней подошел медведь, накормил, посадил на спину и принес в родные места. В пути медведь спросил: «Ты меня не знаешь?» Женщина ответила: «Нет, откуда мне знать?» «Предки у нас одни»,— сказал медведь.

По свидетельству других фольклорных произведений, женщины имели медведя-сожителя. В сказке о том, как появился Птичий род, женщина от медведя родила мальчика. В другой сказке женщина, заблудившись в лесу, после долгих скитаний нашла берлогу, где стала жить с медведем и также родила шерстистого ребенка.

Мальчик-сирота по имени Нираха хотел убить медведя. А медведь спросил:

— Ты знаешь меня?

— Нет,— ответил мальчик.

— Откуда ты можешь знать? Мы же от одного предка... Не будем бояться друг друга.

Далее медведь, помогая советами и постоянно тренируя юношу, сделал из него сильного, быстрого и ловкого охотника.

Можно отметить, что образ медведя в древнейшем мифологическом сознании сформировал у человека и определенное отношение к пещерам, окончательно отвоєванным у медведя в эпоху позднего палеолита. А коль уж пещера, которую освоил человек как первую свою обитель,— это бывшее жилище медведя, возведенного им в ранг бога земли, то и быть пещере (в сознании потомков неандертальцев) священным местом. В действительности так оно и было у многих народов Сибири до времен, не столь отдаленных от нас.

Большинство памятников, содержащих в себе мировоззренческую составляющую древнекаменной эпохи, находится в пещерах. Достаточно вспомнить палеолитические росписи в Каповой пещере на Урале, во Франции, Испании и других регионах планеты, неандертальское погребение в пещере Тешик-Таш в Узбекистане. В Сибири нет столь характерных пещер, расписанных в палеолитическое время, однако такие, как Страшная в среднем течении р. Ини, Усть-Канская на р. Ануй, Двуглазка у г. Абакан, несли в себе не только жилищные функции, но и обрядово-культу-вые, часто пред-

ставляя собой целые святилища эпохи камня в Сибири. Мало известная даже в научной литературе Староайдашин-ская пещера у г. Ачинска представляет собой интерес как служившее на протяжении многих эпох место культа и охотничьих обрядов. Ее еще не самые древние культурные слои, до которых докопались археологи, датируются временем неолита, а верхние горизонты — средневековым временем Сибири. Эта пещера какой-то необъяснимой силой с постоянством притягивала человека к себе на протяжении более семи тысяч лет.

Китайской и древнегреческой мифологии как бы вторят легенды тюркского времени, с которыми тесно связаны средневековая и новая история Сибири. Довольно архаичный сюжет о сотворении мира известен по легендам хакасов.

Например, одна утка посылает вторую за песком на дно реки. получив песок от нее. она толчет его толкушкой девять дней. в результате чего образуется земля. Но посыльная утка отдала, как оказывается, не весь песок, а часть его утаила у себя. и из него образовались высокие горы. В наказание за утайку первая утка не дала ей земли для проживания. Провинившаяся утка все-таки выпросила земли размером со след трости, проткнула землю и ушла в отверстие. тем самым образовав преисподний мир эр-лика. А первая утка сотворила из земли человека, затем из его ребра — женщину (здесь очевидно влияние христианской мифологии), дала им скот и хлеб, образовав тем самым земной мир.

А вот как сотворение мира трактует мифопоэтическая легенда древних тюрков.

Когда вверху возник свод неба голубой.

А бурая земля раскинулась внизу,

Меж ними род людской был утвержден и жил.

Здесь же мы можем видеть и социальную картину, существовавшую у тюрков того времени:

Рожденный Небом, сам подобен Небу, я,

Бильге-каган. теперь над тюрками воссел —

Так слову моему внимайте до конца.

Вы, сыновья мои и младшая родня,

Народы, племена, крепящие свой эль,

Вы, беки и апа, что справа от меня.

Тарканы и чины. что слева от меня.

Известно, что эпоха средневековья многое унаследовала из древней мифологии. Как в западных, так и в восточных регионах Евразии появляется

в это время большое количество разнообразных мифов, легенд и трактатов, развивающих древние картины миропонимания и мироотношения человека.

Мифологическая картина мира одного из сибирских народов — шорцев — смоделирована И.Д. Хлопиной [6] на основе обобщения ряда легенд этого этноса о мироздании. Весь мир, согласно шорско-ким легендам, разделен на три земли:

первая земля — это срединная земля, «орты чер» или «бестынг чер», то есть земля человека;

вторая земля — это земля злых духов, «айна чер», то есть подземный мир;

третья земля — это небесная земля, «Ульген чер», то есть земля небесного божества Ульгения.

Что же из себя представляет каждый «слой» этой картины мироздания? Средний есть плоская земля, в центре которой стоит гора Пустаг, являющаяся «пупом земли» — «чердин киндиги». Под этим миром находится подземный, которым владеет Эрлик (главное потустороннее божество). В нем живут «айна» — злые духи, туда они забирают душу человека — «кут», мучают ее при болезни и съедают при смерти. Эрлик живет тоже там, не выходя в средний людской мир, а только посылая своих айна. К нему ходит кам (шаман) при камлании о выздоровлении больных. В третьем, небесном мире-земле, в котором властвует Ульгень, существует девять небес. На первом нижнем небе помещается желтая «сарыдже» — молния, которая является плетью для бело-сивого коня Ульгения. Гром — это удары плетью. Это самое нижнее небо называется «кошкан», и у него есть свой хозяин — Самчи, живущий с семьей в середине, в таком же, как и у людей, доме. На втором небе, которое называется «кок кур» — синий пояс, располагается синяя часть радуги. Третье небо — «кызыл кур», то есть красный пояс. Четвертое — «кыр кур», серый пояс. Пятое — «коктамош кур», голубой пояс. Шестое небо зовут уже не поясом, а небом «кызыл тенгри» — красное небо. Живут там красные женщины, но о них ничего не известно. На седьмом небе находятся луна и звезды, на восьмом — солнце, а на девятом живет сам Ульгень со своей женой Чаашин. Он посылает иногда круги вокруг луны и солнца. На девятом небе всегда тепло и светло, трава там никогда не сохнет и цветы не отцветают, в изобилии звери и скот. Когда камлают Ульгению, просят о благополучии и плодородии. Ульгень может все послать со своего верхнего неба.

Сотворение мира, по шорской мифологии, связывается с божествами Ульгень и Эрлик.

Вначале не было ничего и никого, и Ульгению, который был первым творцом мира и рангом выше эр-лика. стало скучно. И он от безделья

создает небо. потом солнце. луну, звезды и под конец — гладкую, ровную землю и реки на ней. эрлик решил тоже принять участие в мироздании и поставил на этой земле горы. Ульгень взобрался на самую высокую и красивую (Пустаг). но и здесь его одолевает скука. Тогда он создает птиц. зверей, потом человека, но души ему, как ни старался, создать не мог. А человек без души. как известно, не Человек, и Ульгень отправился искать ее. оставив собаку сторожить свое творение. И тут эрлик заинтересовался человеком, но собака не подпускала его к творению Ульгения. уговорив собаку обещанием одеть в теплую шерсть, чтобы она не замерзла зимой, ибо. по легенде, собака была в этот момент бесшерстной, он подошел к человеку, наплевал на него. обмазал грязью и удалился. Далее, не нашедший душу для человека Ульгень. еще и разгневанный столь непристойным поведением Эрлика. о чем ему немедленно доложила верная собака, все же обращается к нему с просьбой вселить душу в созданного им человека. эрлик через полый стебель дягиля (кобрак) вдвухает в человека душу. но с условием, что эта душа будет принадлежать ему. Ульгень. рассердившись, решил прогнать Эрлика. Перепуганному эрлику с трудом удается упросить Ульгения дать ему хоть пяточок земли из-под его посоха, и когда последний приподнял посох, эрлик юркнул туда и образовал там свой преисподний мир, полный всяких гадов и злых духов.

Далее с Ульгением шорская мифология связывает многотрудное добывание огня для человека.

Вернемся к античной мифологии для того, чтобы в сравнении глубже понять суть и своеобразие азиатской и исторически связанной с ней сибирской мифологии.

Гесиод, обрисовав картину создания мира, далее повествует о пяти веках, в которых последовательно пребывало человечество до его дней. Повествование это обусловлено печальной картиной социальной жизни современной поэту действительности.

ПЯТЬ ВЕКОВ

В то время, как над миром владычествовал кронос, жило золотое поколение людей. Подобно богам, вели эти люди блаженную жизнь. чуждую забот и труда. Не знали они киллой старости; постоянно бодрые и сильные, не знакомые ни с каким горем, тешились они веселыми пирами, жили долго, и тиха, как сон. была смерть их. при жизни же не было у них недостатка ни в каком добре: кормилица-земля, невозделанная, в изобилии приносила плоды свои; многочисленные стада паслись на полях; спокойно, мирно и счастливо свершали люди свои повседневные дела. Благосклонны были к ним блаженные боги и имели с ними дружеское общение. Когда же исчезли с

земли эти люди. они стали добрыми гениями, духами-хранителями людей. Незримые, обходят они землю, охраняют на ней право, карают за зло и подают людям богатство и счастье. Таково их царственное служение, возложенное на них волею великого Зевса.

Затем небожители создали другое, серебряное поколение. далеко не равное золотому по телесной силе и не сходное с ним нравом. По сто лет проводили эти люди в младенчестве; сто лет дитя неразумное оставалось дома на глазах у заботливой матери. достигнув, наконец, зрелого возраста, они жили недолго и вместо того, чтобы мирно и разумно наслаждаться благами жизни, и эти немногие годы омрачали своим безрассудством: легко вступали между собой в распри, буйные и дерзкие, оскорбляли друг друга. нерадивые, не приносили богам подобающих жертв. За непочтение к богам кронион Зевс в гневе своем истребил этих людей и сокрыл их под землю. где ведут они блаженную жизнь; не бессмертны они и не так мощны, как даймоны золотого века. но не лишены также они и чести.

Зевс создал третье поколение, медное, серебряному неравное; из ясеня, что идет на древки смертоносных копий, создал он это племя, жестокосердное, крепкое. могучее. Кровавое дело войны, своеволие и насилие были этим людям потехою и отрадою. Жестко, как алмаз, и неукротимо было их сердце; роста они были исполинского, силы непомерной; страшна была тяжелая рука их. Из меди они строили дома и из нее же выделывали орудия войны и труда; черного железа еще не было. Дикие, вольнолюбивые, они истребили друг друга и без имени низошли в Аид — как ни были они могучи, а не осилили смерти черной.

Когда земля поглотила и это поколение. Зевс вызвал к жизни четвертое — божественный род героев. Они были благороднее, правдивее людей медного века и, в отличие от старинных людей, назывались полубогами. Губительная война и кровавые битвы истребили их. Одни погибли в Кадмейской земле, на войне с семивратными Фивами, ратуя за стада Эдиповы; другие пали под Троей. в битвах из-за похищенной Елены. По смерти же отец Зевс поселил их далеко от жилищ и бессмертных — на самом краю земли, у потоков седого Океана. Там. на блаженных островах, где властвует кронос и где земля трижды в год приносит сладкие плоды свои. ведут они беззаботную, счастливую жизнь.

Пятый род. появившийся после героев, продолжающий жить и донине, железный. Днем и ночью, без отдыха изнуряют себя эти люди трудами, томятся печалью, и боги посылают им все новые и новые заботы. Суетны, нечисты помыслы и дела их. Отец не любит сына. сын — отца; хозяин не верен гостю. товарищ — товарищу; между братьями нет той любви, которая

была во времена былые. Нет уважения к сединам родителей; жестокими словами и дурным обращением оскорбляют их дети и остаются неблагодарными за их попечения. Самоуправство всюду; один разрушает у другого город; везде царят неправда, клятвопреступление, надменность, зависть, злоба, и человек дурной и вероломный в большей силе, чем справедливый. Богини святого стыда и справедливости отлетели от земли на небо, и ничего не осталось людям, кроме безысходного горя [7].

Есть над чем задуматься нам — радетелям цивилизации и ее носителям.

Согласно мифу африканской народности нгала, человеческие существа некогда жили на небе, но позднее перебрались на землю, где, однако, сохранили былое бессмертие. Но однажды бог обратился к ним с вопросом: «Хотите ли вы жить всегда или же какое-то время, а потом умирать?» И люди на земле ответили: «Мы хотим умирать, потому что в этом мире много зла». И с тех пор умирают. По другой легенде, небесное божество Нзимби по радуге спустилось на землю, где сотворило животных, растительность и все остальное. Им были также созданы мужчина и женщина; божество соединило их и обещало бессмертие при одном условии: они не будут спать, пока луна сияет на небе. Но случилось так, что, когда луна была закрыта облаками, мужчина не увидел ее сияния и задремал. Он умер во сне, и с тех пор люди умирают.

В Риме рубежа нашей эры, в эпоху принципата Августа, другой поэт, Овидий, в своих «Метаморфозах» рисует примерно ту же картину развития человеческой культуры, что и Гесиод. Только у него не пять, как у Гесиода, а четыре человеческих века. Начинается эта история золотым веком, в котором вечная весна. Затем, минув, как во сне, серебряный и медный века, наконец, вступает человек в железное безбожное время, в коем и пребывает римский поэт.

Ностальгия по дожелезным, догосударственно-демократическим мифическим золотым, серебряным, медным векам и по божественному роду героев, с одной стороны, и нравов учения современникам — с другой, являются собой основное содержание греко-римской мифологической лирики первого тысячелетия до нашей эры.

«Из твердого железа было последнее поколение,— пишет Овидий,— Всевозможные ужасные дела стали совершаться в это железное время. Исчезли и стыд, и правда, и верность, а место их заступили хитрость и обман, коварство, насилие и наглое корыстолюбие. Корабельщик распустил паруса навстречу неизвестным ветрам, и горная сосна, долго стоявшая на

высоких горах нетронутою, дерзнула переплыть чуждые ей воды. И земля, прежде общая, как воздух и солнечный свет. теперь тщательно размерена и разделена длинными межами. Не только с тучной почвы стали люди собирать жатву и добывать пищу. но проникли и внутрь земли и начали вынимать из недр ее глубоко сокрытые в них металлы, корень всему злу. Извлечены уже из земли пагубное железо и золото, еще более губительное. Поднялась Война. ратующая и золотом, и железом; кровавой рукой она потрясает оружием. Все живет теперь грабежом; не в безопасности находится гость у хозяина, шурина у зятя. редка стала любовь и между братьями. Муж замышляет убийство жены, мачехи готовят пасынкам из бледноцветных трав ядовитый напиток. и сын нетерпеливо добивается прежде времени узнать о часе кончины отца. Исчезли всякая любовь и верность, и дева Астрея. друг справедливости и права, последняя из бессмертных, оставляет оскверненную кровью землю.

Мифология однако полна сюжетов о восстании против воли богов, о поиске людьми самостоятельной судьбы. Сизиф сумел заключить Танатоса (смерть) в крепкие оковы, и только мощный Арес смог отвести его в царство теней. Прометей принес людям огонь, а Геракл совершил свои знаменитые подвиги. Такие же повествования о героях есть и в других мифологиях, в частности, в падеоазийской и педенезийской. В падеоазийской мифологии Ворон пробил земную твердь, добыв для людей свет, а у хозяев моря добыл пресную воду. В североамериканских мифических сюжетах тоже участвует Ворон, похищающий небесные светила и дающий людям свет. Среди мифических героев особое место занимают герои — творцы культуры. Они вооружают людей предметами труда и быта (гончарные и кузнечные инструменты). Многие герои, сражаясь с чудовищами и демоническими силами природы, выступают поборниками порядка, защищают несправедливо обиженных, укрощают хаотические стихии.

Вся история греческой мифологии — это история борьбы между древними хтоническими богами, титанами, гигантами, чудовищами вроде Тифона с богами олимпийскими и новым владыкой Зевсом, утверждающим принцип порядка, закона, соразмерности и разумной воли. Но здесь же и мифы о посягательстве человеческого рода на господство Зевса. Так, в диалоге «Пир» Платон изобразил происхождение людей и их чувственного мира при помощи мифа об андрогинах, которые несли в себе мужское и женское начало. Они были рассечены Зевсом на две половины, обреченные искать друг друга по свету в вечной попытке соединиться. Это стремление к соединению и есть любовь. Рассекая андрогинов надвое, Зевс преследовал и другую цель — не

позволить бороться против себя.

В мифическом сознании еще нет рефлексии добра и зла. Миф не терпит противоречий. В нем все может обращаться во все. В мифе еще нет этической назидательности. Однако в них ярко явлены образы добра и зла в действиях героев. Толкования мифов в более позднее время часто приобретают форму нравственного поучения. Примером может служить работа Ф. Бэкона «О мудрости древних». Он пишет о том, что в мифе есть скрытый и тайный смысл. Предлагая свое толкование мифов, Бэкон выражает в них нравственную идею. Так, миф о Тифоне, которого родила Юнона и в котором он пошел войной на Юпитера и победил его. Но Меркурий помог Юпитеру все-таки уничтожить Тифона. Бэкон считает, что этот миф — об изменчивой судьбе государей и о том, что привычка властвовать портит их. Они становятся тиранами, и народ поднимает против них восстания.

Таким образом, Гесиод и Овидий чрезвычайно озабочены потерей человечеством золотых дней своего существования в божественном раю, где существовало одно добро. В библейской истории бог также сотворил свой добрый рай, в который поселил человека до его грехопадения. А когда оно совершилось, изгнал супружескую пару из Эдема, поставив во врата херувим-охранника, с тем чтобы он не пускал «опустившегося» человека обратно в рай. В чем же основная причина нарушения божественного порядка и всеобщей гармонии? Уже в тех далеких мифах, которые легли в основу как библейской истории, так и античных легенд, виделась идея первопричины зла в самом человеке. В рассмотренных исторических текстах современник античности убежден в безысходности наступившего несправедливого и греховного мира, убежден в том, что врата рая раз и навсегда закрылись перед человечеством.

Было бы ошибочно считать, что мифологическая картина мира, в которой человечество пребывало большую часть своей истории, есть плод неспособности древнего человека правильно объяснять мир. Миропонимание каждой исторической эпохи и соответствующее этому мироотношение формировалось не произвольно, а в соответствии со сложными природными, биологическими и социальными закономерностями, которые в своем космическом (порядковом) единстве вели человеческую культуру в ее истории. И не случайно, что в классической мифологии (Греция и Рим) и в мифологии раннего средневековья всей Евразии и Сибири вполне определенно просматривается ряд универсальных космологических идей, которые в той или иной мере были присущи большинству культур этого огромного региона планеты. Переосмысление человеком таких базовых ценностей, как истина, добро и красота, становится актуальным для человека уже тогда, когда боль-

шинство досредневековых культурных образований переходит к предгосударственным (военная демократия) и ран-негосударственным формам организации своего жизнеустройства. В этом отношении интересна и очень показательна легенда о восхождении гуннского шаньюя Модэ к власти и возникновении державы Хунну.

СВИСТЯЩИЕ СТРЕЛЫ

Шаньюй Тумань имел двух сыновей от разных жен. Для того, чтобы обеспечить престол любимому младшему сыну, он решил пожертвовать старшим Модэ и отдал его в заложники юэчжам, после чего, напав на них, Тумань надеялся, что юэчжи убьют его старшего сына. Но Модэ оказался юношей решительным. ему удалось похитить у юэчжей коня и вернуться к отцу, о предательстве которого он, конечно же, знал. Тумань, искренне восхищенный удалью Модэ, не только не убил его, но дал ему в управление Тюмень, то есть 10 тысяч семейств. Модэ немедленно начал обучать военному делу свою конницу и научил ее пользоваться стрелой, издававшей в полете свист. Он приказал всем пускать стрелы лишь вслед за его свистящей стрелой; неисполнение этого приказа каралось смертной казнью. Чтобы проверить исполнительность своих воинов, Модэ пустил свистящую стрелу в своего аргамака, а не выстрелившим в великолепного коня приказал отрубить головы. Через некоторое время Модэ выстрелил в свою красавицу-жену. Некоторые из приближенных в ужасе опустили луки, не находя в себе сил стрелять в беззащитную молодую женщину. Им немедленно были отрублены головы. После этого Модэ на охоте направил свистящую стрелу в аргамака своего отца, и не было ни одного уклонившегося. Увидев и убедившись, что воины достаточно подготовлены и верны ему, Модэ, следуя за отцом на охоту, пустил стрелу в него, и шаньюй Тумань в ту же минуту словно превратился в ежа: так покрыли его стрелы дружинников сына. Воспользовавшись замешательством, Модэ покончил с мачехой, братом и старейшинами, не хотевшими повиноваться отцеубийце, и объявил себя шаньюем (209 г. до н.э.).

А вот как гласит легенда об отношении Модэ к земле и территории своей империи.

Дунху (соседствующее на востоке племя), узнав о междоусобице у хунну, решили воспользоваться ею и потребовали замечательного коня — сокровище хуннов (вспомним легенду о Буцефале Александра Македонского) и любимую жену Модэ. Старейшины в негодовании хотели отказать, но Модэ сказал: «К чему, живя в соседстве с людьми, жалеть для них одну лошадь и одну женщину?» — и отдал то и другое. Тогда дунху потребовали полосу

пустыни, неудобную для скотоводства и необитаемую. Старейшины хуннов сочли, что из-за столь неудобной земли незачем затевать спор: «Можно отдавать и не отдавать». Но Модэ заявил: «Земля есть основание государства, как можно отдавать ее?!» — и всем советовавшим отдать отрубил головы. После этого он пошел на дунху и наголову разбил их [8].

Итак, в легендах о Модэ выражены те общеисторические смысловые структуры государственности и власти, которые Модэ воплотил при формировании своего государства. Здесь необходимо отметить прямую связь и различные формы диалога культуры гуннов с китайской культурой в I тыс. до н.э., которые нашли отражение в легендарных «Исторических записках» известного китайского хрониста Сыма Цяня.

Во II—I вв. до н.э. Южная Сибирь являлась северо-западной провинцией государства хуннов. В этом отношении примечательна история дворца Ли Лина, обнаруженного и исследованного археологами в 40—50-х годах XX века. Все известные до этого открытия, хуннские памятники Забайкалья, несли в себе чисто хуннское содержание культуры. И только с продвижением на запад, в сибирские регионы, к рубежу нашей эры в них наблюдается влияние аборигенных культур Сибири того времени. И вдруг в центре юга Сибири, у устья реки Абакан, археологами в начале 40-х годов были обнаружены остатки дворца китайской архитектуры I в. до н.э. Сохранилась легенда в упомянутом источнике Сыма Цяня об истории этого памятника на древней земле Хагяс. Но об этом и других событиях хуннского времени в сибирской истории будет рассказано ниже, в соответствующем разделе книги.



Глава 2

**Культура,
рожденная
временем**



Таким образом, человечество и человек всегда существовали и существуют в рамках культуры. Вглядываясь в историческое прошлое, мы понимаем ту огромную духовную и физическую работу, которую провели наши предки по совершенствованию форм жизни. Именно история в течение многих столетий рассматривалась как сфера, в которой раскрывает свое богатство человеческий дух [9]. Историческое знание на заре своего развития существовало в форме хроник и божественных сказаний о деяниях великих людей. Здесь земное бытие еще во многом сопричастно небесным, космическим сферам. И только с возникновением христианства человечество стало говорить о времени бытия, а история становится наукой о развитии общества.

Русские историки, осмысливая методологию, философию и специфику исторического познания, отмечали неразрывную связь исторического познания и сознания с уровнем развития культуры. В начале XX века В.О. Ключевский опубликовал статью «Русская историография (1861—1893 гг.)». В ней он говорит об актуальности исторического сознания и методологии истории: «В усилении исторической любознательности всегда можно видеть признак пробудившейся потребности общественного сознания ориентироваться в новом положении, совершившемся помимо его или при слабом его участии» [10].

Ключевский показывает, как пренебрежение историей и знанием о прошлом своей страны оборачивается против ее культуры. «Исторический закон — строгий дядька незрелых народов и бывает даже их палачом, когда их глупая детская строптивость переходит в безумную готовность к историческому самозабвению... Любуясь, как реформа преображала русскую старину, не доглядели, как русская старина преображала реформу» [II].

В своих источниковедческих лекциях он показывал специфику источников русской истории (летописи, хронографы, жития, акты, первые правовые документы). Ключевский верил в логику исторического разума, в закономерное развитие исторического процесса. Рассматривая процесс развития исторического познания в России, он замечает, что после Смутного времени «совершился переход русского бытописания от летописи к историографии — акт, может быть, самый трудный из всех, какие приходилось совершать русскому бытописанию. Переход этот обозначился двумя важными успехами исторического мышления:

1. Ходом событий внушен был новый взгляд на государство как на церковно-национальный союз.

2. Найдена была видимая, доступная изучению связь между таинственными силами, правящими миром, и фактическим ходом этого мироправления, вследствие чего исторический процесс введен был в реальное условие человеческой жизни и утратил в новом сознании характер непре-

рывного чудотворения, какой он имел в старом летописном мышлении» [12].

Ключевский хорошо понимал, что предметом исторической науки является прежде всего процесс познания культуры. Описывая исторические школы XIX века, он отмечал: «Задача исторического исследования раздвоилась: для одних предметом его сделались преимущественно генезис и развитие политических форм и социальных отношений, политика и право, для других — рост национальных преданий и обычаев, дух и быт народа. Это раздвоение по существу своему не давало повода к антагонизму обоих направлений в исторической науке: оно, собственно, было не более как простым разделением труда в работе над одним и тем же предметом» [13].

В ряду работ по философии и методологии истории заслуживает внимание «Очерк развития философии истории» Е.В. Тарле, написанный в 1908 году как вводная часть лекционного курса по всеобщей истории. «Обзор исторических теорий есть всегда дело трудное, потому что история до сих пор не достигла той научной высоты, той твердой постановки, которой достигли некоторые другие отрасли человеческого знания», — писал автор [14]. Е.В. Тарле показывает содержательную противоречивость исторического знания, в котором воплощается диалектическое единство необходимости и случайности, индивидуального и общественного, субъективного и объективного, целеполагания и стихийности.

Рассматривая многообразие философских и исторических воззрений на историю в XVIII—XIX веках, Тарле выделяет две наиболее влиятельные школы: субъективную и объективную. «Сторонники субъективной школы утверждали, что человек есть субстанция истории, единственная реальность, с которой только и должно считаться.

Объективная школа решительно это отрицала. Развиваясь, главным образом, под влиянием К. Маркса, она видела выступления народных масс на исторической сцене и именно их действиями объясняла прошлое» [15].

Е.В. Тарле считает, что за время борьбы этих школ возникла новая проблема, которая еще не разрешена и волнует и занимает умы. Эта проблема, возникшая в процессе борьбы двух школ, была как бы завесой, которая скрывает истинный смысл истории. Это проблема реальности исторического познания, тесно связанная с проблемой реальности познания вообще.

Е.В. Тарле предпринимает систематический обзор исторических теорий XVIII—XIX веков. Он проводит его на фоне анализа философской мысли этого времени, выделяя два направления — рационализм и сенсуализм. Он считает, что учение Маркса, пришедшее на смену философии Гегеля и О. Конта, «удовлетворило глубокие требования и запросы современности» [16].

Историками нашего времени еще не в полной мере развита методология

исторического познания, нет определенности в выделяемых признаках самого понятия «история». Не всегда в достаточной степени интегрированы различные направления исторического знания.

В.Н. Боряз, в частности, категорию «история» рассматривает в единстве (паре) с категорией «современность». И тогда становление действительности (современности) есть не что иное, как непрерывная смена ее старых форм качественно новыми. «История в таком случае всегда выступает как свершившееся развитие, как ставшая бытием возможность, как выход действительности за свою прежнюю качественную и количественную меру, как скачок на более высокий уровень организации посредством снятия прежнего содержания порожденными им же качественно новыми формами бытия» [17]. Поскольку в основу рассуждений положено наиболее общее философское понимание развития, т. е. развитие истории в единстве качественно различных видов, а также времени и пространства как основных форм ее существования, то эти атрибутивные характеристики и должны быть введены в определение категории «история» в виде фундаментальных ее признаков. Тогда понятие «история», по В.Н. Борязу, есть абстракция, отражающая в целом непрерывное преемственное (вследствие реализации внутренних возможностей развития) становление материальной действительности как единства качественно различных видов движущейся материи с пространственно-временными формами ее существования [18].

Таким образом, культура обнаруживает себя в истории, а следовательно, вне истории говорить о складывании культуры не представляется возможным. Культура, стало быть, социальное явление, возникшее в результате общественных запросов. Она, являясь продуктом истории, обусловлена потребностью общества в закреплении и передаче совокупного духовного опыта.

В западной культурологии и философии истории при всем многообразии подходов прослеживаются три основные линии: первая представляет историю культуры как процесс органистического развития (линия О. Шпеншера). Вторая линия — процесс антроподоуховного развития культуры: человек и общество в смене стержневых духовных ориентации, подлинное существование человека в условиях истины и свободы (М. Вебер, К. Ясперс, А. Камю). Третья линия — феноменологические концепции познания культуры. Здесь культура раскрывается при помощи выделения ее основополагающих структурных единиц, например, «игра» у И. Хейзинги, «традиция» у Х. Га-дамера и др.

На развитие первой линии значительное влияние оказали работы А. Тойнби (1889—1975). Он, по существу, явился продолжателем идей и кон-

цепций Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. Его теория цивилизаций есть не что иное, как существование «локальных цивилизаций» в пространстве и во времени, выходящих за рамки национальных государств. Эти «локальные цивилизации» должны быть целью и областью исторического исследования, по Тойнби. Концепция поражает грандиозностью замысла и последовательностью исполнения. Тойнби, в противовес своему современнику философу Ясперсу, утверждавшему, что история имеет глубокий смысл, но он недоступен человеческому познанию, постарался доказать доступными ему средствами, что история открыта для постижения и что человечество способно дать достойный «Ответ на Вселенский Вызов». Механизм рождения и развития цивилизаций, по Тойнби, есть взаимодействие Вызова и Ответа. И первый возникающий при этом вопрос: почему некоторые общества (цивилизации) из выделенных им двадцати трех, только зародившись, остаются неподвижными, а другие достигают высокого уровня? Ответ видится в наличии в данном обществе творческого меньшинства и такой среды, которая не слишком неблагоприятна и не слишком благоприятна. То есть среда, умеренно неблагоприятная, непрерывно бросает Вызов обществу, а общество через посредство своего творческого меньшинства отвечает на Вызов и решает проблемы. Таким образом, постоянное чередование Вызова и Ответа на него лишает общество состояния покоя, приводя его в постоянное движение, а следовательно, и к развитию. По мнению Тойнби, рост цивилизации не сводится к географическому распространению общества (этническим миграциям). Это, наоборот, сдерживающий развитие цивилизации фактор. Развитие цивилизации также не может быть вызвано техническим прогрессом и растущей властью общества над физической средой. Рост цивилизации, по Тойнби, состоит в прогрессивном и аккумулирующем внутреннем самоопределении или самовыражении цивилизации, в движении от более грубой к более тонкой религии и культуре.

Тойнби — мыслитель религиозный, а точнее, христианский. Вся человеческая история, или весь процесс развития цивилизации превращается, как полагает исследователь, в творческую традицию, которая пронизывает отдельные цивилизации, составляющие историческое единство, но при этом процесс сообразно цивилизациям ритмичен. Эта реальность, по мнению Тойнби, разворачивает свое богатство и ведет от «подчеловека» и «подцивилизации» к человеку и цивилизации, далее — к сверхчеловеку и преобразованной сверхцивилизации Царствия Божьего. И в основе всего этого преобразования лежит деятельность Духа, струящегося по планете и определяющего длительность истории человечества и своеобразие его культуры.

Вторая линия разрабатывалась К. Ясперсом (1883—1969). В своей рабо-

те «Смысл и назначение истории» [19] он пытается рассмотреть противостояние культуры и истории. В «Истоках истории и его цели» Ясперс ограничивает исторический процесс началом и концом (что заложено в самой заглавии работы). В рамках «начала и конца» история, по Ясперсу, делится на четыре больших периода: доистория, древние культуры, период «осевого времени» и технический век, расцвет которого — современность. Немецкий философ определяет четыре главные проблемы истории:

1. Что было решающим для человека в доисторический период?
2. Как возникали великие культуры древности?
3. В чем сущность осевого времени и какова причина его появления?
4. Каковы причины развития науки и техники и наступления технического века?

Исходя из этого, он делит весь исторический процесс на доисторию и всемирную историю, к которой относится настоящее и будущее.

Доистория, по Ясперсу,— это время создания человека, его биологических свойств, накопления им навыков и известных духовных ценностей. Это время служит пределом истории, так как об истории можно говорить только с момента появления письменных источников.

Человек, по мнению Ясперса, издавна создавал себе картину целого: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место); затем в картине божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (выделение истории пророками); затем как данное в Откровении целостное понимание истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда.

Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, как начинает опираться на эмпирические данные, и только на них. Такая попытка проявляется уже в легендарных сказаниях о возникновении культуры из мира природы, распространившихся повсюду — от Китая до Запада. Сегодня реальный горизонт истории, как полагает Ясперс, необычайно расширился. Библейское ограничение во времени — 6 000-летнее существование мира — устранено. «Перед нами разверзлась пропасть прошлого и будущего,— отмечает исследователь [20].

Концепция Ясперса, исходящая из представления о том, что человечество имеет единые истоки и единый путь развития, противоположна известным во всей Европе теориям культурных циклов О. Шпенглера и А. Тойнби.

Ясперс определяет ось мировой истории примерно в 500 лет, относя ее к тому духовному процессу, который шел между 800— 200 гг. до н.э. В это время произошел самый резкий поворот в истории, который связан с появле-

нием «нового» человека, человека такого типа, какой сохранился и по сей день. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии. В Индии возникли Упанишады, жил Будда. В философии Индии, как и Китая, были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра учил о мире, в котором идет борьба со злом. В Палестине выступали пророки Илия, Иере-мия, Второисайя. В Греции — это время Гомера, Парменида, Гераклита, Платона, Фукидида и Архимеда.

Новое, по Ясперсу, возникшее в эту эпоху, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед нами открывается ужас мира и собственная беспомощность. «Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось... Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его исконное содержание, а нечто иное, превратив его в символ» [21].

Таким образом, в истории Ясперс выделяет четыре среза:

1. Возникновение языков, изобретение орудий, начало использования огня.

2. Возникновение высоких культур в Египте, Месопотамии, Индии и позже в Китае в 3—5 тыс. до н.э.

3. Духовное основоположение человечества, происшедшее в VIII—II вв. до н.э., одновременно и независимо в Китае, Индии, Персии, Палестине, Греции.

4. Подготовленное в Европе с конца средневековья рождение научно-технической эры, которая духовно конституируется в XVII веке, приобретая всеохватывающий характер с конца XVIII века, и получает чрезвычайно быстрое развитие в XX.

История не может развиваться вне рамок культуры. Вот почему у нее нет другого средства для спонтанного саморазвертывания исторического потенциала, кроме культуры. Историческое творчество рождает культурный космос, но оно также размывает его, устраняет, предлагая новые формы ценностных связей между людьми. Рожденная культура ускоряет динамику исторического развития, убыстряет темпы общественных преобразований. Таким образом, связь культуры и истории многомерна.

История позволяет осмыслить ценность самой культуры, ценность материальной и духовной работы, сделанной человечеством, и понять ценность отдельной личности в поле культуры. Обращение к культурному наследию прошлого заставляет по-новому оценить настоящее, осознать человека как творца культуры. В духовном богатстве и мужестве предков мы черпаем уверенность в настоящем, осознаем возможности разума и воли. История любого народа несет в себе великие драмы жизни, драмы созидания и разрушения: войны перемежались со строительством городов, дорог и храмов, с освоением новых земель. История культуры — это еще и процесс возникновения и развития этносов — носителей культуры, который происходил в непрерывном контакте разных народов. Любая культура — это ценностный и исторический диалог добра и зла, великого и неизменного, диалог прошлого, настоящего и будущего.

«Мы стоим на фундаменте, заложенном предшествующими поколениями, и с достигнутых высот смутно ощущаем, что его закладка стоила человечеству длительных, мучительных усилий», — отмечает Дж. Фрезер [22].

Единство культуры и истории необходимо рассматривать в нескольких аспектах:

1 — определение бытия культуры во времени (этапы, периоды, стадии, формации);

2 — пространственное бытие культуры (историческая география и историческая этнография);

3 — бытие культуры в системно-целостном общественном процессе. Культура как система общественных отношений (история и теория государства, социология, история политики);

4 — культура как созидательно-производственная деятельность (история экономики, история цивилизаций);

5 — бытие культуры в творениях духа (история искусства и науки, история религий, история нормативно-ценностных форм бытия общества).

Наглядным примером единства культуры и истории явилась работа П.Н. Милюкова «Очерки по истории русской культуры» [23]. В этом труде анализируются проблемы предьстории России — ее первоначального заселения, зарождения национальностей, начала культуры. Он исследует географические пространства расселения славян, рассматривает процессы складывания русского этноса, анализирует все стороны социальной и духовной жизни в русской культуре. Метод синтеза разных областей знания получил у Милюкова самое плодотворное развитие. Этот труд определяли как синтез научно-исторического осмысления прошлого с культурно-историческим прогнозом.

Идеи П.Н. Милюкова нашли свое развитие в работах Л. Гумилева и других исследователей русской культуры [24].

Истоки формирования и особенности развития археологических культур скифо-сибирского мира— феноменального культурно-исторического образования середины 1 тыс. до н.э. на территории степей и лесостепей Евразии — невозможно понять без выделения общих черт, присущих скифскому миру. Сложность анализа определяется тем, что скифские культуры складываются на фоне процессов постоянного движения, изменения и смены культурных образований в этих регионах. В современной скифо-сарматской историографии существует несколько точек зрения на происхождение и развитие киммерийской, скифской, савроматской и сарматской культур. Все они, базируясь на анализе достаточно исследованных исторических источников, толкуют эту важную проблему неоднозначно. Здесь прежде всего необходимо отметить точку зрения Б.Н. Гракова, согласно которой киммерийская и скифская — это сосуществующие и близкие по природе культуры [25].

Следующей распространенной теорией скифо-сарматского культурогенеза является срубная, авторы которой выводят скифскую культуру из срубной и связывают ее с завершающими этапами последней:

собатиновским и белозерским [26]. В частности, широко известный в отечественной археологии исследователь М.И. Артамонов истинную картину скифо-сарматского культурогенеза видит в аналитическом синтезе и сопоставлении богатейшего археологического материала с письменными данными Геродота и с другими античными источниками. Например, смену катакомбной срубной культуры он сопоставляет с широко известной в научной литературе версией Геродота, основанной на сведениях Аристея, который побывал в VI или VII вв. до н.э. в Причерноморье и написал поэму «Аримаепия», где приводятся сведения об азиатской родине скифов, их приходе из-за Аракса и борьбе с киммерийцами. Античные исторические источники довольно подробно фиксируют и дальнейшую историю скифов, дополняя, а кое-где и уточняя культурно-историческую картину, воспроизводимую археологией.

Учитывая общие черты скифского мира, необходимо выделить особенности скифо-сибирских культурных образований. Они определялись спецификой географических областей заселения, то есть тем, что Л. Гумилев обозначает как «ландшафты», и, конечно, этнической принадлежностью народов скифо-сибирского мира. Этнические образования на территории Евразии были близки к индоиранскому типу.

Важнейшее значение имела система связей и взаимодействий этих народов с восточными и ближневосточными соседями. Это прослеживается на примере бронзовых зеркал, которые являлись постоянным атрибутом куль-

туры скифо-сибирского мира. По данным Лубо-Лесниченко [27], в Сибири существовала развитая традиция их изготовления. Она уходит своими корнями в южно-сибирские культуры середины второго тысячелетия до н.э. Широкое распространение они получили в Минусинской котловине еще до появления их производства в Китае. Но в татарское время (время динлинов) местное производство зеркал сокращается. Это вызвано, прежде всего, усилившимися контактами с восточными соседями, в частности с Китаем, а значит, с расширившейся возможностью завозить зеркала, монеты и другие изделия из металла из соседних регионов.

Основной системообразующей формой скифо-сибирской культуры является «скифская триада». В ее определении заложена основная идея этого уникального культурного единства древнего прошлого евразийских степей. «Скифская триада» представляет собой единство идеи, стиля и способа выражения, олицетворенного в оружии, конской сбруе и зверином стиле.

Важной, но во многом неразрешенной в археологических реконструкциях культур эпохи палеометалла остается проблема этнической определенности отдельных культур или их общностей. В этом отношении глобально-системное выражение теории этногенеза Л.Н. Гумилёва [28] является на настоящее время наиболее продуктивной методологической и методической формой исследования проблем соотношения древних этносов и археологических культур. «Этническая принадлежность — не ярлык, а релятивное понятие», — отмечал Л.Н. Гумилёв [29]. Тем самым релятивность у него — это не только относительность этноса и культуры, а явление гораздо более макроскопическое, это, прежде всего, связь биосферы и этно сфер и, как результат, ритмическое возникновение, развитие и затухание всего этнического многообразия в истории человечества.

Историю можно называть еще и наукой о событиях в их связях и последовательности. Становление этноса гораздо глубже его исторического выражения, ибо, только «народившись», можно выражать или проявлять то, что потом отразится во времени (истории). В связи с этим идея Гумилёва об экологическом (биосферном и ландшафтном) основании формирования этноса со всеми его системными связями, которые развиваются в историческом времени, дает возможность многоаспектного подхода к решению задач этнического содержания культур древности. Здесь данные аналитических исследований по природной среде бытования культуры, синтезируясь с исследованиями материальной и духовной ее сторон, дают общее и особенное в картине культурогенеза. Важной стороной объективности культурологической модели любой культуры являются ценностные характеристики, основные типы которых выделены автором выше, то есть аксиологический аспект. Мы вос-

производим довольно устойчивую модель культуры, которую, как исходное основание, исследователь может связывать и с мифологией, и с общей этногенетической картиной региона, области. Таким образом, базовые общечеловеческие ценности просматриваются как универсальные мотивы мировой древней мифологии.

Определяя природу этноса, Гумилёв выделяет ряд характерных черт, проявляющихся в самой этнической истории [30]:

1 — этнос-система, развивающаяся в историческом времени, имеющая начало и конец; точнее, этногенез — процесс дискретный;

2 — универсальный характер отличия этносов между собой один: стереотип поведения, особый поведенческий язык, который передается по наследству, но не генетически, а через механизм сигнальной наследственности, основанной на условном рефлексе, когда потомство путем подражания перенимает от родителей и сверстников поведенческие стереотипы, являющиеся одновременно адаптивными навыками;

3 — системными связями в этносе служат ощущения «своего» и «чужого», а не сознательные отношения, как в обществе. Поэтому этнос как явление не сводим ни к одной из известных социальных форм человеческого общежития и должен быть отнесен к категории природных коллективов, естественно сложившихся общностей и изучаться как природный феномен. Нет человека вне этноса, и каждый человек принадлежит только одному этносу;

4 — системные связи в этносе, а вместе с ними и единство этноса поддерживаются геобиохимической энергией живого существа биосферы, эффект которой на этническом уровне организации биосферы представляется Гумилёвым как явление пассионарности. Пассионарность — поведенческий признак, воспринимаемый сторонним наблюдателем как непреодолимое стремление к намеченной цели. Психологически пассионарность проявляется как импульс подсознания, противоположный инстинкту самосохранения, как индивидуального, так и видового;

5 — в зависимости от соотношения пассионарного импульса и инстинкта самосохранения Гумилёв приводит три характерных поведенческих типа: а) пассионарии; б) гармоничные люди; в) субпассионарии;

б — статистически в этносе преобладают гармоничные особи, доля пассионариев и субпассионариев в процентном соотношении незначительна, но изменение их количеств определяет геобиохимическое состояние этноса как закрытой системы дискретного типа. Пассионарное напряжение и направление его изменения определяют фазу этногенеза или возраст этноса [31].

«Совокупность обычаев одного народа всегда отмечена каким-то стилем, они образуют системы. Я убежден, что число этих систем не является

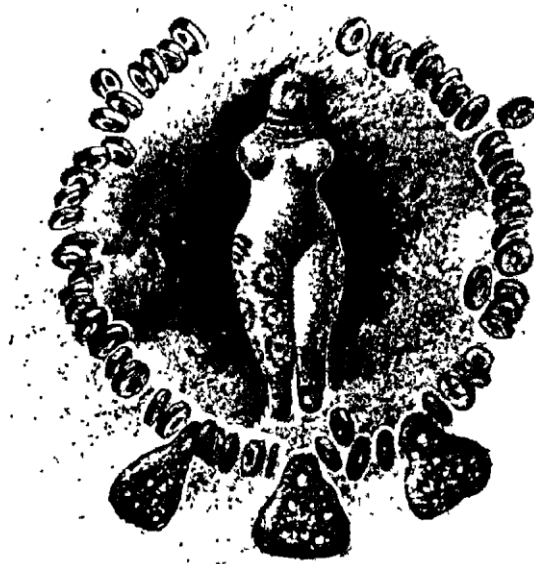
неограниченным, что человеческие общества... никогда не творят в абсолютном смысле, а довольствуются тем, что выбирают определенные сочетания в некоем наборе идей, который можно воссоздать»,— отмечал К. Леви-Стросс [32].

Многоликость и многообразие исторического бытия культуры требует синтеза знания разных областей. Двадцатый век характеризуется осознанием гуманитарными науками своего единства как наук о культуре, наук о человеке. Вещная сторона прошлого представляет интерес для исследователя не сама по себе, а как смысловой контекст человеческого бытия, который раскрывается в памятниках древней культуры.



Глава 3

От галечного
рубила
к кремневому
скальпелю



Чтобы понять сущность сибирского культурогенеза, особенности сознания носителей культур в различные исторические эпохи, по возможности необходимо проследить его генезис и эволюцию от истоков. Разумеется, в рамках одной книги представляется возможным осветить лишь некоторые направления развития того материального и духовного богатства, которое сохранилось и содержится в ранних сибирских культурах. Рассматривая археологические данные по древнейшей истории Сибири (палеолит), на основе которых будет предпринята попытка реконструкции отдельных сторон духовной культуры и сознания, необходимо остановиться на общих аспектах существования мировой древнекаменной эпохи и связанного с ней процесса антропосоциогенеза, а также на особенностях природной среды, окружавшей палеолитического человека.

Биогеографические зоны планеты и их климатические особенности оказывали решающее воздействие на образ жизни человека эпохи палеолита, что, безусловно, отражалось на своеобразии многочисленных культурных образований того времени. Четвертичный период (антропоген) — это период, занимающий 3—3,5 млн. лет из примерно 4 500 млн. лет истории Земли. Он охватывает всю историю человечества от самого начала и до наших дней. Для развития природной среды в четвертичном периоде характерна была серия резких похолоданий, нашедшая выражение в оледенениях, которые чередовались с периодами сравнительного потепления. Последовательность геологических эпох в пределах четвертичного периода, характеризующаяся ледниковыми и плювиальными (промежуточными) изменениями, позволяет установить также относительную хронологию и периодизацию палеолитических памятников, связанных с определенными геологическими отложениями. Выделяя общие особенности природной среды, окружавшей палеолитических людей в плейстоцене, необходимо отметить, что в начале четвертичного периода проявляются фазы похолодания (дунай и гюнцель), которые определили распространение степей и степной фауны в более южные широты. Последовавшая затем фаза потепления охватила Европу, Северную Азию и Северную Америку, обусловила распространение лесной фауны и флоры. И только в среднем плейстоцене (600—500 тыс. лет тому назад) наступает значительное похолодание и оледенение названных территорий, получившее в научной литературе название миндельское. За миндельским похолоданием следует теплая межледниковая эпоха — миндель-рисская, которая отделяет время миндельского оледенения от более позднего рисского. Рисское оледенение явилось максимальным: льдами была покрыта значительная часть Европы, Западной Сибири и Северной Америки (до 30% всей земной поверхности).

В приграничных ледниковых областях сформировалась хорошо выраженная холодолюбивая фауна. По времени рисское оледенение происходило около 200 тыс. лет тому назад. Затем последовало рисс-вюрмское потепление. Оно сменилось последним большим оледенением Европы и севера Азии — вюрмским. Следы этого оледенения сохранились и по наше время. Несмотря на то, что ледяной покров эпохи вюрмского оледенения был значительно меньше, чем масштабы рисского оледенения, волна холода в эту эпоху являлась самой сильной из всего плейстоцена. В это время в фауне формируется ярко выраженный холодолюбивый характер (так называемая мамонтовая фауна). Около 10 тыс. лет назад последнее вюрмское оледенение заканчивается, ледяной покров стаивает, происходит переход от плейстоцена к геологической современности — голоцену. Этим временем, как полагает большинство исследователей, и завершается древнекаменный век человечества — эпоха палеолита (табл. 1).

Смена оледенений и межледниковых периодов существенно отражалась на животном и растительном мире, окружавшем палеолитического человека. Во время усиления похолоданий образовывались ледяные барьеры, которые препятствовали заселению новых территорий и создавали изоляцию отдельных групп. В свою очередь, потепления в межледниковые эпохи благоприятствовали расселению человечества.

Чередование мощных оледенений с межледниковыми оттепелями отражалось на очертаниях материков и морей, которые в разные эпохи четвертичного периода весьма существенно отличались от современных. Все это не могло не сказываться на культуре палеолитического человека. Например, существование мостов суши, в опре деленные эпохи плейстоцена соединявших Азию с Северной Америкой, Малайский архипелаг с Арией, Британские острова с Европейским континентом, создавало условия для трансконтинентального расселения людей уже в эпоху палеолита [33].

Таблица 1

Геологическая периодизация четвертичного периода

Абсолютный возраст (тыс. лет)	Эпохи четвертичного периода	Основные периоды (по оксли)
10	Голоцен	
80—200	Вюрм Рис-Вюрм Рис	Верхний плейстоцен
500—900	Минд ель-Рисе Миндель Гюнц-Миндель	Средний плейстоцен
1000—3500	Гюнц верхний виллаф- ранк дунай нижний	Нижний плейстоцен

Представление хотя бы общей картины Сибирской палеолитической эпохи, ее целостное толкование возможны лишь в контексте знания о мировом палеолите и о процессе антропосоциогенеза, которые призваны ответить на вопросы о прародине человека, путях и времени его расселения по планете, расообразования, складывания самых ранних культур как форм и способов социального бытия на заре разумного существования человека и начала формирования общества. Большого об этой седой своей древности человек, по всей видимости, не узнает никогда.

Интерес человека к Бытию универсален, издавна его интересовали и интересуют по настоящее время вся вселенная, упорядочение мира, проблемы всего рода человеческого и т. д. В поисках ответа на эти вечные вопросы человек в многовековой своей истории сотворил (и творит по настоящее время) множество мифических трактовок не только своего становления и развития, но и всего мироздания. «Праотцами» библейских мифов можно считать ранние ветхозаветные тексты, хотя и они имеют восточные (шумерско-вавилонские) корни. Думаю, уместным будет привести в данном случае одну из самых законченных мифологических картин древности о сотворении мира и человека — библейскую. В первой части Моисеевых книг, которые характеризуются простотой и наглядностью, представляется грандиозная картина сотворения мира. Элохим (бог) из начального древнего Хаоса создает упорядоченный мир и человека в нем. Посмотрим, как это происходило.

В библейском мифе созидательная деятельность Бога-творца происходит в течение шести дней.

В первый день Бог сотворил свет и отделил его от тьмы.

Во второй день сотворил твердь небесную и отделил воды над твердью от вод под твердью. В третий день отделил сушу от морей и сотворил растительность.

В четвертый день Бог начал украшать и заселять землю, ставшую пригодной для жизни. Он сотворил светила (солнце, луну, звезды) для освещения земли, знамений и для отделения времени — дней и годов.

В пятый день он заселил воды, а также создал птиц. В шестой день создал животных (скотов и гадов, зверей земных), а также человека. Проделав эту огромную работу. Бог увидел, что все это очень даже хорошо, и назначил владыкой над созданным человеком.

Завершив этот нелегкий труд, седьмой день он отдал отдыху, благословив и освятив его.

А теперь посмотрим, что же из себя представляла картина превращения Хаоса и создание первого божественного порядка в сформировавшемся ми-

роздании в античной художественно-поэтической мифологии? По Гесиоду, во вселенной прежде всего зародился Хаос, который представлял из себя безжизненную пустоту, заполненную тьмой и мглой. За ним, первой из богов, появляется «широкогрудая Гея» — Земля, далее Тартар — Преисподняя и Эрос — Любовь. Затем Гея породила Урана (Небо) и Понт (Море). Из Хаоса рождаются Никта (Ночь) и Эреб (Мрак). От брака Никты и Эреба рождаются Светлый Эфир и сияющий День (Гемера). Гея, вступив в брак с сыном — Ураном, родила Океана, Крона и других титанов и титанид.

Далее начинается уже кровавая история утверждения богов на Олимпе, хотя, по Гесиоду, как мы видели выше, в его «Пяти веках» — это время «золотого века». Крон, по велению матери Геи, напал на своего отца и изувечил его. Из крови Урана выросли гиганты и Эринии (богини мщения). Власть захватывает Крон, вступивший в брак с Реей. От этого брака рождается у Реи множество детей, но кровожадный Крон проглатывает их, опасаясь повторения судьбы отца. Рее все-таки удается спасти младшего, Зевса, вручив отцу вместо ребенка завернутый в пеленку камень, который Крон и проглотил. Далее идет история борьбы за власть Зевса — представителя уже третьего поколения богов. И библейский, и греческий мифы о происхождении мироздания приведены мной не случайно. Это поможет нам в дальнейшем видеть общее и особенное в мифах, рожденных древним человеком, по этим «проблемам» в других регионах планеты, в частности в Сибири.

Тема зарождения мира из Хаоса и создания первых людей на земле и в сибирской мифологии является узловой. Однако персонажей, участвующих в миротворении, здесь гораздо меньше, а иногда они отсутствуют совсем или только подразумеваются. И еще: в мифах народов Сибири о мироздании, не искаженных в такой степени, как античные и средневековые, европейскими многослойными литературно-художественными напластованиями, улавливается, я бы сказал, определенная диалектика миропонимания и мироотношения. Примером сказанному может служить одна из хакасских поэтических легенд о сотворении мира [34]:

Когда в земле появились первые корни
И земля впервые была опоясана небесным сводом,
Когда впервые вздыбились снежновершинные горы
И в море впервые вздыбились белогривые волны,
Когда сквозь тучи солнце проглянуло.
Из-под льда вода просочилась,
Когда мешалкой землю разделяли
И ковшом воду поддевали,
Когда золотистая пышная береза.

Покачиваясь, впервые выростала,
 Когда крылатая птица в то древнее время,
 Взмахнув крылами, взлетала
 И когда соболь в то древнее время.
 Сделав первый скачок, побежал,
 Раньше нынешнего поколения,
 И прежнего поколения намного позже.
 В чистом месте, укромном месте.
 Куда и ветер не мог залетать,
 Под высоким горным хребтом, возле белого моря,
 Хозяином пасшихся несметных табунов
 И ханом подвластного народа будучи.
 С женою старухою Ах-Олен
 Ах-Хан богатырь жил.

Вновь перейдем к археологическому толкованию истории культуры Сибири. Палеолит, древний каменный век, подразделяется на два больших периода: древний (нижний, ранний) и поздний (верхний). Более дробное деление позднего палеолита имеет локальный характер (культуры). В рамках древнего палеолита выделяются следующие эпохи (начиная с древнейших): олдувайская, которой отмечается самое начало человеческой истории; древнеашельская, или аббе-вильская; средне- и позднеашельская; мустьерская — как средний палеолит (табл. 2).

Таблица 2

Основные археологические подразделения палеолита и их сопоставление с эпохами четвертичного периода

Эпохи четвертичного периода	Абсолютный возраст (тыс. лет)	Периоды и эпохи палеолита
	10 35	Поздний палеолит Мустьерская эпоха
Вюрм Рис-вюрм Рис	80 150 200	Поздний и средний ашель Древний ашель (авевиль, шель) Олдувай
Миндель-Рисс Миндель Гюнц-миндель Гюшнц Дунай	500 600 900 1000 3500	

Нооген	>3500	
--------	-------	--

Для характеристики древнейших людей, которые выделялись из животного состояния, и их отношений к своим предкам — австралопитекам и к более поздним — питекантропам первостепенное значение имеют находки Л. Лики в Олдувайском ущелье на севере Танзании. По антропологическим данным, неполный череп взрослой особи не отличался от обезьяноподобного существа. Однако морфологические данные олдувайского черепа, с одной стороны, отличали его от предшествующих австралопитековых; с другой — он не был похож на более поздних питекантропских. Залегание же в сопутствующих горизонтах примитивных орудий позволило предположить связь этих древнейших орудий труда с черепом и выделить более древнего, чем питекантроп, обезьяноподобного человека, получившего в науке название *Homo habilis* (человек умелый), — 1,75—1,85 млн. лет.

Сравнительно медленное развитие физического облика *Homo habilis* и техники обработки камня на начальных этапах развития человечества можно объяснить рядом факторов. Во-первых, на олдувайских местонахождениях не найдено следов от костров и обожженных костей. Огонь, сыгравший определяющую роль в истории человеческой культуры, не был всесторонне освоен в олдувайскую эпоху, с чем, очевидно, связано и относительно малое потребление мясной пищи. К освоению огня олдувайцы только подходили. Хотя, как известно, овладение постоянным очагом являло собой постоянство общения и, что очень важно, становилось основополагающим фактором формирования речи, не говоря уже о введении в рацион питания значительной доли мясной пищи. Основным успехом *Homo habilis* — овладение двуногой походкой — впоследствии был закреплен питекантропами и синантропами, руки которых уже целиком были сосредоточены на трудовых процессах.

Переход от животного состояния к человеку занял миллионы лет, это был один из величайших скачков в развитии природы. В данном случае речь идет о появлении совершенно нового качества в процессе эволюции человека, когда относительно небольшие прогрессивные изменения в культуре сопровождались чрезвычайно значительными переменами морфологической структуры ее создателей — архантропов и палеоантропов. В эту эпоху (первобытное стадо) еще велика роль естественного отбора и вообще биологических закономерностей. И только с завершением процесса антропогенеза, т. е. с появлением *Homo sapiens*, на смену биологическим закономерностям приходят закономерности социальные, когда гигантский по своим масштабам культурный прогресс происходит при относительной устойчивости строения организма самих людей. Возникновение человеческого общества нельзя объяснить только законами биологии. «Существенное отличие человеческого

общества от животных состоит в том, что животные в лучшем случае собирают, тогда как люди — производят. Уже одно это фундаментальное различие делает невозможным перенесение без соответствующих оговорок законов животных обществ на человеческое», — писал Ф. Энгельс [35].

Знакомство человека с законами природы и сопутствующее этому накопление знаний о природе и самом себе, а также приобретение способности к усовершенствованию культуры бытия и человеческого рода можно проиллюстрировать одним из древнейших и устойчивых мифов человечества, регулирующих браки во времени. Известно, что у многих народов издавна существует поверье, а в Англии оно живет по настоящее время, что браки, заключенные весной, не бывают счастливыми. Скорее всего, в этом мифе выражено раннее познание и осознание человеком одного из проявлений его природы, а в связи с этим его беспокойство за вырождение рода. То есть, ослабленный долгим зимним периодом, организм человека во время весеннего пробуждения еще не способен к полноценному воспроизводству. Необходимо лето для полного восстановления сил и здоровья, а значит, и для производства здорового потомства. Именно в полноценном потомстве прежде всего видит человек — с возникновением сознания — основную ценность брака.

Овидий также упоминает о народном предубеждении римлян против заключения браков в мае, которое он, правда, объясняет другой причиной.

Левы и вдовы равно избегают брачных союзов этой поры. В мае брак ранней смертью грозит. Вот что известной тебе выражает народ поговоркой:

Только злую жену в мае бери за себя.

Этот запрет объяснялся Овидием строго чтимыми в древнем Риме обрядами Лемурии. По представлениям древних римлян, лар-вы — это души умерших, не находящие себе покоя или вследствие собственной вины, или из-за нанесенного им оскорбления. Ларвы обитают в подземном мире, откуда по ночам являются на землю и преследуют обидевших их людей. Ларвов иначе называли лемурами, и в честь них в древнем Риме в определенные дни мая устраивались ночные обряды — лемурии. В них отец семейства, выйдя босым за порог дома, девять раз бросал через плечо черные бобы, чтобы откупиться от лемуриев. После этого, чтобы отогнать лемуриев, с усердием били в медные тазы.

Но не только практической стороной бытия определялось отношение палеолитического человека к окружающему миру. Например, верхнепалеолитический мужчина уже достаточно прочно усвоил и ценил идеал красоты, воплощенный в женщине. Во множестве статуэток и других женских изображений эпохи древнего камня, как мне думается, воплощен не только культ женского начала (плодородия и др.), но и символ красоты и совершенства. Муж-

чине того времени уже не чужды любовное очарование, красота, чувство любви.

В женских изображениях и статуэтках палеолитические художники, как и их коллеги в более поздних творениях мирового искусства, в центре внимания держали «основные формы» женского очарования. Свидетельств тому немало: это археологические находки с сибирских памятников эпохи палеолита Мальты и Бурети, со знаменитых Костенок, что у г. Воронежа, и с палеолитического памятника на Днестре — Луки Врублевской. Они известны в культурах эпохи камня во Франции и других регионах планеты. Образ женщины в греческой мифологии, в каком бы воплощении ни представал, будь то Гера, Афродита или Пандора, прежде всего красив. В тюркской поэзии, в частности, в одной из тувинских песен [36], выражение чувств к женщине, ее совершенству, как красоте, выглядит так:

О, хозяйки белых юрт,
что в любви неутомимы,
вы прекрасны и милы,
хоть и многими любимы.
О, хозяйки теплых юрт,
что безудержны в веселье,
вы игривы и щедры —
оттого любимы всеми.

Характеризуя завершающий процесс антропогенеза, т. е. переход от неандертальца к человеку современного вида, необходимо отметить, что процесс появления *Homo sapiens*, как и вся предшествующая эволюция гоминид, есть процесс полифакторный, в котором слились различные тенденции эволюции, каждая из которых имела самостоятельное значение. Это и дальнейшая эволюция структур мозга и головы, и связанного с этим уровня мышления, и развитие социального поведения и морфологических изменений, а также функциональных изменений отдельных органов человека. Процесс становления человека современного вида завершил собой многомиллионную эпоху антропогенеза. Большинство исследователей, опираясь на раннепалеолитические местонахождения с бесспорной стратиграфией и достаточно точными определениями абсолютного возраста, связывают время появления человека современного вида с периодом 40 тыс. лет назад. Этот процесс, очевидно, не исключал сравнительно долгого сосуществования более низких по своему развитию неандертальцев с *Homo sapiens*, на что указывают отмечаемые исследователями различия между обоими видами, которые по времени существования если не синхронны, то близки.

Человек, вошедший в свою историю в начале четвертичного периода (40 тыс. лет тому назад), ко времени складывания североазиатских палеолитических общностей, сибирских в частности, освоил уже весь Старый Свет и стоял на пороге освоения Нового, что обуславливало локальную разнохарактерность множества культурных проявлений эпохи среднего и верхнего палеолита. В картине расширения первобытной ойкумены — от африканской прародины человечества до его расселения в эпоху верхнего палеолита практически по всему земному шару — особое значение имеет определение времени освоения северо-азиатских территорий древним человеком. И здесь не последнюю роль играют данные по сибирскому палеолиту. Как известно, историческая глубина сибирского палеолита, в толковании специалистов, редко уходит ниже границ ранне-мустьерского времени. Хотя имеются археологические данные, приближающие историю Сибири к истокам антропогена. Имеется в виду местонахождение Улалинка, которое обнаружено в Горноалтайске и исследовалось в последние годы академиком А.П. Окладниковым [37]. Однако приведенные данные и ряд новых открытий по раннему сибирскому палеолиту еще не ставят точку в вопросе: когда же появился предок *Homo sapiens* в Сибири?

Как полагает Ю.А. Мочанов, а эта точка зрения находит отражение и в работах других исследователей: заселение Северной Азии могло происходить широким фронтом с Южного Урала, из Казахстана, Монголии и Северного Китая в казанцевское (150—80 тыс. лет) или раннекаргинское (50—45 тыс. лет) время, когда климат на этой огромной территории был теплым и влажным. В результате этого уже с сартанского времени (22 тыс. лет) определяются две линии развития сибирского палеолита. Эти две линии развития предполагают для палеолита Сибири соответствующие культурно-исторические общности: мальтинско-афонтовскую и дюктайскую. Первая определяется своеобразием локальных культур, расположенных к западу от Ленс-ко-Енисейского водораздела, таких, как мальтийская, афонтовская, коревская, сrostкинская, ошурковская и санномысская. Ареал культур дюктайской общности охватывал в сартанское время территорию к востоку от Лены и к северу от Амура, а также Сахалин и Хоккайдо. Основу хозяйства верхнепалеолитического населения продолжала составлять охота на «мамонтовую» фауну.

В свете толкований сибирского палеолита решаются в последние годы и вопросы заселения Америки. Из широко обсуждавшихся в научной литературе альтернативных теорий остановимся на беринго-во-морской. Путь заселения Нового Света через Берингов пролив доказан в последнее время многими и вескими данными и считается основным, даже практически единствен-

ным. В настоящее время у исследователей не вызывает сомнений вопрос о том, что начальные этапы антропогенеза на американских континентах не происходили, а значит, Америка была заселена человеком современного вида из Азии, через области, примыкающие к Берингову проливу (рис. 6). А. Хрддичка, один из основателей антропологического изучения американских индейцев, считал последних ближайшими родственниками сибирских монголоидов. Эта точка зрения находит сторонников и в настоящее время. Другой исследователь сибирского палеолита, Ю.А. Мочанов [38], считает очень близкими по технико-технологическим показателям каменные изделия дюк-тайской культуры Азии и древнеланской Америки. Очевидно, что заселение Нового Света происходило не только из внутренних районов Азии, но и вдоль Тихоокеанского побережья путями мигрирующей хладолюбивой фауны.

Формирование общества и его ранних форм в Сибири в палеолитическую эпоху уже сейчас можно с полным основанием моделировать на базе сопоставления и дополнения данных с сибирских палеолитических памятников с мировыми.

Важнейшим условием на пути реконструкции процесса формирования древнего общества является выявление универсальных по своему характеру явлений антропосоциогенеза. И здесь очень важна проблема истоков и процесса формирования праобщины. Становление праобщины предполагает прежде всего подавление животных инстинктов и постепенное их ограничение социальными рамками. Из двух основных биологических инстинктов — пищевого и полового — в праобщине неупорядоченным оставался инстинкт половой (промискуитет), тогда как пищевой инстинкт в эту пору уже социально регулируется.

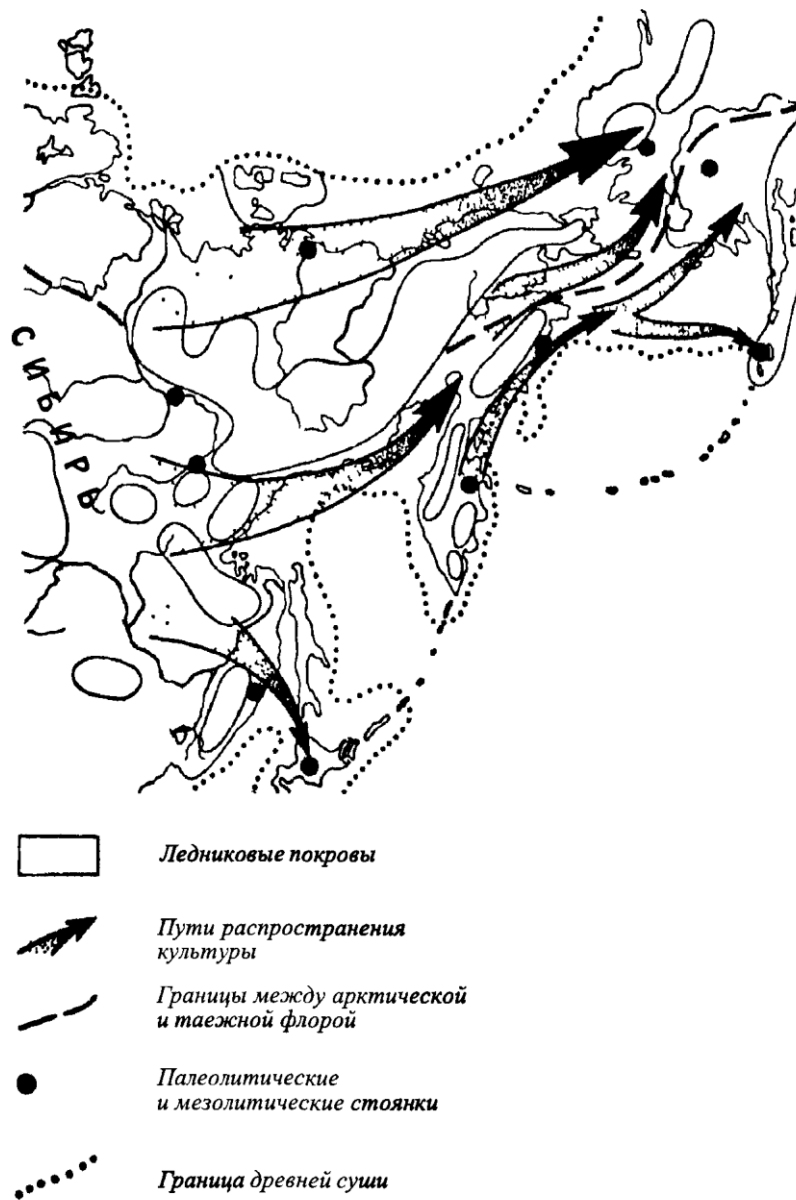


Рис. 6. пути проникновения сибирской культуры в Америку и Японию (по Н.Н. Дикову)

Известный этнографам своеобразный праздник, существовавший еще в XIX в. на одном из островов Фиджи, дает представление о бытовавших половых отношениях в дородовую эпоху [39]. Мужчины и женщины одевались в фантастические одежды, обращались друг к другу с неприличными словами и открыто, на глазах у всех, не считаясь ни с какими нормами, вступали в половые отношения. Если в обычное время братья и сестры не имели права даже разговаривать друг с другом, то в этот период они не только могли, но почти что были обязаны вступать в половую связь. Подобного рода состояние ничем не ограниченной свободы в общении полов длилось несколько дней, потом все ограничения (табу) восстанавливались. Здесь мы видим, как во время праздника происходит снятие абсолютного табу, на котором зиждился род. По существу, во время этих праздников род переставал быть родом, т. е. исчезал как таковой и превращался в дородовое сообщество, где возрождался промискуитет, то есть как бы «вспоминались» неупорядоченные половые отношения досознательного прошлого.

Итак, как уже отмечалось, только социальное регулирование двух основных инстинктов палеантропов — пищевого и полового — могло стать основанием формирования определенных социальных отношений. Из множества различных половых табу глубокой древности остановимся на охотничьих. Запрет половых отношений в период подготовки к охоте и самой охоты объяснялся отрицательным воздействием промискуитетных отношений в столь ответственные периоды жизнедеятельности праобщины; тем самым праобщина, как замкнутое сообщество, в ответственный момент консолидировалась, исключая «яблоко раздора» — промискуитетные отношения между полами. Здесь жестко действовали хозяйственно-половые табу, в период действия которых не только запрещались половые отношения, но в той или иной степени ограничивались вообще все отношения мужчин с женщинами. Мужчинам запрещалось прикасаться к женщинам, смотреть на них, разговаривать с ними, есть приготовленную женщинами пищу, быть с ними в одном помещении. Становление охотничьих половых табу, очевидно, являлось одной из самых ранних форм осознанной регуляции человеком своих природных инстинктов.

Об отношении к женщинам в период основного охотничьего сезона свидетельствует обряд куробам, существовавший у одного из самых древних народов Сибири — кетов — до самого последнего времени. Охотники, отойдя от своих жилищ на четыре дня пути, отгораживали пройденный путь частоколом из молодых пихт. Затем строили символический чум, куда помещали образ «старухи охотничьей дороги», которую изображала отрубленная верхушка пихты. Далее, угощая ее болтушкой и преподнося ей шкуры, уговаривали

вернуться назад. Накормив и одарив «старуху», охотники бесцеремонно заталкивали ее вниз головой под кострище и опрокидывали на все это остатки болтушки.

Так посредством постепенного вытеснения социальными отношениями половых и биологических инстинктов формируется праобщина как прочный замкнутый коллектив. Хотя каждая праобщина была замкнутым объединением, их изоляция друг от друга не могла быть абсолютной. Это могли быть контакты в ходе хозяйственной деятельности, охоты, собирательства и т. п. Расширяющаяся сфера действия хозяйственно-половых табу, которая обуздывала половой инстинкт, породила стремление реализовывать его за пределами праобщины. На начальных этапах это явление находило выражение в оргастических нападениях мужчин одной праобщины на женщин другой или наоборот. Примером может служить обычай «йауса», зафиксированный этнографом Б. Малиновским на островах Тробриан в Малайзии. Здесь повсеместно был распространен порядок, по которому прополка огородов каждой семьи совершалась всеми женщинами деревни совместно. И вот во время этих работ, носивших коллективный характер, женщины имели право напасть на любого замеченного ими мужчину не из их деревни. Женщины, заметив мужчину, с отменной энергией и рвением сбрасывали с себя одежду и начинали нагими набрасываться на него, подвергая насилию и совершая над ним различные непристойные действия.

А вот совсем близкий к нам по времени и пространству пример взаимоотношения мужчин и женщин в определенный период, существовавший в мифическом прошлом и дошедший до наших дней. В пору традиционного праздника мордовских женщин всякий мужчина, который попадался навстречу двигавшейся по деревне с пением эротических песен процессии женщин, подвергался сексуальным домогательствам. Этот обычай сохранялся у мордвы вплоть до XX века.

Очень архаичным считается обряд опаживания, известный у многих народов Азии и Европы. В России, например, обряд опаживания совершался глубокой ночью и втайне от мужчин. Все женщины, принимавшие в нем участие, распускали волосы и оставались в одних нижних рубашках, а иногда раздевались полностью. Затем они с криком неслись вокруг деревни, влача за собой борону. Ни один мужчина не мог опять же попасться им на глаза без риска быть избитым.

Оргастические нападения, представлявшие собой всеобщее и закономерное явление, наряду с этнографией, нашли отражение и в фольклористике, например, в многочисленных легендах об амазонках. Вот одна из них, записанная Б. Малиновским на островах Тробриан. Туземцы этих островов

были убеждены, что где-то далеко в море находится остров Кауталуги, населенный исключительно женщинами. Когда к острову приплывает лодка и моряки сходят на берег, женщины набрасываются на них, заставляя непрерывно удовлетворять свои желания, и в конце концов замучивают последних насмерть. Носившие в своей изначальной форме дикий и жестокий характер, Органистические нападения между праобщинами не могли не породить обострения отношений и даже вражды между первобытными коллективами. И только постепенное перерастание случайных органистических отношений в правило перевело реальную межобщинную борьбу в ритуальную. Это, в свою очередь, приводит к формированию систем из двух взаимобрачающихся праобщин — дуально-праобщинных организаций, а каждая из входящих в эту организацию праобщин являла собой элемент формирующегося рода.

Немаловажным связующим фактором межпраобщинных связей явилось и осознание в замкнутом коллективе последствий кровосмешения. Очевидно, с глубокой древностью связан обычай гетеризма у ряда народов Крайнего Севера, согласно которому приезжего мужчину из другого рода (селенья) после того, как узнавали его родословную с тем, чтобы исключить половую связь с близкими кровными родственниками, укладывали на ночь с женой хозяина или с одной из дочерей. В другом случае, по приезде братьев муж должен был уйти в стадо, чтобы они могли вступить в связь с его женой. У этих народов мужчины имели брачные права на жен братьев отца и братьев матери независимо от возраста. В брачно-семейных отношениях у многих из них существовали также левиратные отношения, когда в случае смерти мужа жена переходила к младшему его брату. В этих обычаях абсолютно не проявлялись признаки ревности, более того, подобное поведение предписывалось этическими нормами.

Безусловно, длительное существование этих обычаев и обрядов, устанавливающих и регулирующих семейно-брачные отношения с седой древности, предполагало в своей основе порядок воспроизводства полноценного населения и сформировало тем самым своеобразную культуру этики семейно-брачных отношений на уровне сознания. Думается, здесь мы имеем пример ценностных приоритетов в общественном сознании, которые обусловлены были, прежде всего, природными особенностями жизнеустройства. Это есть также и свидетельство существования достаточно устойчивой и коммуникабельной системы мифов, сходно регулирующих эти отношения в культуре многих народов Севера, несмотря на изолированность их друг от друга.

С возникновением дуально-праобщинной организации стало возможным завершение формирования общества и человека. Выход половых отношений за пределы праобщины явился мощным толчком внутривидовой гибридиза-

ции, что повлекло за собой необычайно быстрый процесс превращения неандертальцев в людей современного вида. В этом процессе, как в котле, шла «переплавка» позднего неандертальца, формировались морфология, физиология, психика, сознание *Homo sapiens*. Хотя существует и другая точка зрения на этот процесс, согласно которой неандертальцы не были предками неантропов, так как очень быстрая трансформация неантропов (3—5 тыс. лет) не увязывается с устоявшейся и не изменявшейся на протяжении нескольких десятков тысяч лет морфологической организацией классических неандертальцев. Поэтому сторонники этой точки зрения решение проблемы видят в допущении того, что неантропы пришли в Западную Европу извне, истребив и частично ассимилировав населявших этот регион классических неандертальцев. Складывание отношений между праобщинами поздних неандертальцев и образование дуально-праобщинных организаций, являвшихся очагами формирования современного человека, было явлением закономерно обусловленным всем предшествующим развитием формирующегося общества.

Процесс трансформации неандертальцев в неантропов протекал, по существу, одновременно во всех населенных в то время регионах планеты и определяется периодом от 40 до 35 тыс. лет назад. Сибирь с многочисленными мустьерскими и более ранними памятниками и культурами, разумеется, не могла стоять в стороне от этих эпохальных преобразований в социальном мире.

Итак, с завершением формирования человека завершилось и становление человеческого общества. На смену промискуитету приходит брак, но это на первых порах брак не между индивидами, а между группами. Формирование брачных отношений повлекло за собой социальное регулирование половых отношений между группами, осознание определенных прав и обязанностей. Каждая праобщина делилась на две группы: мужскую и женскую. Первоначально мужская и женская группы одной праобщины представляли собой обособленные самостоятельные группы населения. Впоследствии шло сближение этих групп с соседними хозяйственными коллективами (дуально-родовая организация), которые были связаны узами детопроизводства.

Постепенно органистические нападения перерастают в упорядоченные формы половых отношений между группами мужчин и женщин из разных праобщин и в их санкционирование. Опять же на упоминавшихся островах Тробриан Б. Малиновским было зафиксировано существование двух обычаев — улатиле и катайауси. Улатиле представляла собой «экспедицию» юношей одной деревни, имевшую целью вступить в связь с девушками другой

деревни. Хотя такие «экспедиции» и были узаконены обычаем, но тем не менее сборы и отправление в путь были окружены тайной. Скрытно покинув деревню, молодые люди, приближаясь к намеченной деревне, громко пели песни. Подойдя к ней, они прятались где-нибудь в чаще, куда к ним тайком прокрадывались девушки. И если это место встречи каким-то образом обнаруживали жители чужой деревни, не миновать было схватки. Обычай катаяуси представлял собой женский вариант улатиле — «любовную экспедицию» теперь уже девушек в одну из соседних деревень. Сходные обычаи, проливающие свет на ранние формы организации половых отношений между людьми на ранних этапах социогенеза, существовали и у многих других народов.

У австралийцев Ариемленда две жившие в отдалении друг от друга локальные группы время от времени устраивали совместные праздники, длившиеся по нескольку дней. Во время праздника мужчины каждой из групп вступали в отношения с женщинами другой группы. Это не только не вызвало протеста со стороны их мужей, но, наоборот, ими всемерно поощрялось.

Это сближение мужских и женских групп двух или нескольких соседних праобщин постепенно перерастало во встречи индивидов противоположного пола и со временем вело к формированию парного брака. Первоначально парный брак, так же как и групповой, носил дислокальный (раздельное проживание мужа и жены) характер. По мере укрепления брачных связей появляются тенденции к совместному проживанию супругов, но это еще не одно совместное жилище, а только поселение. Жилища мужчины и женщины и на этой стадии развития семейно-брачных отношений еще раздельны, но уже в границах одного поселения. С возникновением парного брака групповой не исчезает, а трансформируется в дуально-фратриальный, где фратрии представляют собой не те первоначальные соседствующие роды-праобщины, которые были основой социальной организации, а являлись уже сравнительно обширной совокупностью родов. Дуально-фратриальная форма брака значительно расширяет круг возможных брачных партнеров. Люди получили возможность вступать в брак с членами не одного рода, а нескольких. И здесь очень важно отметить, что принадлежность к роду может определяться либо только по материнской линии, либо только по отцовской, что и определяет две формы существования рода: материнский и отцовский.

Идея первичности материнского рода по отношению к отцовскому была в свое время выдвинута Дж. Мак-Ленаном и Л.Г. Морганом. В известной работе «Древнее общество» Л. Морган, а затем Ф. Энгельс детально разработали проблему становления рода (была дана схема его эволюции), но они не

смогли ответить на вопрос, почему материнский род был первичным. Основное объяснение этому, например, Л. Морган находил в неопределенности отца при групповом браке. Однако, как полагают многие историки современности, в силу дисэкономического и дислокального характера дуально-родового брака человек мог принадлежать только тому роду, в котором родился, т. е. к тому роду, к которому принадлежала его мать. В этих условиях род мог быть только материнским. И другой довод в пользу первичности материнского рода заключается в том, что материнский род не может предполагать существование брака между индивидами. Он предполагает существование только группового брака. Другое дело — существование отцовского рода, оно невозможно без существования индивидуального брака. А он мог возникнуть только после появления парного брака. Поэтому отцовский род представляет собой организацию более позднюю, чем материнский, хотя последний, как показывают этнографические исследования, может существовать и до появления парного брака.

Время формирования и развития первобытной общины связывается исследователями с эпохой верхнего палеолита. Становление *Homo sapiens* и ранних структур общества, праобщины и рода, происходившие в более раннее время, определялись общеэволюционными и социальными законами, характеризующими общий процесс ан-тропосоциогенеза. Культурно-хозяйственная эволюция человека верхнего палеолита (40—45 тыс. лет назад и до 10—12 тыс. лет до н.э.) определялась во многом и своеобразием освоенных биогеографических зон, их природно-климатическими особенностями. Все это не могло не отразиться на культурно-хозяйственном типе отдельных палеолитических культурных образований и общностей, их социальной организации.

Говоря о древних культурах Азии, А.П. Окладников отмечал: «Теперь уже ясно, что рядом с палеолитическим миром Запада существовали другие, равноправные по тому времени культурно-исторические миры. В каждом из них человек по-своему осваивал своеобразные природные условия, создавал собственные изобретения и делал различные открытия, строил свою культуру. Сложные, далеко не выясненные отношения этих этнографических миров — культур древнекаменного века — еще более усложняют жизнь палеолитического человека, еще более обогащают всю эту калейдоскопическую картину, столь не похожую на единообразную панораму всемирной истории каменного века, которая разворачивалась перед глазами эволюционистов XIX века» [40].

Региональное отличие культур эпохи раннепервобытной общины, их своеобразие в Европе, на Ближнем Востоке, в Азии и Африке определялось в

основном особенностями материальной культуры и прежде всего— орудий. Однако повсюду эти орудия создавались людьми современного физического типа, обладавшими, в принципе, равными умственными и физическими возможностями. Созданные в разных регионах орудия отличались как типологически, так и по технике их изготовления. Но эти различия были, прежде всего, отражением разных форм адаптации к природной среде, разных культурных традиций, но никак не разного антропологического уровня носителей культур основных палеолитических регионов планеты. Вопрос о начальной стадии сибирского палеолита остается дискуссионным в настоящее время. Упомянутое местонахождение Улалинка и Усть-Канская пещера на Алтае пока не имеют надежной датировки. В Сибири из поселений ранней стадии верхнего палеолита наиболее сохранившимися считаются Мальта и Буреть, расположенные в Приангарье. Значимость этих памятников для отечественной и мировой исторической науки трудно переоценить. Их материалы в сопоставлении с данными европейского палеолита позволили максимально полно моделировать верхнепалеолитическую культуру Сибири. Еще М.М. Герасимов, а затем А.П. Окладников пришли к выводу о наличии генетической связи между сибирской культурой Мальты и Бурети с ориньякскими памятниками Европы. Однако в позднем палеолите эта связь, как отмечают исследователи, постепенно стирается локальными особенностями формирующихся в этом регионе позднепалеолитических культур (Афонтова гора, Кокорево).

Обитатели Мальты и Бурети строили поселки с постоянными жилищами. Каркас этих жилых построек составлялся из крупных костей мамонта, служивших несущими конструкциями для стен и крыши. Затем эта конструкция обкладывалась «сеткой» из рогов северного оленя и накрывалась шкурами. Основание жилищ заглублялось в землю до 1 м. Площадь поселка Мальта превышала 1 100 квадратных метров, на которой было раскопано 15 жилищ, расположенных вдоль реки Белой. В центре селения было расположено самое большое сооружение размерами 14 x 5 м. Как полагают исследователи, оно служило общественным и культовым помещением жившей в Мальте общины. Остальные жилища были меньше и различались между собой размерами и планировкой. Жилища отапливались и освещались очагами, расположенными в центре.

Древнейшее изображение одежды эпохи палеолита нашло отражение в женских статуэтках, найденных в Мальте и Бурети (рис. 7). Это были глухие «комбинезоны с капюшоном», сшитые из меха. Аналоги одежде и жилищам жителей Мальты и Бурети А.П. Окладников усматривал в одежде эскимосов XVII—XIX вв. [41].

В конце верхнего плейстоцена (около 10 тыс. лет тому назад) в Сибири

происходит потепление климата, вымирают, а отчасти истребляются людьми крупные хладолюбивые животные (мамонты, шерстистые носороги), возрастает численность населения. Это повлекло за собой коренные изменения в жизни и быте первобытных охотников этого огромного региона. Финал верхнего палеолита Сибири представлен довольно широко и многочисленными памятниками. По своему, теперь уже сибирскому, локальному своеобразию они объединяются в ряд культур на Енисее: афонтовская, кокоревская, верхоленская; на Ангаре — ареал, объединяющий культуры Восточной Сибири, Алтая и т. д.

Хозяйство на этой завершающей стадии палеолита становится более разнообразным, с более четко выраженными признаками адаптации к конкретным природным условиям. Появление лука и стрел, шлифовальных орудий, орудий рыбной ловли принято считать переходной гранью между палеолитом и сменяющими его мезолитом и неолитом. Заметно меняется облик поселений и жилищ этого времени в связи с возросшей подвижностью населения. Поселения из стационарных жилищ, с мощными культурными слоями, на значительной части Сибири и всей Евразии исчезают и сохраняются лишь в местах, круглый год богатых пищевыми ресурсами.

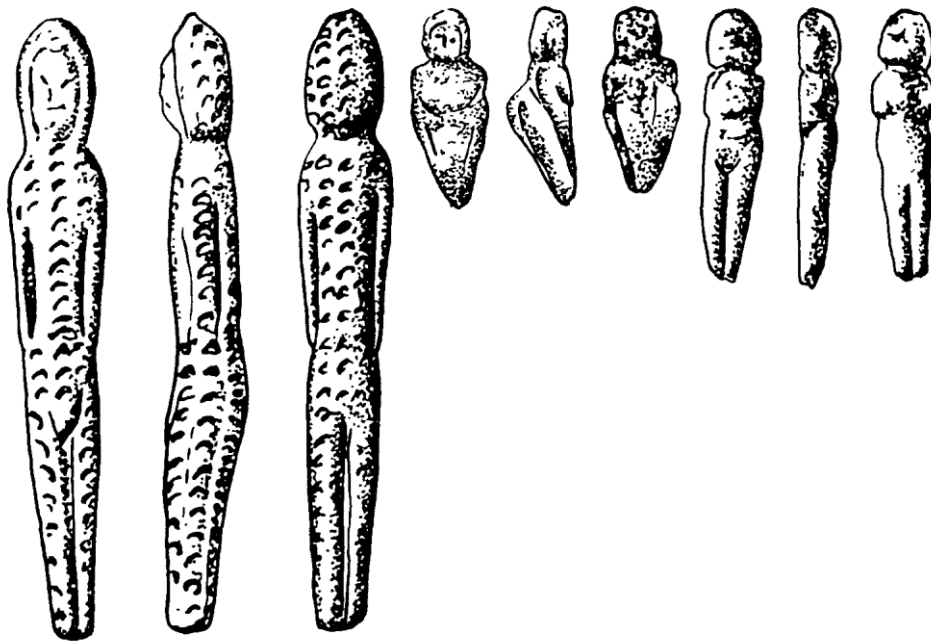


Рис. 7. Древнейшие изображения одежды эпохи палеолита Сибири

Отмеченные изменения в хозяйстве на завершающем этапе палеолита вызвали кардинальные изменения в образе жизни и материальной культуре. На смену коллективной охоте, в которой принимала участие вся община, приходит охота на небольшие стада или на отдельных животных, в которой принимают участие уже отдельные члены общины. Возрастает значение индиви-

дуальной охоты на мелких животных, эффективность которой значительно повысили одомашнивание собаки и увеличение ее роли в охоте. Сохраняется тенденция к увеличению роли рыболовства и собирательства, рыбной ловли и переработки растительной пищи.

В целом своеобразие многочисленных позднепалеолитических и переходных к неолиту культур определялось экологической обстановкой и этнокультурными традициями.

Выше были рассмотрены некоторые аспекты общественной организации раннеродового общества, что дает основания, хотя бы в общих чертах, проследить эволюцию процесса община — род — племя. Нерассмотренной в этой цепочке осталась проблема формирования племени (племенной общности). Постепенное расширение брачных отношений, тенденция к их индивидуализации, меняющаяся природно-климатическая среда вели к изменениям многих функций родовой организации. В это время на первый план выступают разные виды территориальных общин, которые постепенно вбирают в себя определенные функции рода. В позднепалеолитический период рост четко очерченных археологических культур — на основе территориальных, этнических, хозяйственных и социальных особенностей — являл собой процесс выделения из широких этнокультурных общностей формирующихся племенных объединений. Вероятно, в это время складываются племенные обряды, возникает племенное самосознание, а возможно — и самоназвание (этноним). Как полагают многие исследователи, в переходное, мезолитическое, время на основе племенных образований оформляется этническая общность (этнос), который в самом общем виде может быть определен как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающая общими, относительно стабильными особенностями языка и культуры, а также осознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированных в самоназвании (этнониме).

По древнеиндийским преданиям (брахманам), картина становления человеческого рода после потопа связывается с мифическим героем Ману.

Перед наступающим потопом герою, по воле случая, пришлось спасти небольшую и слабенькую рыбку, которая затем, набравшись сил, стала огромной рогатой рыбиной. В благодарность за доброту и внимание, она спасла Ману от потопа, унесшего все живое с земли.

Оставшись совершенно одиноким на пустынной земле и желая иметь потомство, он восхвалял богов и предавался покаянию. Однажды он замешал на воде топленое масло, кислое молоко, сметану и творог и принес жертву, спустя год из этой жертвы восстала девушка; у нее было крепкое

тело. Она приходит к Ману и представляется его дочерью, на что Ману с удивлением вопрошает: «Как же, прекрасная, ты можешь быть моей дочерью?» «Ты дал мне жизнь той жертвой, которую совершил, замешав на воде топленое масло, кислое молоко, сметану и творог. Я — Благословение. пользуйся мною, когда станешь приносить жертву, и, если будешь мною пользоваться. будешь богат скотом и потомством. И какое бы желание ты через меня ни высказал, любое исполнится»,— ответила она.

Так вместе с нею жил Ману, восхваляя богов и предаваясь покаянию, а в перерывах творя род человеческий, который стал родом Ману.

Проблема продолжения рода — вечный спутник человека. Она часто приобретала драматический характер, даже любовь не всегда способна была разрешить ее.

На уровне высокой трагедии звучит тема продолжения рода в хакасском и киргизском эпосах «Алтын-Чус» и «Манас» (перевод В.А. Солоухина). К сравнению этих двух эпосов нам еще придется вернуться со страниц, посвященных картине этнических миграций в Сибири в хуннскую эпоху.

АЛТЫН-ЧУС

Красавица Алтын-Арыг

Развернула перед ним стол золотой.

Красавица Алтын-Арыг

Уставила стол напитками и едой.

Вокруг стола она хлопочет и суетится,

Хан за стол золотой степенно садится,

Разные яства он вкушает,

Напитками сладкими запивает.

Красавица Алтын-арыг перед ним сидит

И мужу своему так говорит:

«Как я рада. что ты возвратился, однако,

Скажи, о чем ты так горько плакал?

О чем горевал ты, муж мой суженый?

Говори теперь, а я послушаю».

опустил Алып-хан в землю глаза

И своей жене так сказал:

«Откуда ты взяла, что я плакал и горевал.

Моя Алтын-Арыг, жена моя суженая,

Я по вольным степям, как ветер, летал.

А теперь с наслаждением ужинаю».

Но удалось ли с сотворения мира хоть одну
Обмануть внимательную жену?
«Не хитри.— говорит Алтын-Арыг,— понапрасну,
Почему же глаза у тебя опухшие, красные?»
Помолчал Алып-хан и ответил он:
«Насчет глаз моих правильно ты заметила.
Ты же знаешь богатырского моего коня
Не хуже. чем самого меня.
Он пить не просит и есть не просит.
Но седока в степи, как ветер, носит,
Только в ушах раздается свист...
Но бывает он порой норовист.
Хозяйской не слушается руки,
Не разбирает ни леса и ни реки.
Вот и теперь он меня помчал,
Врезались мы в таежные чащи,
Я думал, что последний мой час настал.
Совсем я считал себя пропащим.
прямо по глазам меня ветки хлестали,
Вот от чего они красными стали».
Но удалось ли с сотворения мира хоть одну
Обмануть внимательную жену?
Говорит она. На мужа своего глядя,
«Муж мой, обманывать меня не надо.
Если ветки тебе глаза нахлестали,
Почему же не достали они до ушей?
Почему твои мысли черными стали?
Почему черно у тебя на душе?»
Видит хан, что жену не обманешь и надо
Сказать ей всю горькую правду.
«Ты Алтын-Арыг, жена моя суженая,
Нет судьбы моей горше и хуже.
Как мне не горевать, не печалиться,
Если ханство наше кончается?
Степи мои белые и зеленые
Стадами пасущимися заполнены.
Но несчастнее я бедняка последнего,
Ибо нет у меня сына-наследника.
Стада мои считать некому,

За землей моей смотреть некому.
Сам я слаб и ветх, домоседом стал,
Богатырский конь мой тоже — стар.
Он стоит у коновязи и годами спит.
А поедешь на нем, костями скрипит.
Вот нагрянут враги и что тогда?
Угонят они все наши стада.

Время сгорбило мою спину.
Почему же нет у меня наследника-сына?
Семьдесят ханов на свете живет.
У каждого хана наследник растет.
А у меня даже близких родичей нет,
Хоть и дожил я до преклонных лет...»

А теперь сравним приведенный фрагмент древнехакасского текста с фрагментом киргизского эпоса «Манас», который родился, очевидно, в более раннее время на этнической родине киргизов, в Южной Сибири.

МАНАС

Плачет Джакып на пороге у старости,
Что отцовского счастья ему не досталось.
Плачет.
Золота накопивший гору,
Плачет.
Добра накопивший амбары,
Плачет:
Жизнь оборвется скоро, Плачет:
Жизнь проходит задаром.
Плачет Джакып, чья седа голова,
И говорит такие слова:

«Накопил я золота гору,
Накопил я богатства груды.
Жизнь моя окончится скоро.
Всю ли жизнь одиноким буду?
Я не знал покоя ни ночью, ни днем,
Днем и ночью я думал об одном:
Как побольше золота накопить.

Пожирнее есть и послаще пить.
Как богатым быть и в довольстве жить,
Как в степи скакать, как жену любить.
А к чему мне богатства эти.
Если я одинок на свете?
Бог богатства мне дал,
Спасибо! Почему же не дал он сына?
Голова моя одинока, Голова моя уж седа.
Остается мне жить немного,
Утекает жизнь, как вода».

Плачет Джакып на пороге у старости,
Что отцовского счастья ему не досталось.
Увидит он мать с ребенком —
Плачет,
Увидит верблюдицу с верблюжонком —
Плачет:
«Нет у меня ребенка,
Нет игривого верблюжонка.
Конь промчится —
Останется след от копыта.
Жизнь промчится и будет забыта.
Одинокая голова моя седа,
Не останется от меня на земле следа...»

Что касается семейно-брачных отношений и их роли в племенной организации с исторической точки зрения, то здесь мнения многих археологов и этнографов расходятся. Если первые рассматривают все шире распространяющиеся в позднем палеолите малые одно-очажные жилища как место обитания самостоятельной в хозяйственном отношении малой семьи, то этнографы полагают, что семья, как формирующаяся социальная ячейка, рассматривала себя частью рода или племени, с которыми она постоянно связана многочисленными и прочными узами. Однако, опуская этот спорный момент, мы можем с полной уверенностью констатировать то, что в завершающуюся эпоху палеолита индивидуальная (парная) семья уже сложилась, хотя ее самостоятельность в пределах общины с архаическими традициями была весьма относительной. Первобытная община как оформившаяся система совместного проживания, производственной деятельности, регулирования брачных, обрядовых и других отношений требовала вполне определен-

ных форм управления. Наиболее близкий аналог ранним формам управления в общинах можно видеть в сохранившихся до рубежа нашего столетия традициях у нетсилков, одной из самых консервативных по своей культуре групп эскимосов американской Арктики.

Во главе их общин, которые являлись основными социокультурными единицами, обычно стоял старший из трудоспособных мужчин. Его называли «инхумакан» — тот, кто думает. Инхумакан назначал время и подавал сигнал для отправления на охоту, определял время и направление перекочевки и выбор места для нового стойбища. Но все эти решения он принимал после совета со всеми взрослыми охотниками общины. Старейшина всегда стремился добиться всеобщего согласия перед объявлением своего решения. Наибольшее влияние старейшина имел на молодежь и близких родственников. Чем старше был человек, чем глубже было его родство со старейшиной, тем более самостоятельной была его позиция, а значит, в большей степени старейшине приходилось считаться с его намерениями, чтобы не допустить раскола общины. В обязанности жены старейшины входило распределение пищи между парными семьями, входившими в общину. Это не единственная форма управления общиной, известная по данным этнографии. Наряду с неформальными лидерами общины, у некоторых племен формальное лидерство нередко закреплялось наследственностью.

Как уже отмечалось, финальный этап плейстоцена в Сибири (сартанское оледенение) характеризуется дальнейшей регионализацией культурных особенностей. Г.П. Сосновский писал: «В сибирском палеолите необходимо выделять не только стадияльные отличия, но и региональные, местные своеобразия культурных комплексов отдельных районов обширной территории Северной Азии. На протяжении тысяч километров при разнообразии ландшафта Сибири и окружавшей древнего человека природной среды, а также разобщенности в те времена отдельных палеолитических групп человечества местные вариации в местной и духовной культуре были неизбежны» [42]. Эти мысли Г.П. Сосновского, выраженные в 30-х годах, находят свое подтверждение в археологических, этнографических и антропологических исследованиях последних десятилетий. В частности, локальные особенности верхнепалеолитических памятников и культур (сро-стинской на Алтае, кокоревской и афонтовской на Енисее, ошурковской на Селенге) очерчивают единую южно-сибирскую культурную область. Ставшими уже классикой мирового палеолита — Мальтой и Буретью, стоянками у г. Томска, Ачинска и Военного госпиталя — определяется своеобразный круг ангарского палеолита (мальтинско-буретская культура). Культурная область к востоку от Лены и к северу от Амура объединяет в себе памятники дюктайской культу-

ры.

Завершая знакомство с самым ранним периодом сибирской истории, необходимо отметить, что палеолит, уходя в глубь тысячелетий древнекаменной эпохи человека, все меньше оставляет источников информации о себе. И здесь очень важно, наряду с пространственно-временным, типологическим и классификационным определением артефактов, исследований природно-географических и климатических условий их бытования, найти в общих или локальных проявлениях жизнедеятельности палеолитического человека особенности отношений, палеосоциальную обусловленность, уровневые проявления и формы сознания. Характеристика археологических источников палеолита часто далека от трактовки их ценностного содержания. И естественно, что степень информативности материальных источников этого времени возрастает с растущей востребованностью других наук о прошлом человека и общества. Поэтому известные в археологической науке районированные, классифицированные и типологизированные памятники и местонахождения жизнедеятельности человека эпохи палеолита не могут в полной мере соотноситься с определением понятия «культура». Мы не знаем и, видимо, никогда не узнаем, кто был носителем той или иной, даже верхнепалеолитической культуры (этнический аспект), ибо регионально объединяемые (безусловно, по многим признакам) палеолитические общности — это не только хозяйственная и материально-культурная близость, но и особенности языка и речи, сформировавшиеся и закрепившиеся во всем верхнепалеолитическом мире. К этому можно добавить своеобразие ценностных ориентации, которые являются основным определителем ядра культуры. И все же растущая база археологических источников по мировому и отечественному палеолиту, растущая востребованность их рядом других наук о человеке и обществе позволяют подойти к достаточно полным культурно-историческим реконструкциям этой древнейшей эпохи человечества.

За древнекаменной эпохой, основным содержанием которой являлась примитивная оббивочная технология обработки камня (рис. 8.1— 8.2), изначальные формы социализации древних человеческих сообществ и постепенное освоение ими новых регионов планеты, приходит новокаменный век (неолит). Неолитическое время характеризуется прежде всего значительным улучшением техники изготовления каменных орудий. Сохраняя и совершенствуя прежние палеолитические способы обработки камня и кости, человек в это время повсеместно переходит от оббитых рубящих орудий к более совершенным — шлифованным. Широкое распространение получают и такие приемы обработки камня и кости, как сверление и пиление. Человек значительно совершенствует лук и стрелы — основное охотничье оружие. Освое-

ние определенных природно-климатических зон и районов и адаптация в них приводят человека эпохи неолита к формированию обширных культурно-хозяйственных общностей. Наступает время, когда из сознательно посеянного зерна вырос первый колос, положено было начало массовому приручению животных. Этот момент в истории культуры человечества стал началом таких эпохальных изменений, которые ученые, не колеблясь, назвали неолитической революцией.

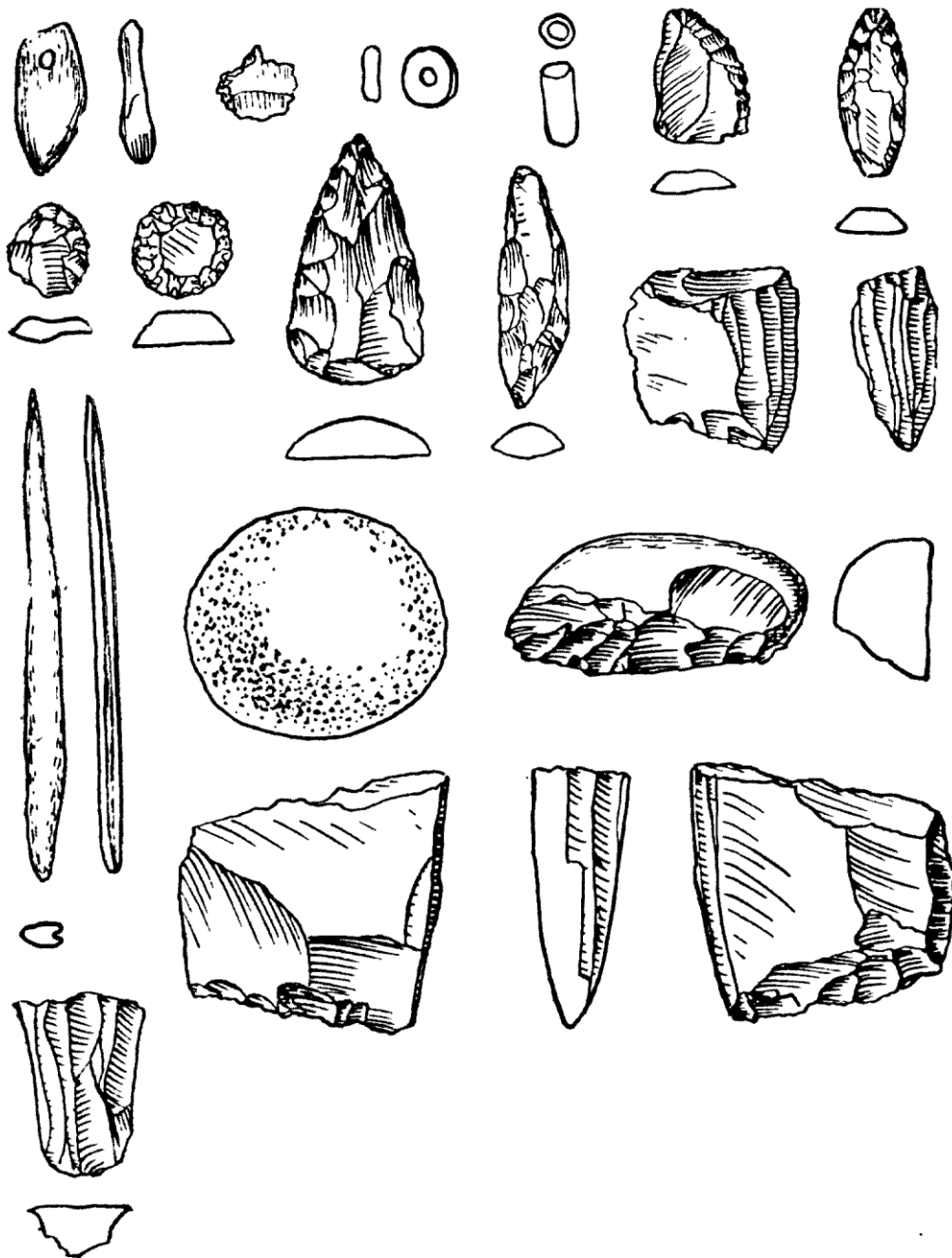


Рис. 8.1. Каменные орудия, обнаруженные на Афонтовой горе

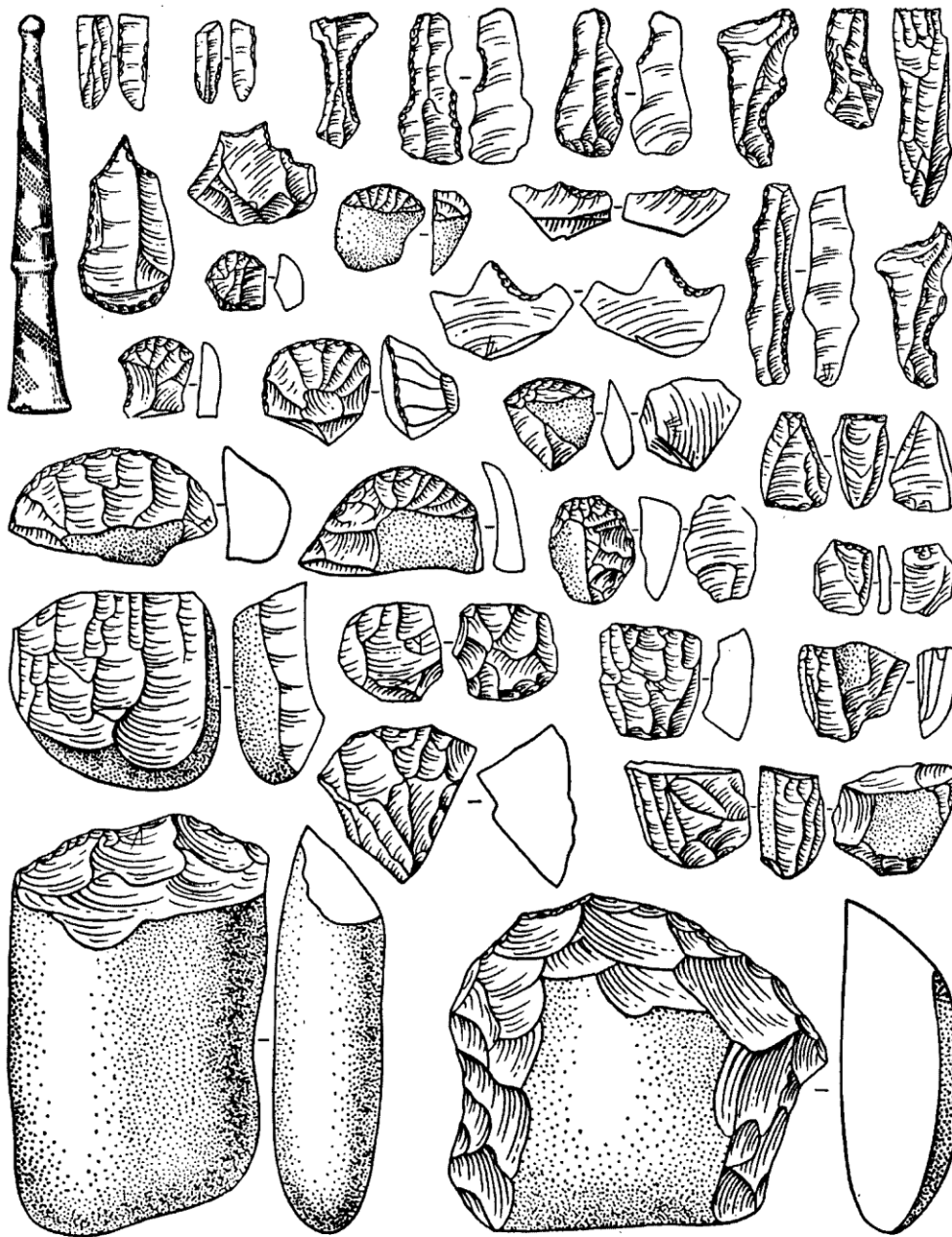


Рис. 8.2. Каменные орудия, обнаруженные на Ачинской стоянке

Неолитическое время в истории развития общества принято связывать в исторической науке с эпохой раннего и среднего голоцена. «Только в неолите между человеческими элементами начинает возникать большая спаянность, и этот процесс уже не останавливается. Это самый величественный и критический из всех периодов прошлого— период возникновения цивилизации»,— писал Пьер Теяр де Шарден [43]. Неолит был периодом формирования и развития поздне-первобытной общины, основное отличие которой от ранне-первобытной заключалось в следующем: община в этот период становится значительно крупнее, степень подвижности населения заметно падает, материальная культура обогащается множеством новых элементов (шлифование

и сверление, широкое применение лука и стрел, появление гончарного производства, орудий труда, связанных с возделыванием земли и производством продуктов земледелия). Все это в определенной мере углубляло и расширяло процессы трудовой специализации, формировало ремесла. В общественном устройстве формируются новые социальные институты, которые направлены на внутреннюю консолидацию общества. В формировании властных структур определяющим становится складывание вертикального родства. Основной чертой религии становится культ предков. В системе ценностей основное место занимают понятия, порожденные изменениями в отношениях собственности.

На большей части Восточной Азии, Сибири и Дальнего Востока в эпоху неолита продолжали обитать охотники, рыболовы и собиратели [44]. В целом неолитические племена этого обширного региона находились на уровне присваивающих форм хозяйства. Связь с особенностями окружающей природной среды имела решающее последствие в формировании и развитии многих неолитических культур. А.П. Окладниковым выделено несколько культурно-хозяйственных типов эпохи неолита, характерных для Сибири и Дальнего Востока. В Западной Сибири, с ее богатыми рыбными угодьями, обитали полуседлые охотники и рыболовы. Их зимние поселки отличались относительно крупными размерами и состояли из прямоугольных полуземлянок. На неолитических поселках площадью от 1 000 до 2 500 квадратных метров, с 5—7 крупными жилищами, обитали большие общины со сложившейся определенной социальной организацией, о чем свидетельствуют сопутствующие поселения могильники, представляющие собой родовые кладбища. Например, как полагают исследователи, похожий образ жизни вели непосредственные потомки приобского неолитического населения — обские угры — еще в XVIII веке. В Восточной Сибири сформировался совершенно иной мир — это культура бродячих охотников, рыболовов и собирателей. Жили они маленькими общинами на временных стоянках в легких наземных жилищах. Места погребений располагались тут же на поселениях. В степях Забайкалья и частично в Монголии также обитали подвижные охотники.

Неолитическое население Приамурья и Приморья отличалось еще большей оседлостью, чем обитатели Приобья. Это объяснялось, прежде всего, обилием источников питания. Огромное количество ценных промысловых рыб (кеты, горбуши, чавычи и др.) в ежегодные периоды миграций позволяло накопить многомесячные запасы пищи. В Приамурье и Приморье выявлено несколько неолитических культур 6—2 тыс. до н.э. По материальной культуре и ряду признаков социальной организации они могут быть объединены в

единый хозяйственно-культурный тип. Для носителей неолитических культур этого региона были характерны поселения, которые включали обычно до полутора десятков прямоугольных полуземлянок каркасно-столбовой конструкции с вертикальными стенами и входом через дымовое отверстие в крыше. Площадь таких жилищ составляла в среднем 30—60 квадратных метров. Неолитические рыболовы Амура сыграли важную роль в этногенезе нивхов и ряда тунгусо-маньчжурских этносов, которые частично сохранили их образ жизни до XVIII—XIX веков.

На Охотском побережье от Амура до Камчатки в эпоху неолита обитали предки коряков, которые со временем перешли от бродячей охоты к прибрежному рыболовству и морской охоте на тюленей и китов, что обусловило их оседлый образ жизни. Жили они в круглых полуземлянках огромных размеров (700 квадратных метров), которые, очевидно, служили жильем целой позднепервобытной общины. В некоторых поселках насчитывалось до 20 таких жилищ.

Севернее, вдоль берегов Берингова пролива и на островах, сформировалась другая высокоспециализированная культура морских зверобоев— предков современных эскимосов [45]. Главной особенностью рассмотренных рыболовецких культур было наличие разнообразных гарпунов, крючков, сетей. У них широко бытовали и типичные для неолита шлифованные топоры и керамика.

В различных районах мира переход к производящим формам хозяйства происходил в разных условиях. В одних случаях оседлость предшествовала производящему хозяйству, в других — она сама являлась следствием его длительного развития. Этот процесс и его разнообразный характер обуславливались также и демографической ситуацией в регионах, их природно-климатическими особенностями. Иначе говоря, не сам по себе переход к производящему хозяйству обусловил общественный прогресс, а общий рост эффективности хозяйства в целом, связанный с подъемом уровня производительных сил. Поэтому в социальном плане становление высокопродуктивного собирательского, охотничьего и рыболовецкого хозяйства, характерного для неолита Сибири и Дальнего Востока, имело до определенного времени идентичные последствия и в развитии производящего хозяйства. И все же развитое присваивающее хозяйство Сибири и Дальнего Востока в своей эволюции было гораздо больше сковано особенностями окружающей среды, чем производящие формы южных районов. Неолитические культуры охотников, рыболовов и собирателей были привязаны к определенным природным ареалам, тогда как производящее хозяйство (земледелие и скотоводство) проявляло тенденцию к интеграции за счет постоянного увеличения продук-

ции с единицы площади. Это, в свою очередь, создавало предпосылки более высокой плотности населения, чем присваивающее хозяйство, а тем самым открывало более широкие возможности для социального развития. Таким образом, переход к земледелию и скотоводству и последовавшие затем разительные перемены во всей культуре явились теми основаниями, в которых были заложены огромные возможности для расширенного воспроизводства; их реализация привела впоследствии к формированию первых цивилизаций.

Итак, рассмотренные в этом разделе материалы позволяют проследить ряд общих закономерностей и тенденций в формировании и развитии культур палеолитической и неолитической эпох. Что касается сибирского палеолита и неолита, то их реконструкция и особенно моделирование социальной картины пока возможны на основе эмпирических данных и теоретических обобщений на фоне классики мирового (безусловно, регионально сопоставимого) палеолита и неолита.

Природа археологического исследования определяется особенностями реальных условий формирования археологической ин формации. Археолог, решив первую и главную задачу по оценке определенных фрагментов бытия как феноменов материальной и духовной деятельности человека (артефактов), встает перед необходимостью его гуманитарной интерпретации, как справедливо полагает Е.Б. Волосова [46].

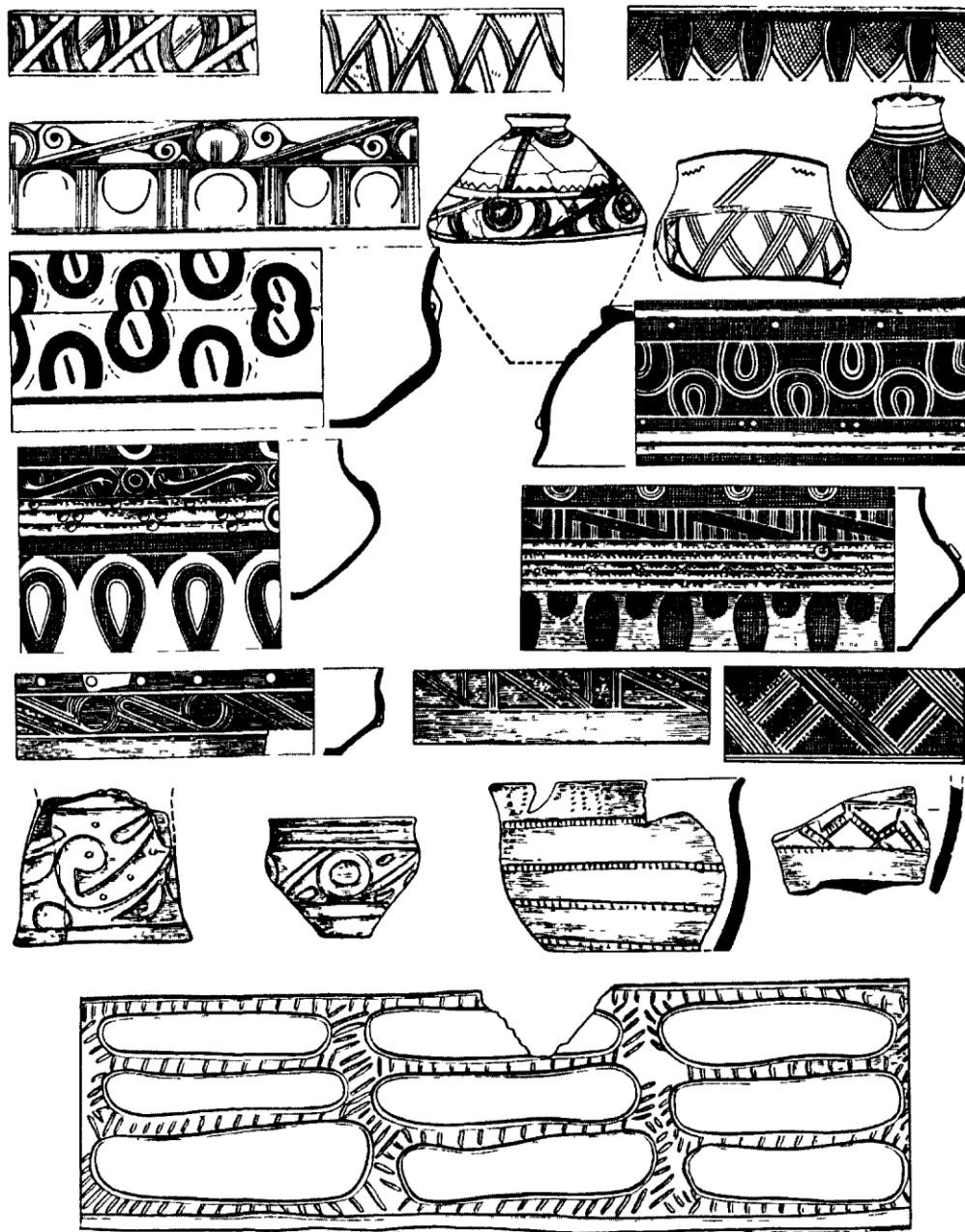


Рис. 9. Орнаментальная символика эпохи позднего камня

И здесь важнейшее значение имеют, по мнению упомянутого автора, два фактора: «вещественность» и «разорванное время». Это особенно важно при исследовании до-керамических эпох, так как, с одной стороны, «вещественность» эпохи древнего камня, дошедшая до исследователя, немногочисленна и могла быть полифункциональной, что отдаляет исследователя от объективного толкования социального бытия ряда артефактов эпохи палеолита и даже неолита. Это часто является достаточно серьезным порогом для археолога при социальной интерпретации артефактов. С другой — ряд палеолитических источников, несмотря на их «разорванность во времени», на уровне сегодняшнего исторического знания дает вполне приемлемые осно-

вания для их гуманитарно-социального толкования. Примером тому могут служить жилищные комплексы с очагами (Костёнки и др.), с известными площадями и планиграфией, а также наличием основного сопровождающего инвентаря. Другой пример — Мальта и Буреть Сибири, Тешик-Таш Средней Азии, где ко всему этому добавляется еще и область «древнекаменной философии», которая выражается во вполне конкретных мифологических образах, обрядах, устойчивости определенных архетипов. Исследования геологии, фауны и флоры эпохи палеолита дают вполне приемлемые основания для моделирования пространственно-временной экологической ситуации как отдельных культурных палеолитических общностей, так и их ареальных проявлений.

Словом, «разорванное время» даже с древнекаменной эпохи (при наличии определяющих артефактов из области материального и духовного как своеобразной системы, обеспечивающей определенным способом (форму) жизнедеятельности) не является отрицающим порогом в палеолитических реконструкциях. Здесь, с точки зрения автора, следует учитывать фактор «сужения» или «универсализации» форм и способов социального бытия по мере их исторического углубления, с одной стороны, и все большей их «привязанности» к природному космосу — с другой. Действительно, каким бы высоким научным уровнем мы ни обладали, нам не дано в полной мере расшифровать «язык вещей» или явлений социального порядка эпохи камня. Даже «вещь» вчерашнего дня, служившую индивиду, очень трудно воспроизвести исследователю сегодня во всей полноте ее функционального и других проявлений, если он (индивид) не оставил о ней «достоверную» информацию. Увязывание культурных особенностей только с процедурой функционального определения артефактов не может являться единственным каналом перевода «вещной» информации в культурно значимую [47]. Здесь очень важным становится выявление экологического и ценностного полей (ландшафты, топография, стиль, форма, обряд и т. д.), в которых бытовал исследуемый артефакт или их множество, как исходной познавательной ситуации. Тогда резко сужается вариантность (разночтимость) функций артефактов, более конкретными становятся их гуманитарное содержание и особенности.



Глава 4

Начало
НОВОЙ ЭПОХИ.
Огонь — керамика —
металл



Человек, впервые открывший металлы, и не подозревал, что будущие поколения поставят их открытие в ряд с самыми выдающимися вехами на пути восхождения к цивилизациям. Приобретенные навыки управления огнем в процессе изготовления керамики в эпоху неолита открыли дорогу к меди, основательно пошатнув тем самым многотысячелетнее господство камня. А когда древние металлурги прибавили к меди олово, возник сплав, который по своим свойствам далеко превосходил медь. Уже полпроцента олова повышает твердость сплава в четыре раза, а десять процентов — в восемь раз. Таким образом, на рубеже 3—2 тыс. до н.э. человек вступает в медно-бронзовую эпоху.

Наиболее древней культурой медно-бронзовой эпохи в Сибири является афанасьевская. Ее формирование связано с началом складывания скотоводства. Культура получила свое название по материалам раскопок С.А. Теплоухова (1920—1923 гг.) около Афанасьева у с. Батени под г. Минусинском [48]. Уже в то время С.А. Теплоухов отметил не только своеобразие находок у с. Батени, но и их хронологическую и культурную связь с культурами эпохи раннего металла Горного Алтая, районов западнее Оби и Приаралья. Большинство исследователей определяют время существования афанасьевской культуры XXV—XVIII вв. до н.э. Это время интересно тем, что с ним связано начало формирования скотоводческого хозяйственного типа многих культур степного и лесостепного пояса Евразии. Важно отметить особенность генетических истоков носителей афанасьевской культуры, их появления в Южной Сибири. Афанасьевцы, по данным антропологов, принадлежали к европеоидной расе, в то время как население соседних регионов было монголоидным или смешанным. Исследователями отмечается отсутствие связей носителей афанасьевской культуры с местной неолитической традицией. Все это дает основание полагать, что афанасьевская культура проникла в Южную Сибирь уже как сложившаяся скотоводческая культура из степных районов западнее Алтая. Известно, что неолитические племена Сибири не знали скотоводства, афанасьевцы же имели относительно развитую его форму. Они держали крупный и мелкий рогатый скот, происхождение которого также не связано с территорией Южной Сибири, поскольку предковые формы этих животных здесь отсутствовали. Исследования материальной культуры афанасьевских форм показывают, что наши древние предки на территории Сибири пользовались в быту еще каменными орудиями труда, изделия из меди очень редки и встречаются в основном в виде украшений. Афанасьевцы уже знали и использовали золото: археологами найдены многочисленные подделки из кости и камня — от наконечников стрел и проколов до топоров.

Развитость эстетической, технической и бытовой культуры афа-

насьевцев являют нам многочисленные остатки глиняной посуды. Она своеобразна по форме и орнаменту. У афанасьевцев преобладали горшки яйцевидной формы, которые лепились ленточным способом, когда одна лента накладывалась на другую, затем соединялись и выравнивались и наносился орнамент. Он в основном оттискивался гребенкой или пластинкой. У афанасьевцев, наряду с обычной посудой для приготовления и хранения пищи объемом от 1 до 4 литров, встречались и крупные горшки емкостью до 200 литров. Широко использовались в быту и деревянные изделия, в частности — посуда, отдельные части которой часто скреплялись медными скобками или оковками. Но медь, как отмечалось выше, использовалась еще не очень широко; это в основном украшения:

серьги, подвески, бляшки. Золотые украшения встречались крайне редко; видимо, афанасьевцы только начинали знакомиться с этим благородным металлом.

Остатки материальной культуры не несут прямых свидетельств о занятии земледелием, доля охоты в хозяйстве, видимо, была незначительной. Основу всей хозяйственной жизни афанасьевцев составляло скотоводство. Оно обеспечивало и пищей, и одеждой, давало возможность для первоначальных форм обмена. В остатках тризн, а также в предметах, сопровождавших погребенных, чаще встречаются кости овцы, затем коровы и лошади. Таким образом, палеозооло-гический материал убеждает, что афанасьевцы имели производящее скотоводческое хозяйство с преобладанием крупного рогатого скота. Продолжительность жизни древних сибиряков была 40—50 лет, брачный возраст начинался с 12—14. Социальная жизнь носила родовой характер. Археологи предполагают, что афанасьевцы пришли на территорию Южной Сибири с готовой культурой, которая сложилась где-то к западу от Алтая.

Следующей за афанасьевской была окуневская культура, существовавшая примерно в XVIII—XIII вв. до н.э. Уже в могильниках Черновая и Карасук на юге Красноярского края, относящихся к афанасьевской культуре, имеются окуневские могилы. Эти захоронения демонстрируют взаимосвязь одного типа культуры с другим, а в могильнике Бельтыры сочетаются афанасьевские и окуневские черты (сосуды афанасьевские, а типы захоронений — окуневские). Представители окуневской культуры имели качественное антропологическое отличие: они обладали ярко выраженными монголоидными чертами. Эту культуру можно в целом характеризовать как скотоводческую с развитыми элементами охотничества. Окуневская культура отличалась от афанасьевской не столько типом хозяйственной жизни, сколько формами эстетического (искусство) и духовного (религия) освоения мира. Источниками

изучения культуры являются могильники, отдельные могилы или курганы и многочисленные писанины. В искусстве окуневской культуры нашли отражение многие стороны быта, верований и обычаев.

Э.Б. Вадецкая дает довольно подробное описание одежды женщин окуневской культуры, их украшений [49]. Женщины, очевидно, носили разнообразные прически из длинных и коротких волос. Распущенные волосы, расчесанные на прямой пробор, спадали ниже плеч. Иногда их завязывали либо закручивали на макушке, но концы были свободны. Делали также стрижку из коротких волос с челкой спереди. Обязательным украшением были височные кольца и серьги. Нижняя одежда была шерстяная. Ворот, рукава и подол расшивались каменным разноцветным бисером, поверх платья надевались меховые нагрудники.

В могилах найдены остатки меховой сумочки, расшитой 39 зубами марала. Сохранились также украшения обуви. Кожаные туфельки были расшиты многочисленными зубами соболя. Любили окуневики украшать себя различными ожерельями и амулетами, искусно сделанными из костей диких животных.

Культовые предметы, сопровождавшие погребенных, были связаны в основном с тотемическими верованиями и культами плодородия. Особый интерес вызывают у исследователей каменные идолы окуневского времени, которым посвящено множество работ. Чаще рельефные по форме или плоские, с выбитыми на них рисунками, эти идолы не были надмогильными стелами, а являли собой символ и место определенных культовых обрядов и связанных с ними жертвоприношениями, остатки от которых обычно находят у их основания и вокруг. Как полагает ряд исследователей, в этих идолах и многочисленных каменных плитах с изображениями окуневской эпохи воплощены родовые божества женского пола. Сюжеты на писаницах и оформление стел очень схожи и в целом объединяются изображением диких и домашних животных, человеческих личин, людей в ритуальных костюмах и масках фантастических хищников (птица, дракон).

Многообразие культов диких животных в окуневской культуре на фоне сложившегося скотоводства, сравнительно высокий уровень которого характеризует остеологический материал и видовой состав хозяйственного стада (бык, баран, лошадь), скорее, явление тотемического порядка. Тотем — это элементарная форма божества, т. е. символ первобытного клана, в образе которого он чтит самого себя. Тотем представлял материализованную форму осознания своей связи с природой и воплощение родового предка, т. е. природного и духовного единства сообщества. В тотеме заключена идея родства данного рода с каким-то животным, растением и тому подобным, являю-

щимся покровителем рода. Дошедшая с неолита вера в кровное родство с животными определенного вида в окуневское время нашла свое выражение и в закреплении определенных территорий тотемическими группами, которые, очевидно, столбились упоминавшимися выше стелами.

Таким образом, окуневскую культуру в целом можно охарактеризовать как охотничье-скотоводческую. Она не связана генетически с предшествующей афанасьевской культурой. Антропологический тип носителей окуневской культуры имеет монголоидный характер, а афанасьевский принадлежит к европеоидному. Особенностью окуневской культуры также является особо выраженная роль охоты. Об этом свидетельствуют многочисленные амулеты, ожерелья и украшения одежды, сделанные из зубов диких животных. Костяные изделия изготавливались из костей лося, оленя, косули и птиц. Промысловыми животными у окуневцев были медведь, волк, косуля, марал, сурок, выдра, рысь. Эти животные изображались на культовых изделиях — стелах. Особенно ярко выступал культ медведя. Окуневцы-охотники, расселившись по степям, заимствовали скотоводство у афанасьевцев и постепенно превратились в скотоводов. У афанасьевцев они, очевидно, заимствовали также и колесный транспорт. Окуневская культура складывалась под влиянием многих факторов и культур. Во взаимодействии с ними она изменялась и оттачивала свою самобытность. Древний пласт окуневской культуры — охотничий, а более поздний уже испытывал влияние афанасьевцев и отличался от раннего периода развитием скотоводства.

Существование следующей культуры эпохи бронзы в Сибири — андроновской — связывается исследователями с XIII—XI вв. до н.э.

Эта культура просуществовала сравнительно небольшое время и памятников оставила немного. Культура характеризуется в основном по материалам погребений. Андроновцы обитали около озер или по берегам крупных рек. Памятники их культуры не соседствуют с афанасьевскими и окуневскими. Вероятно, своеобразие ландшафтов обитания определило характер их хозяйственной жизни и образа культуры, который отличался от рассмотренных предшествующих культур. Носители андроновской культуры пришли в Сибирь с запада, и, судя по географии памятников, они больше тяготели к лесостепным районам. Основу их хозяйства составляло, очевидно, пастушеское скотоводство. Определенное место в хозяйственной жизни занимали земледелие, охота и промыслы. В андроновский период заметно меняется положение мужчины в обществе. Это нашло отражение в обряде погребения: теперь вместе с мужчиной хоронили и его жену, специально для этого умерщвленную (по данным М.П. Грязнова). Важнейшим свидетельством дальнейшего процесса дифференциации общества и возрастания роли предста-

вителей общественной знати являются два кургана в могильнике Сухое озеро. Здесь выделяются захоронения знати с многочисленным инвентарем для потустороннего мира и даже с человеческими жертвоприношениями.

Обряд погребальных человеческих жертвоприношений известен в Сибири, как и на всей территории Евразии со времен медно-каменных культур (энеолита). В современном Китае еще сохранились легенды о древних человеческих жертвах при погребении. Вот одна из многих.

Умер брат Чин-Янга, ученик самого Конфуция. Его вдова и домоуправитель пожелали схоронить вместе с ним нескольких живых людей, которые служили бы ему в загробном мире. На это мудрец ответил, что настоящими жертвами были бы жена усопшего и управитель. Но так как это не вполне согласовывалось со взглядами и желанием последних, то покойник был похоронен без свиты.

Самоубийство вдов, желающих следовать за усопшим мужем, распространено было и у древних славян. Галлы времен Юлия Цезаря сжигали при торжественных похоронах все, что было дорого покойному при его жизни. К рубежу нашей эры жертвоприношения при погребениях, носившие реальный характер, постепенно приобретают символический смысл. Об этом подробнее будет рассказано в последующих разделах книги.

Итак, мы кратко представили три древнейших культуры эпохи палеометалла Южной Сибири и степей Среднего Енисея (период XXV—XI вв. до н.э.). Почти пятнадцать веков древней истории оставили на огромной территории Сибири памятники о себе, свидетельствующие о древних миграционных процессах, о хозяйстве, материальной и духовной культуре, об особенностях социального и общественного устройства. Эти века есть время перехода от каменного технологического поля культуры к формам культуры эпохи металла.

У исследователей энеолита и ранней бронзы сложились две противоположные точки зрения по проблемам формирования и развития афанасьевской, окуневской и андроновской культур. В частности, С.А. Теплоухов и С.В. Киселёв были сторонниками единой линии развития не только названных культур, но и дальнейшей их генетической связи (вплоть до тагарской культуры VII—II вв. до н.э.). Другой исследователь, Г.А. Максименков, считал, что такой прямолинейности в развитии рассмотренных культур не было. Он выделяет два больших периода в эпохе неолита и бронзы Сибири, которые отличаются по характеру взаимосвязи культур. Первый из них охватывает время существования афанасьевской, окуневской и андроновской культур, между которыми, как он полагает, нет преемственных связей в силу качественного различия антропологического основания этих культур и их миграционного характера. Культуры могли сосуществовать или влиять друг на друга,

но они не были органически едиными. Второй период медно-бронзовой эпохи связан с формированием карасукской культуры, которая синтезировала в себе предшествующие культуры и стала основанием дальнейшего, генетически связанного развития культур эпохи развитой бронзы Сибири. В карасукской культуре мы находим корни грядущих эпохальных перемен всего уклада жизни многих этносов на огромных пространствах степей и лесостепей не только Сибири, но и всей Восточной Азии. В многоликости карасукской культуры отражены широкие региональные связи народов Сибири. В значительной степени этому способствовало окончательное приспособление коня под верховую езду, совершенствование повозок, что позволило заметно ускорить передвижение и его эффективность. Кроме того, важнейшее значение имело развитие металлургии и связанного с этим возросшего качественного и количественного уровня изделий из металла, что все больше привлекало внимание соседей не только с запада и юго-запада, но и с востока.

Культура енисейских степей XI—VIII вв. до н.э. была обозначена и выделена как особый карасукский тип С.А. Теплоуховым. Затем сибирский археолог А.Н. Липский, исследуя памятники этого времени, провел интересные сопоставления, позволяющие связать обычаи карасукцев с древним афанасьевско-окуневским населением с одной стороны, с другой — с современными хакасами. Согласно одной из схем развития минусинской культуры, племена карасукской культуры застали на Енисее одновременно живущее андроновское население (север) и потомков афанасьевцев (юг). Эта схема дискуссионна в деталях, но верно выражает синтетический характер карасукской культуры.

Ландшафтные условия, в которых формировалась карасукская культура, были весьма благоприятны. Это, во-первых, природные условия, способствующие скотоводству и земледелию, во-вторых, Алтае-Саянские месторождения полиметаллов позволяли продуктивно развивать металлургическое производство и связанное с ним горнорудное дело. И, наконец, география расположения культуры позволяла активно осуществлять взаимодействие с этносами на юго-западе и северо-западе Южной Сибири. Обнаруженные в карасукских памятниках изделия из бронзы отличаются разнообразием орнамента и форм. Здесь есть ножи коленчатого типа, дугообразные и почти прямые, вообще же в могилах преобладают ножи с изогнутым обушком. Весьма своеобразна карасукская посуда. Выделяют две группы сосудов:

совсем не орнаментированные или имеющие простой орнамент ниже венчика в виде ямок и желобков; вторая группа богато орнаментирована узорами в виде ромбов, сложных треугольных фестонов, зигзагов, заштрихованных треугольников. Композиции орнаментов посуды и их элементы, видимо,

по-прежнему повторяли узоры на одежде и орнаменты на бытовых предметах типа бадеек и шкатулок. Простыми орнаментами украшали ножи, кинжалы и кельты (мотыги) (рис. 9, с. 94).

Наскальные рисунки также несут в себе влияние геометрического стиля. Среди минусинских писаниц выделяются два пласта кара-сукских рисунков: на одних животные изображены «живыми», на других изображения людей и животных стилизованы, т. е. схематичны и геометризваны. Геометрический стиль широко был распространен при украшении браслетов, перстней; примечательно, что этим орнаментом украшалась даже обувь.

Жилища карасукской культуры представляли собой небольшие землянки прямоугольной формы, углубленные в землю до одного метра. Пол обмазывался глиной, стены укреплялись деревом. Находки показывают, что обитатели каждого дома здесь же занимались отливкой бронзовых изделий, сучили пряжу, перетирали зерно, шили одежду, изготовляли оружие и орудия. Наряду с изделиями из бронзы, в карасукских памятниках, особенно на ранних этапах, продолжают встречаться и каменные орудия. Остеологический материал позволяет утверждать, что в стаде карасукцев преобладал крупный рогатый скот. Скот разводили как для мясной пищи, так и для получения молока и молочных продуктов. Меняется характер коневодства:

лошадь, кроме мясного назначения, становится, наряду с быком, транспортным средством. Среди карасукских петроглифов есть изображения лошадей, тянущих повозки.

В социальной жизни носителей карасукской культуры все большее значение приобретало родство по мужской линии. При раскопках все чаще встречаются, наряду с парными захоронениями, и семейные, когда два разнополюх погребения, примыкающие друг к другу, перекрываются одной плитой. Появляются курганы выделившейся семейной или родовой знати, которые отличаются от основной массы более сложным устройством и размерами. В могилах исполнителей культа (чаще исполнительниц) на груди были подвешены на ремешках крупные медные диски (зеркала) диаметром до 10 см. Сравнение этих дисков с атрибутом гольдского (нанайского) шамана «толии» в виде медного или бронзового диска позволило А.Н. Липскому высказать предположение о наличии шаманства у карасукцев.

Особое место, как уже отмечалось, занимает у карасукцев металлургия бронзы и связанное с ней горнорудное дело. Карасукские бронзы отличаются не только количеством и многообразием форм, но, что очень важно подчеркнуть, высокой технологией выплавки и художественного оформления. Складывается, по существу, определенная культура бронзолитейного производства, связанная с постоянными источниками сырья, способами его перера-

ботки и доставки. Все это могло базироваться на тех формах жизнедеятельности, которые обеспечивали длительное и постоянное местопроживание. Иными словами, только комплексное скотоводческо-земледельческое хозяйство могло обеспечить столь устойчивое развитие бронзолитейного производства. Примером этому может служить ряд поселений, исследованных автором в Южной Сибири [50]. Такие поселения, как Темра, Староайдашинское, Усть-Парная, содержащие предтагарские (лугавские) и раннетагарские материалы, по характеру остеологического материала, по насыщенности и мощности культурного слоя могут рассматриваться как долговременные поселки, в которых сочетались различные формы хозяйствования (пастушеское скотоводство с земледелием). А поселение Темра сохранило в себе и следы примыкавшего металлургического центра, который принадлежал, очевидно, роду и служил местом окончательной обработки руд, их выплавки и производства изделий из бронзы.

Автором уже отмечался синтетический характер карасукской культуры. Однако существует и другая точка зрения, согласно которой она возникает в результате прихода нового населения, распространившего среди местного (потомков афанасьевцев и окуневцев) новую культуру. Более основательным представляется утверждение о местной основе карасукской культуры. Это прослеживается на археологическом материале, в конструкции погребальных сооружений, обряде, орнаментации керамики и, что очень важно, на антропологическом материале, который свидетельствует о том, что в сложном составе карасукского населения были потомки окуневцев и андроновцев. Карасукская культура формировалась при активном воздействии и связях через Западную Сибирь — с Казахстаном, степным Алтаем, Барабой, а с юго-востока — с Забайкальем, Монголией и Китаем. На это указывают не только аналогии в материальной культуре названных регионов и Среднего Енисея в карасукскую эпоху, но и прямое проникновение отдельных предметов даже китайского происхождения. Керамика, инкрустированная белой пастой, из Казахстана и Средней Азии, известна в карасукских памятниках. Поясные пряжки (атрибуты колесничего) имеют не только внешнее сходство, но и общую семантику с известными в Северном Китае аналогами. Но, скорее всего, они демонстрируют уровень интенсивности культурных связей карасукцев с другими регионами и народами. Торговый обмен, по-видимому, играл большую роль в жизни носителей карасукской культуры, во всестороннем развитии бронзолитейного производства и столь широком распространении его продукции от Лесного Приобья до Казахстана, Монголии и Китая.

В заключение этого раздела необходимо отметить, что сложившаяся на базе окуневской и андроновской культур карасукская представляла собой

развитый тип культуры эпохи бронзы в Сибири. Карасукская и предшествовавшие ей афанасьевская, окуневская и андроновская культуры представляли ойкумену эпохи раннего металла в Сибири. Племенам народов Дальнего Востока, жившим в это время, производство бронзы не было знакомо. В целом эпоха бронзы на территории Сибири характеризуется развитием пастушеского скотоводства со значительной долей крупного рогатого скота. Можно предположить и определенные формы земледельческой деятельности, которые, однако, не доминировали в культуре. В это время совершенствуются предметы быта (керамика, украшения), орудия труда и оружие, усложняется процесс переработки продуктов скотоводства и земледелия. В социально-экономической жизни идут процессы разделения труда, следовательно, возникают примитивные отношения частной собственности. Родовая система общественной жизни подвергалась интенсивной дифференциации. Захоронения карасукской культуры показывают, что идет процесс выделения знати, особых групп воинов и служителей культа. Родовые отношения вступили в переходный период от общинно-родовых к предгосударственным формам социально-политического устройства жизни. В медно-бронзовую эпоху происходит переход к дифференцированным формам собственности (собственность общины, группы, семьи, личности). В экономической жизни эта эпоха подготовила появление новых культур, с более развитыми формами скотоводства, земледелия и металлургии.



Глава 5

СКИФСКИЙ МИР



В древней истории народов великого евразийского пояса степей, простиравшихся от границ современной Венгрии на западе до Центральной Монголии на востоке, скифское время охватывает период VII—III вв. до н.э. Скифская история — это целая эпоха в жизни многих народов этого региона. Она положила начало новым этногенетическим процессам на территории Сибири. Замечательно то, что о скифском времени мы имеем иноописательные письменные свидетельства современников. Великие греки Гомер, Геродот, Гесиод и другие писали о далеких и удивительных землях. Связи со скифами нашли отражение в легендах и мифах, в великой античной драматургии. Достаточно вспомнить одно из сказаний об аргонавтах, путешествующих в поисках золотого руна [51].

АРГОНАВТЫ

В Орхомене, богатом городе Беотии, жил царь Афамант, сын бога ветра Эола. супругой его, родившей ему двух детей, Фрикса и Геллу, была божественная Нефела. Но когда муж соединился брачными узами со смертной Ино, дочерью беотийского царя Кадма, разгневанная Нефела покинула его дом, и с той поры гибель воцарилась в семье Афаманта. Ино была злою мачехой Фриксу и Гелле и всячески старалась отделаться от них. Она уговорила беотиянок тайно иссушить зерновой хлеб, предназначенный для посева. Когда посевы не взошли, Афамант отправил посольство к дельфийскому оракулу, чтобы узнать, каким образом устранить бесплодие на полях. Подкупленные Ино послы принесли ложное предсказание: «Бесплодие прекратится, когда Фрикс будет принесен в жертву Зевсу». Афамант, принуждаемый жителями страны, приготовился к закланию сына. Мальчик уже стоял у жертвенного алтаря, когда мать его Нефела послала золоторунного овна, божественный дар Гермеса, чтобы увести Фрикса с Геллою. Овен высоким воздушным путем перенес на себе брата и сестру через горы, доли и море. Когда они летели над морем, называемым ныне Дарданеллами, Гелла упала с овна и утонула. Вот почему древние называли это море Геллеспонт, то есть «морем Геллы». Но Фрикс после долгого воздушного пути достиг страны Эй, или Колхиды, на крайнем востоке Черного моря, где течет Фазис. Там царствовал знаменитый царь-чародей Эет, сын бога солнца Гелиоса. Дружелюбно принял он мальчика, оставил его при себе и, когда Фрикс стал сильным юношей, женил его на дочери своей Халкиопе. В благодарность за свое избавление Фрикс принес золоторунного овна в жертву Зевсу Фриксию, покровителю побегов, а золотое руно подарил царю, столь благосклонно его принявшему. Царь Эет повесил диковинную драгоценность на дуб в священной роще Арея и на страже около нее поставил ужасного, никогда не засыпавшего дракона. Там, под верной

охраной, долго висело руно. и добыть его оттуда считалось одним из труднейших и опаснейших предприятий. А в Греции в это время повсюду была распространена молва об этом чудесном руно. У родственников фрикса возникло желание достать его, так как от обладания им зависело благоденствие и спасение рода.

Далее начинается полная интриг и драматизма мифическая история похищения золотого руна из царства Колхиды. Главное, что мы можем вынести из мифов об аргонавтах и других мифов античности для евразийской истории культуры, а стало быть, и для сибирской,— это прежде всего возможность видеть связи и представить формы диалога культур античной цивилизации с их северными и северо-восточными соседями.

Письменные источники, археологические, этнографические и ряд других исследований в настоящее время дают основания для достаточно полных исторических реконструкций скифской культуры и всей эпохи на территории Причерноморья и Западной Азии. Сибирский скифский мир изучен значительно меньше. Поэтому предпринимаемое автором моделирование культур скифского времени на территории Сибири возможно на фоне общих черт собственно скифской культуры.

В скифскую эпоху европейские и азиатские степи, а также прилегающие к ним лесостепи, полупустыни, горные долины и предгорья были заселены племенами в основном иранской языковой группы. Принадлежность скифского языка к иранской группе в настоящее время считается установленной. А о савроматах Геродот писал, что они говорят на скифском языке. Очевидно, к этой же группе языков относился и язык саков— северо-восточных соседей скифов. В целом можно отметить, что вся группа этих древних народов, вероятно, говорила на диалектах североиранской языковой общности. Однако основные культуры скифо-сибирского мира не составляли буквального единства на всей евразийской степной и лесостепной территории. По принадлежности к определенной языковой группе, а также материальной и духовной культуре выделяются несколько ареалов скифо-сибирского мира, у которых были свои исторические корни, свои особенности в культуре. Обращаясь к собственно скифской культуре, необходимо отметить, что, несмотря на множество источников, включая и письменные, пока нет единого мнения по вопросам происхождения и времени появления ее в Северном Причерноморье. Одни исследователи считают скифов потомками носителей срубной культуры эпохи бронзы, продвигавшихся, начиная с XIV в. до н.э., с территории Поволжья на запад [52]. Другие полагают, что основное ядро скифов вышло из Средней Азии или из Сибири и смешалось с местным населением Северного Причерноморья, образовав тем самым скифский этнос. При существующем

множестве точек зрения на происхождение отдельных культур скифского мира для нас важно выявление особенностей складывания этого единства. Исследования многочисленных культур этого мира нашли отражение в весьма солидной научной литературе.

Ко времени появления первых письменных известий о скифских племенах скотоводство у них уже перешагнуло рамки архаических пастушеских форм. В греческих источниках описывается кочевое хозяйство скифов, где перечисляются основные виды домашнего скота: лошадь, корова, овца, коза. Например, в гомеровском эпосе говорится о фракийских конных наездниках и «дивных мужьях гиппе-молгов», т. е. доителей кобылиц, питающихся кобыльим молоком. Гесиод (VII в. до н.э.) в «Родословии богов» также упоминает доителей кобылиц у скифов. По другим источникам, известно также, что стада у скифов состояли из овец и коров и что у них были табуны лошадей, следующих за кибитками. Помпеи Трог (I в. до н.э.) в рассказе о войне царя Филиппа со скифским царем Атеем говорит о контрибуции, наложенной на Атея в количестве 20 тыс. кровных кобылиц, отправленных в Македонию для улучшения породы. Эти и другие письменные источники свидетельствуют о видовом составе стад скифов, их многочисленности. В античных источниках не встречаются сведения относительно наличия у скифов свиней и собак. Так, Геродот прямо писал, что у кочевников-скифов не было свиней. Свинья, как правило, разводится только при оседлом образе жизни, для кочевого хозяйства она не годится. Что касается собаки, то она, видимо, использовалась в охотничьих целях, а также в охране стада. Например, до нашего времени дошли росписи сцены охоты на кабанов с собаками, найденные в каменном склепе № 9 Неаполя Скифского. Следует отметить, что собака, прирученная человеком одной из первых, служит и помогает человеку с древнейших времен и поныне, проявляя к нему беспримерную верность (*рис. 10*). Однако отношение человека к ней не везде было и есть однозначно. В древнем Египте собака почиталась настолько, что за ее убийство полагалась смертная казнь. Племена скифо-сарматского времени Южной Сибири обожествляли собаку, о чем свидетельствуют многочисленные археологические данные об особом обрядовом их погребении в насыпях курганов, имевшем хтоническое значение. Собаке в этих случаях, очевидно, отводилась роль охранников входа в обитель мертвых хозяев. В более позднее тюркское время отношение к собаке не меняется, более того — в сибирских мифах многие племена вели от нее свое происхождение, правители присваивали себе титул Собака. В письменных источниках не встречаются также и упоминания о верблюдах, ослах и домашней птице. В целом анализ письменных, фольклорных и других источников нашел отражение во многих работах скифологов, на которые опи-

рался автор в своем исследовании.

Степи Северного Причерноморья с болотистыми берегами и широкими поймами множества рек доставляли богатую кормовую базу кочевникам с их многочисленными стадами крупного и мелкого рогатого скота. Большое место в характеристике культуры скотоводства скифов античные источники уделяют коневодству. Скифские кони славились далеко за пределами Скифии. Диодор Сицилийский (I в. до н.э.) сообщает, что в битве при Фате на стороне боспорского царя Сатира против его брата Евмела участвовали скифы в количестве 20 тыс. пехоты и 10 тыс. конницы. У скифов практиковалось скрещивание лучших пород лошадей. Например, Апиан, в связи с охотой на лошадях, перечисляет лучшие породы лошадей, среди которых упоминает и скифских коней. А Ариан (II в. до н.э.) считал скифскую лошадь наиболее выносливой по сравнению с фессалийскими или пелопонесскими конями. Легендарные, но основанные, очевидно, на реальной действительности сведения о скрещивании лучших пород животных показывают высокий уровень развития скотоводства у кочевников Северного Причерноморья. И, как думается автору, есть все основания видеть родословные корни знаменитого Буцефала, в породах скифских коней, которого фессалиец Филоник подарил Филиппу [53], затем ставшего постоянным и верным спутником Александра Македонского.

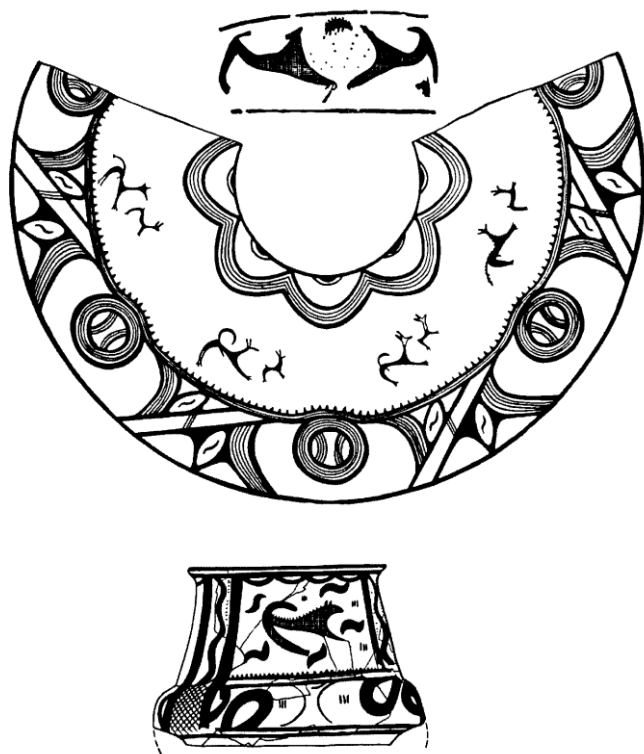


Рис. 10. Изображение собак на посуде трипольской культуры

Процесс формирования кочевого скотоводства у скифов раскрывается и

исследованиями археологов. Эти данные в целом не расходятся с письменными источниками. П.Д. Либеров, в частности, отмечает: «Скотоводство Северного Причерноморья в эпоху раннего железа складывалось на базе, по крайней мере, двух основных потоков: во-первых, местного скотоводства, имеющего длительную историю развития от скотоводства пастушеского к кочевому в условиях степи; во-вторых, пришлого, связанного с проникновением племен срубной культуры» [54]. Превращение скотоводства пастушеского, основанного на оседло-земледельческом типе хозяйства, в скотоводство кочевое происходит, по данным археологии, где-то в начале 1 тыс. до н.э. Такой тип хозяйствования существует у скифов в течение нескольких столетий, пока не начинается обратный процесс перехода к скотоводческо-земледельческому образу жизни. Этот процесс происходил в силу общего хода социально-экономического развития и, что очевидно, под влиянием античного мира, а также азиатского периода их жизни.

В истории скифской культуры можно выделить два эпохальных периода: ранний, так называемый киммерийско-скифский, и собственно скифский. Киммерийско-скифский период — это период дифференциации культур всего населения степной полосы Восточной Европы. Этот процесс был связан, как уже отмечалось выше, с переходом к кочевому образу жизни, что повлекло за собой радикальные изменения в хозяйстве и быте, в материальной и духовной культуре. На просторах ранней Скифии исчезают постоянные поселения, место монументальных погребений занимают малозаметные. В материалах археологических находок раннескифского времени начинают преобладать предметы вооружения и конского снаряжения, изготовленные в большинстве своем на основе местных традиций, появляется железо. Этот период характеризуется активными действиями скифов в Азии. Многие исследователи объясняют их в основном как военные походы. Однако М.И. Артамонов считал: «Это были не походы, а переселения с расчетом остаться в оккупированной стране если не навсегда, то надолго [55]. Основную причину этого он видит в серьезных изменениях природной среды, окружавшей скифов, вызванных периодическими колебаниями климата. Наиболее ярким свидетельством климатических колебаний в Евразии являются изменения уровня Каспийского моря. Как свидетельствуют археологические памятники VI в. до н.э., уровень Каспийского моря был значительно ниже современного. Выстроенные в то время сооружения Дербента к IX в. оказались в своей значительной части в воде, что приводило в недоумение арабских географов: «Каким образом удалось соорудить все

это в воде?». По мнению исследователей, причиной климатических колебаний являлось перемещение циклонов. Под их влиянием менялись ландшафты. В засушливые периоды степь наступала на лесостепную зону и оттесняла ее к северу. Наступление засушливого периода в прикаспийских степях, а затем и в Северном Причерноморье вынудило вначале киммерийцев покинуть Прикаспий, а затем, через пятьдесят лет, их примеру последовали скифы. Начинается полный драматизма азиатский период киммерийско-скифской истории, нашедшей отражение во многих восточных и греческих письменных источниках.

В целом этот период характеризуется активным вовлечением киммерийцев и скифов в войны, кипевшие в VII—VI вв. до н.э. между народами Передней Азии. «Скифы,— писал Геродот,— владычествовали над Азией в течение 28 лет и все опустошали своим буйством и излишеством. Они взимали с каждого народа наложенную дань, но кроме дани совершали набеги и грабили». Указанные Геродотом 28 лет владычества скифов в Азии, как полагает М.И. Артамонов, соответствуют исторической действительности [56]. По свидетельству источников, мирный договор 585 г. до н.э. между Лидией и Мидией вынудил скифов покинуть Азию. В таком же положении оказались и киммерийцы. Скифы и киммерийцы, изгнанные из Азии, вернулись в Северное Причерноморье в VI в. до н.э. В этом периоде скифской истории дало о себе знать их длительное пребывание в ойкуменах древнейших цивилизаций. Сформировалась новая культура (царские скифы), во многом уже отличная от ее первоначальных форм и еще продолжавшая существовать у той части скифов, которая не принимала участия в бурных азиатских событиях и не покидала обетованных мест.

Ярче всего привнесенная из Азии культура выступает в так называемой «скифской триаде» — оружии, конском снаряжении и искусстве звериного стиля (*рис. 11*). К культурным особенностям относятся определенные виды и типы боевого снаряжения. Это, прежде всего, различные виды трехгранных и трехлопастных, а также втульчатых наконечников стрел с шипом и без него, коротколезвийный кинжал с бабочковидным или почковидным перекрестием и валико-вым навершием, классическим аналогом которому является скифский меч — акинак. Ко второй группе триады относят элементы конской сбруи и среди них, прежде всего, бронзовые удила и псалии с определенной формой отверстия для их крепления. Третью группу триады составляют бронзовые предметы звериного стиля: бронзовые и покрытые золотой фольгой фигурки оленей, с поджатыми ногами и геральдически изображенными развесистыми рогами и ряд других предметов, стилизованно изображающих животных в определенной канонической манере. Таким образом, время воз-

вращения скифов на свою историческую родину в VI в. до н.э. определило облик и содержание собственно скифской культуры. Ее дальнейшее развитие теперь уже определялось как внутриэтническими особенностями, так и во многом — взаимодействием и контактами с античной цивилизацией и соседствующими культурами Азии.

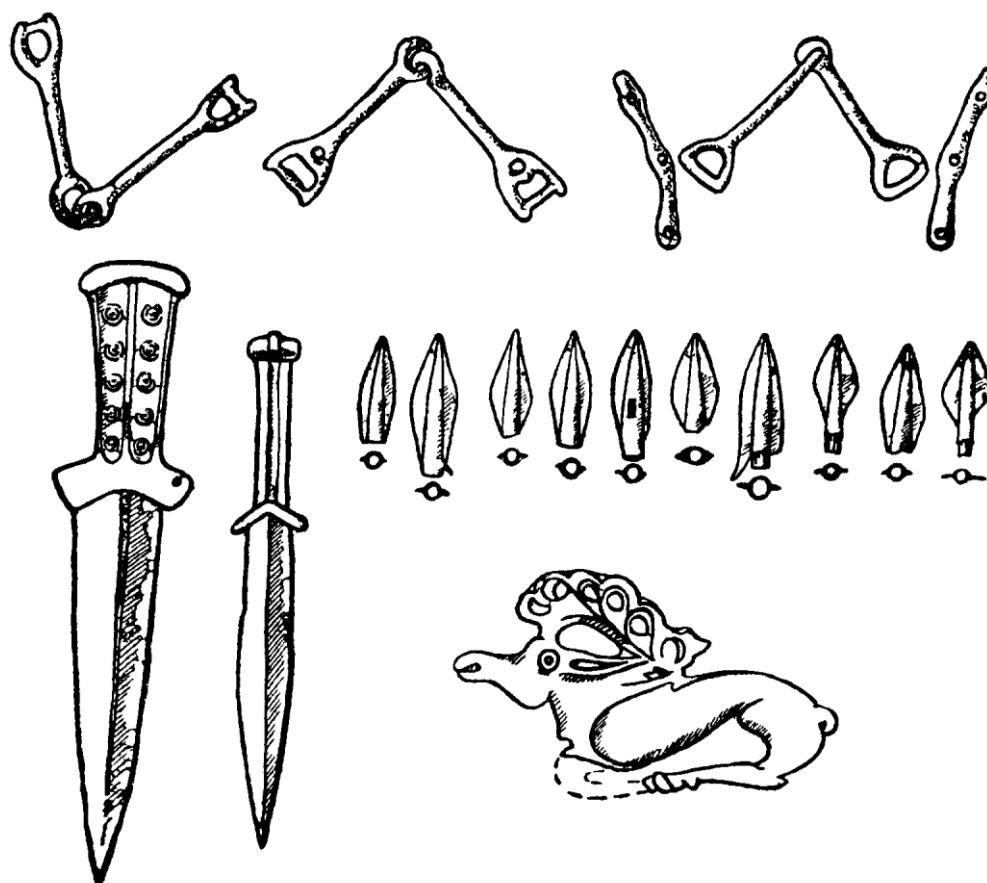


Рис. 11. Скифская триада

Характеризуя социальную структуру и государственность Скифии, необходимо отметить, что еще в VIII в. до н.э., на пороге азиатского переселения, сообщество представляло собой союз племен, который управлялся советом родоплеменных властей и избранных ими военными представителями. Это, по существу, военно-демократическая организация с преобладанием кочевых форм быта. На этой основе на рубеже VI—V вв. до н.э. формируется царство с сильной деспотической властью, с ведущей ролью кочевых племен, подчинением им земледельцев. В этот период сложилась собственная стилистика скифской культуры.

Некоторые исследователи (Гайдукевич, Жебелев) предполагали возникновение государства у скифов позднее, лишь в III—II вв. до н.э., а что касается рабовладельческих отношений в скифском обществе, то, в силу особенно-

стей скифского культурогенеза, они не могли быть похожими на классические формы рабства в Греции и Риме. Здесь нам кажется верной точка зрения, высказанная В.И. Ростовцевым и рядом других исследователей о том, что у скифов существовало государство, похожее на Хазарский каганат, а общественный строй можно определить как военно-феодальный. Этой формой определялась государственная структура и различные формы эксплуатации, и рабство было одной из ее форм.

К основным звеньям государственной и социальной организации исследователи относят деление Скифии на три царства (басилеи), которые, в свою очередь, делились на провинции (архе) и округа (номы). Вся эта структура по вертикали возглавлялась аристократической верхушкой общества, на верху которой, по сведениям Геродота, находился царский род из племени царских скифов, он и осуществлял господство над всей Скифией. У скифов существовало несколько категорий зависимого населения. Наиболее зависимыми были обедневшие в силу различных причин кочевники. Значительную категорию составляли данники. Данники — это группа зависимого населения, на которую распространялось отчуждение постоянной доли произведенного продукта (дани). Геродот отмечает такую особенность рабства и положения рабов: «...всех своих рабов скифы ослепляют». Он же отмечает, что пленных приносили в жертву и что у них отсутствовало покупное рабство. Очевидно, рабы не играли основной роли в материальном производстве. Рабство не было ведущей формой эксплуатации, а носило домашний характер.

Скифская культура формировалась в активном взаимодействии с племенами на севере и востоке. Особый интерес вызывали племена савроматов и саков. Общность языка (и те, и другие принадлежали к одной языковой североиранской группе), постоянные взаимодействия способствовали складыванию общего культурного поля, в котором проявлялась оригинальность каждой культуры. Савроматы жили на территориях заволжских и южно-уральских степей, а к концу IV в. до н.э. расширили свои владения до северного Кавказа и Дона на западе, Приуралья и Оренбуржья на востоке. Саки занимали огромные территории от Приаралья и озера Балхаш до Тянь-Шаня и Памира.

Образ жизни савроматов также нашел отражение в древнегреческих источниках. Геродот, например, указывал, что савроматские женщины принимают участие в войне и охоте. Известна легенда Диодора Сицилийского об амазонках, где он сообщает, что женщины возглавляли даже целые племена. Эти данные находят подтверждение и в археологических исследованиях. В частности, широко известные богатые погребения женщин с оружием, а также особо выделяющийся вид погребений савроматских жриц свидетельствуют, как и письменные источники, об особом положении савроматских женщин

в обществе в отличие от женщин Скифии.

О социальной стратификации савроматского общества свидетельствуют так называемые царские курганы. Богатые погребения родовой знати соседствуют с расположенными вокруг однокультурными небольшими курганами с каменными насыпями, которые принадлежали рядовому населению, находившемуся в вассальной зависимости. Как полагает К.Ф. Смирнов, у савроматов отсутствовала частная собственность на землю при наличии собственности на нее у отдельных семей.

По мнению ряда исследователей, род в сарматском обществе состоял из отдельных семей и продолжал составлять основу общественного устройства. Каждый род имел свою территорию для кочевания и управлялся родовым старейшиной. Роды объединялись в племена.

Заметные перемены в савроматской культуре наблюдаются к рубежу IV—III вв. до н.э. — переходному савромато-сарматскому времени. Это находит отражение в материальной культуре. Увеличивается количество и разнообразится вооружение, все больше возрастает роль конницы. Массовым оружием становятся удлинённые мечи и тяжелые копья. В подобном вооружении савроматского воина-конника К.Ф. Смирнов видел прообраз сарматских катакфрактариев. С этим временем связано формирование крупных племенных союзов с лидирующей ролью вождей. Войны становятся регулярным «промыслом» и источником обогащения. В IV в. до н.э. в Южном Приуралье возникает мощный военный союз аорсов. Он представлял основную военно-политическую силу того времени в среде сарматских племен. Усиление их военной мощи приводит к частым столкновениям с западными и юго-западными соседями, а на рубеже III в. до н.э. началось сарматское продвижение на запад, положившее начало упадку скифских царств.

Культура саков особенно стала привлекать к себе внимание исследователей после уникальных открытий погребальных комплексов Бешатыра и царской усыпальницы Иссык [57]. Само наличие курганов, подобных царскому кургану Иссык, на фоне множества рядовых погребений свидетельствует о резкой социальной дифференциации в обществе семиреченских саков-скотоводов. Способность к быстрому воспроизводству и легкая отчуждаемость скота ускоряли и углубляли процесс поляризации общества. Накопление богатств у отдельных скотоводческих родов, семей, с одной стороны, и обнищание других с другой привело к раннему становлению и развитию имущественного неравенства и к социальному расслоению сакского общества.

Огромное и трудоемкое погребальное сооружение, пышность, богатство одежды и убранства, масса золотых украшений, особое устройство головного

убора погребенного царя в кургане Иссык были рассчитаны не только на внешний эффект. «Главное назначение одежды было в возвеличивании личности, возведении его (вождя) в ранг сол-нцеподобного божества»,— отмечает А.К. Акишев [58]. А.И. Мартынов отмечает, что общественное устройство саков находилось примерно на том же уровне, что и у скифов, представляя собой государство раннего типа с верховной властью, территориально-племенным делением и стратово-социальной структурой [59].

Культура Европейской Скифии и соседствующих с ней скифских миров достаточно глубоко исследована, выявлены символические коды этой культуры, элементы моделирующей системы (*рис. 12.1— 12.2*). Эти исследования служат основанием для анализа скифо-си-бирской модели культуры. Исследования памятников этого круга культур достаточно наглядно продемонстрировали множественность культур скифского типа, их самобытность, определенную особенностями генезиса. Многочисленная научная литература, накопившаяся к настоящему времени, раскрывает содержание многих аспектов жизнедеятельности этносов эпохи бронзы и раннего железа в степях Евразии. Для нас важно выделить и рассмотреть характерные особенности основных культур, определяющие их своеобразие, с одной стороны, и элементы, их объединяющие,— с другой.

Представляя историческую картину жизни Сибири в 1 тыс. до н.э., необходимо рассматривать ее как комплекс культур, исследованных археологией, антропологией, этнографией и другими областями науки. Основополагающие в культурной реконструкции археологические данные конструируют прошлое по остаткам материальной культуры (погребений, поселений, древних писаниц, древнего горнорудного производства и металлургии, ирригационных систем и т. д.). И здесь необходимо отметить, что специфика археологического познания заключается в особых видах взаимодействия эмпирических и теоретических способов познания. Археологические источники представляют прошлое и поэтому выступают для нас не в «чистом» виде, а через систему опосредования, через историческую реконструкцию, становясь фактом исторической науки настоящего. Эмпирические данные проходят как бы двойную теоретическую обработку: как исторический источник и как факт новой исторической теории. Исторический источник, то есть материалы археологических находок (исследований), всегда опосредуются общим уровнем развития культуры настоящего. Коллинквуд совершенно справедливо утверждал:



Рис. 12.1. Мифологические сюжеты на скифской посуде



Рис. 12.2. Мифологический сюжет встречи Аполлона и Артемиды на античной вазе

«Историк способен разглядеть подлинное прошлое только в том случае, если он твердо опирается на настоящее» [60]. Это настоящее представляется как уровень развития науки в целом и как уровень развития исторической науки в частности. У археологов до сих пор нет однозначного отношения к понятию «археологическая культура»:

одни представляют ее как отражение общих и специфических черт конкретного общества, т. е. некоей исторической целостности, другие— как обобщение археологических источников определенного исторического периода или региона. Нам ближе первая точка зрения, когда содержание понятия «археологическая культура» включает в себя способ жизнедеятельности конкретного общества во всем многообразии его социально-экономических проявлений и духовного мира. Оно предполагает в своей основе более широкие философско-исторические концепции, с одной стороны, и разнообразную систему конкретных связей — с другой. Анализ археологических источников в синтезе всеобщего и конкретного исторического знания позволяет полнее представить скифо-сибирский мир. Каждая отдельная культура этого мира несет в себе общие черты, являет единство и в то же время позволяет представить многообразие культурных проявлений скифского мира.



Глава 6

Культуры
долин Тывы
и Горного Алтая



В скифское время в Тыве и на Горном Алтае складывается культурно-хозяйственная общность кочевых скотоводов, которая предшествовала современному этнографическому складу этих регионов и составляла основу жизнедеятельного населения. Это носители культур аржан, алдыбелской, саглынской, пазырыкской. Они также находились в орбите динамичных исторических процессов, охвативших весь скифо-сибирский мир.

Одним из самых ярких памятников эпохи ранних кочевников Центральной Азии является курган Аржан, находящийся в Тыве [61]. Это сложный по своему содержанию и многосоставный исторический памятник. Курган представляет собой усыпальницу «царя» с «царицей» и пятнадцати приближенных «вельмож». Кроме того, погребенных сопровождали семь массовых захоронений верховых коней, которые были принесены в дар подвластными племенными подразделениями. Шесть отдельных захоронений, как полагал М.П. Грязнов, были даром «царю» от иностранных владык [62]. В кургане в целом было погребено свыше 160 верховых коней из тридцати различных районов, имевших, очевидно, контакты с аржанцами. На похороны, которые по дендрохроно-логическим данным состоялись в сентябре, съехались тысячи людей. Как показали исследования, только для сооружения усыпальницы из лиственницы и камня за 7—8 дней потребовалось бы полторы тысячи человек. Детали погребального обряда позволяют представить картину похорон «царя». Это было всенародное траурное событие, множество людей (по подсчетам исследователей, не менее 10 тыс. человек) собрались, чтобы проводить в последний путь своего царя. Перед этим они на конях волокли вековые лиственницы для сооружения усыпальницы, везли и несли большие и малые камни для насыпи огромного кургана (диаметр 120 м, высота 3—4 м.). А затем была организована поминальная тризна у могилы «царя» с «царицей», для которой на многочисленных кострах готовили мясо трехсот забитых лошадей.

Находки из кургана Аржан служат достаточно полным источником для представления о сложившемся социальном устройстве не только у аржанцев, но и у других племен, соседствовавших с ними в VIII в. до н.э. В материалах этого памятника отражены вертикальный и горизонтальный срезы системы аржанского общественного устройства. На вершине социальной пирамиды находился «царь» — земной «бог». Достаточно широкой и неоднородной была и «аристократия», здесь имеются в виду не только приближенные самого царя, но и его представители на местах. Близость к царской могиле обозначала уровень власти и престижа. Приближение или отдаление погребений вассальных «вельмож», вероятно, характеризует степень родства с царским родом, но в то же время и социально-экономическое положение того или иного

подразделения (племени, рода) в аржанском «союзе». «Представительство» в кургане свидетельствует о довольно широком его внутреннем составе. Жертвоприношения от шести-семи больших родов или племен дают картину связей с единокультурными соседними союзами.

Картина социальной структуры, ее иерархия, выраженные в грандиозном погребальном обряде кургана Аржан, как нельзя лучше дополняются надписями в честь восточно-тюркского кагана Кюль-тегина.

Курган Аржан является также своеобразной моделью мира (ман-далой) Азии. Как полагает Л.С. Марсадолов, в кургане Аржан прослеживается трехчленная вертикальная структура, в которой верхний мир — это небо, выраженное в каменной насыпи кургана, центр — это погребения людей и коней, деревянная конструкция и нижний мир — это подстилающая земля и все, что ниже [63]. Идея годового природного цикла жизни и смерти является, по Марсадолову, господствующей в кургане Аржан, где каждый сектор в планировке кургана связан с определенным временем года. Число коней, погребенных в отдельных камерах кургана, вероятно, также отражает определенную астральную символику. Анализ всех захороненных коней приводит исследователя к мысли о том, что каждый погребенный конь представлял день в году. Эта идея находит отражение в синхронных культурах Прикубанья и в ряде других памятников скифо-сибирской Евразии.

Материалы кургана Аржан дополняются другой археологической культурой горных долин Тывы— алдыбельской [64]. Исследователи (М.П. Грязнов, А.Д. Грач) не едины в датировке этих двух культур, но само зарождение и существование аржанской, алдыбельской и других культур с вполне определенной скотоводческой направленностью и в относительно близкое друг к другу время в Тыве и на Алтае свидетельствует о сформировавшемся в этом регионе Азии в VIII—VI вв. до н.э. очень развитой скотоводческой цивилизации, в рамках которой они и существовали. Происхождение и формирование этих культур, как и культур всего скифо-сибирского мира, есть процесс объективного синхронного складывания на просторах степей и лесостепей Евразии сходных в общих чертах культур. Но каждая из них вполне самобытна и оригинальна, имеет особое историческое прошлое и своеобразные условия существования.

Скифское время на Горном Алтае представлено хорошо известной в археологии пазырыкской культурой [65]. Уникальные памятники этой культуры раскрыты в исторической науке пока в общих чертах, и основная причина этому — недостаточная глубина и всесторонность исследования содержащихся в них материалов. Природно-климатические особенности Горного Алтая через тысячелетия донесли до наших дней многое из материальной

культуры пазырыкцев. Здесь находят отражение не просто отдельные явления культуры, а их внутренняя взаимосвязь, взаимообусловленность. Подкурганная мерзлота превосходно сохранила предметы древнего погребального инвентаря из органических материалов: дерева, кожи, тканей, которые в обычных условиях могли бы бесследно исчезнуть.

Разнотипность пазырыкских курганов по размерам и погребальному убранству достаточно полно отражает социальную структуру пазырыкского общества. Верх социальной пирамиды занимали, очевидно, вожди племен, увековечившие себя усыпальницами-курганами типа пазырыкских на Алтае или салбыкских в минусинских степях. Богатое убранство этих курганов и трудоемкость их создания свидетельствовали о привлечении для сооружения огромных памятников большого коллектива людей, который состоял, видимо, из представителей каждого подвластного рода или даже племени. Это предположение, по мнению М.П. Грязнова, подтверждается на примере специально подготовленных даров, преподносимых вассалами во время похорон владыки. В частности, эти различия наблюдаются в уборах погребенных коней и других предметах погребального культа, которые при жизни не принадлежали покойному вождю. В то же время существовали курганы средних и малых размеров. Первые из них принадлежали родовой знати, вторые являлись семейными погребениями рядовых скотоводов. Здесь явно просматривается военно-демократическое общественное устройство пазырыкцев. Кочевые социокультурные образования в той или иной форме всегда имели контакты с соседствующими полуседлыми или оседлыми племенами и их объединениями. Этот процесс не мог не отражаться на жизнедеятельности как одних, так и других. Ярким свидетельством общественного развития и социального становления явилась история европейских племен скифского мира, на которые еще на ранней стадии их развития во многом оказывали влияние прямые контакты с цивилизацией стран Древнего Востока, в более позднее время — с античной цивилизацией. Эти связи подтолкнули развитие процессов социально-экономической дифференциации в обществах причерноморских степей с раннескифского времени, а также концентрации в руках вождей и знати не только основных материальных ценностей, но и власти.

Центрально-азиатская скотоводческая цивилизация в этом отношении была более «чистой». С востока еще с дохуннского времени от кочевников-варваров, сформировавшихся в Ордосе, начинают отгораживаться северокитайские царства. Вследствие этого, взаимодействие центрально-азиатских скотоводческих культур с северокитайскими не носило такого «открытого» характера, как контакты с другими культурами в западном скифском мире. Хотя археологические источники и донесли до нашего времени множество

фактов о связях скифо-сибирских культур с передне-азиатской и античной цивилизациями, необходимо отметить, что они не оказали решающего влияния на формирование и развитие основных сторон культуры и общества. Здесь, видимо, на культурное развитие решающее влияние оказывали не внешние воздействия, а внутренние факторы. Когда мы говорим о внутренних факторах, лежащих в основе формирования многих культур центрально-азиатской скотоводческой цивилизации и соседствующих с ними культур оседлых и полuosедлых народов, то имеется ввиду доминирующая роль взаимодействий внутри скифо-сибирского мира как системы. Это, прежде всего, относительная этническая комплиментарность, формировавшая многоэтнические сообщества, столь характерные для сибирского культурогенеза, а также различные формы диалога культур, способствующие пространственно-временной устойчивости единства многообразных культурных систем.

Скифский мир на Среднем Енисее представлен тагарской культурой — одной из самых исследованных в Южной Сибири [66]. Исследованиями памятников этой культуры более двух с половиной веков назад было положено начало сибирской археологии. Тагарская культура своеобразна и во многом отлична от других культур скифо-сибирского мира. Это своеобразие было обусловлено, прежде всего, особенностями природных условий, в которых она формировалась и развивалась. Основным регионом ее бытования являлись Хакасско-Минусинская котловина, территориально ограниченная для ведения классических форм кочевого хозяйства, и прилегающая к ней с севера и северо-запада лесостепь. Обилие легкодоступных полиметаллов в Саяно-Алтайском нагорье, оседлый образ жизни тагарцев определили высочайший уровень горнорудного дела и брон-золотейного производства, что надолго задержало освоение железа в этом регионе. С другой стороны, это регион с относительно теплым и солнечным климатом, с многочисленными притоками Енисея, Абакана и Чулыма, поймы которых были не только пригодны и удобны для земледелия, но и давали стабильный дополнительный корм скоту. Все эти факторы способствовали формированию и развитию оседлого образа жизни тагарцев. Ими же определялось и своеобразие скотоводства. Оно носило в основном пастушеский характер, который сочетался в весенне-летний период с отгонными (яйлажными) формами, о чем свидетельствует и остеологический материал с тагарских поселений. В составе останков стада тагарцев значительна доля костей крупного рогатого скота, что, конечно, нехарактерно для кочевого стада. В южных районах распространения тагарской культуры доля скотоводства в хозяйстве была более значительной, и, очевидно, оно носило в целом отгонный (яйлажный) характер. Об этом свидетельствуют и исследованные в свое время автором поселения

в обоих ареалах бытования культуры. Жилища и поселения обычно соответствуют форме хозяйствования и связанного с ней образа жизни. При кочевом — более подвижные типы жилищ: юрты, кибитки. У оседлых или полuosедлых народов были распространены в основном постоянные жилища четырехугольной формы, часто углубленные в землю. К ним примыкали различные хозяйственные постройки и, что очень важно, загоны для скота. Причем нередко в одном и том же поселении наблюдается одновременное использование двух видов жилищ: постоянных четырехугольных и жилищ юртообразного типа. Автор наблюдал такие явления при раскопках Шестаковского городища и ряда других тагарских поселений. Они известны также по этнографическим материалам. В некоторых селениях Горного Алтая сосуществование двух видов рассмотренных жилищ можно видеть и в настоящее время.

У тагарцев, по всей видимости, наряду с родовым (общинным) стадом, для содержания которого использовались сезонные отгонные формы, практиковалось содержание части скота при жилище (семейное), что отражено в петроглифах тагарского времени на Енисее (Мугур-Саргол), где к большинству изображенных на скалах жилищ примыкают загоны для скота. И, как уже отмечалось, результаты раскопок ряда татарских поселений подтверждают сюжеты писаниц.

В тагарскую эпоху использование лошади для верховой езды и как тягловой силы, бесспорно, доминировало над применением (в транспортных целях) крупного рогатого скота, хотя бык, освоенный как транспортное средство задолго до коня, безусловно, продолжал служить на этом поприще и в тагарское время. Однако преобладание костей крупного рогатого скота в культурных слоях тагарских поселений можно объяснить, прежде всего, первостепенным значением этого вида животных в обеспечении потребностей в мясе, молоке и молочных продуктах. Как известно, основным молочным животным с глубокой древности у всех европейских, африканских и азиатских народов была корова. И, как справедливо полагает А.И. Мартынов, молочное хозяйство у тагарцев было уже значительно развитым. Известны были различные способы переработки молока и приготовления молочных продуктов. Например, для переноса и хранения молока и молочных продуктов изготавливались и были широко распространены специальные сосуды с ручками и со сливами. По мнению ряда исследователей, тагарцы разводили также свиней и кур.

Наряду с этим, заметную роль продолжали играть охота и рыболовство: доля костей диких животных и рыб в остеологическом материале с культурных слоев поселений довольно значительна. Охотились на крупного и мелкого зверя, свидетельством чему является еще и разнообразный арсенал воо-

ружия охотников и рыболовов. Среди огромного количества костяных наконечников стрел в памятниках тагарской культуры можно встретить массивные (10— 15 см длиной) — для охоты на крупного зверя и очень мелкие — на пушного зверька. Рыбу ловили в основном, как полагают археологи, сетями, о чем свидетельствуют многочисленные каменные грузила в культурных слоях поселений. Очевидно, применялся гарпун и другие орудия рыбной ловли, хорошо известные в Сибири.

В хозяйственной жизни тагарцев заметную роль играла собака, она участвовала во многих сферах их жизнедеятельности, и тагарцы отдавали должное своему четвероногому другу. Как известно, жертвенные захоронения собак сопровождали многие тагарские погребения. Автору при раскопках Шестаковского городища на реке Кие в Кемеровской области удалось зафиксировать уникальное погребение собаки рядом с жилищем. Собака была положена в могилу во множестве мехов, у головы находилась искусно выделанная из кости фигурка лисички. Однако необходимо отметить, что, наряду с охотой, основной задачей тагарской собаки была, видимо, охрана стада своих хозяев.

Тагарское земледелие, как и земледелие народов всего скифо-сибирского мира, развивалось на базе предшествовавших достижений эпохи бронзы. Но этот процесс на огромных просторах Евразии, неоднородных в природно-климатическом отношении, не мог быть однолинейным. В зоны активного земледелия не входили высокогорные районы Горного Алтая, Тывы и Памира. Что касается тагарского земледелия, то оно, развивая земледельческие традиции андроновской культуры и более ранних культур, с самого начала было орошаемым [67]. Основным источником по культуре земледелия тагарцев являются наблюдения за характером поселений, древними оросительными системами, земледельческими орудиями, сохранившимися в культурных горизонтах поселений, некоторыми злаковыми, которые были обнаружены при раскопках татарских погребений, также по предметам земледельческого культа.

Почвообрабатывающие орудия разнообразны. Среди них можно выделить орудия первичной обработки земли с металлическими наконечниками (кельты-заступы, кельты-мотыги, рыхлящие орудия с применением тягловой силы) а также орудия вторичной обработки (костяные и каменные мотыги, деревянные рыхлящие орудия типа граблей или вил и орудия для проведения борозд, деревянные лопаты). О широком использовании деревянных земледельческих орудий свидетельствуют и этнографические данные. В высоких засушливых степях, где континентальность климата была более резкая и выпадало меньшее количество осадков, заниматься земледелием было

нерационально. Поэтому тагар-цы продолжали земледельческие традиции андроновской культуры, носители которой использовали для культивирования приречные пойменные долины. Однако более совершенная система ирригации позволила тагарцам расширить границы земледельческих районов. Остатки ирригационных сооружений на территории существования культуры сохранились до наших дней, а некоторые из них даже использовались в Хакасии в трудные годы минувшей войны. Татарское земледелие базировалось в основном на возделывании злаков: пшеницы, ячменя, проса. Эти древние злаковые культуры обладали наименьшим вегетационным периодом, поэтому, как полагают З.Н. Пряничников и И.В. Якушин, широко культивировались как в древние времена, так и в последующее время в районах, где возделывались просяные культуры [68].

На всей территории скифо-сибирских культур широко известны серпы. У западных скифов они были железные, а в Сибири — бронзовые. Татарские бронзовые серпы (их найдено более двухсот) представляют собой широкие серповидно изогнутые лезвия длиной 18—22 см. Для растирания зерна у тагарцев были овально-вытянутые ладьевидные зернотерки с утолщенной средней частью и загнутыми концами. Зерно растирали удлинненным курантом-терочником. Использовался и другой вид зернотерки — с шаровидным терочником, который был прототипом ручной мельницы, с крутым жерновом и отверстием для засыпки зерна.

Изделия из бронзы по-прежнему занимали значительное место в материальной культуре рассматриваемых сибирских культур и в Зауралье. Это не есть свидетельство «отсталости» сибирских культур от современных им западных. Мощная и легкодоступная меднорудная база Сибири и Урала послужила основой высокой технологической культуры бронзолитейного производства, которое развивалось на протяжении многих тысячелетий и, естественно, «притормаживало» освоение железа.

Шерстяные ткани и способы выделки кож для одежды, обуви и различного инвентаря были известны народам степей Евразии еще задолго до скифской эпохи. В татарское время эта сторона деятельности активно развивалась, о чем свидетельствуют многочисленные находки тканей и кож в курганах Среднего Енисея, особенно Алтая и Тывы. Верхушка общества пользовалась привозными тканями из Персии, Греции и стран Ближнего Востока. Однако основные потребности удовлетворялись тканями местного производства. Помимо тканей и выделанных кож, в скифском мире широко использовались войлочные полотна: покрытия, нетканые ковры. Были распространены вязаные шерстяные вещи:

пояса, шапки, налобные повязки и другие. Древние одежды Сибири в

наиболее полной форме были обнаружены в пазырыкских курганах Алтая [69]. В мужской и женской одежде не было особых различий, за исключением передников у женщин. Интересно, что Геродот отмечает, что савроматские женщины одевались, как мужчины. Основной одеждой являлись кожаные штаны. Поверх рубахи и кожаных штанов надевался халат или кафтан. Верхняя одежда для повседневной носки была выше колен. В скифском мире носили кожаную обувь с короткими голенищами. В такой обуви с мягкими подошвами изображены скифы на вазах Куль-Обы, на гребне из кургана Солоха, такая же обувь была и у саков. Очевидно, похожей была форма обуви и у тагарцев.



Глава 7

**Дом,
поселение,
крепость**



До последнего времени тагарская культура была представлена в основном по материалам погребальных комплексов. Это особенности их архитектуры, обряд погребения, керамика, многочисленная группа предметов вооружения, искусства, надкурганных писаний и т. д. Научная значимость и ценность этих источников бесспорна, они раскрывают многие стороны содержания татарской культуры, территорию ее распространения, хронологию, периодизацию, основное содержание хозяйственной стороны, мировоззренческие аспекты. Однако среди материалов татарских курганов неизвестны предметы конской сбруи, серпы, бронзовые котлы, нет зернотерок и многих других артефактов, сопровождавших человека того времени в обыденной повседневной жизни. Вряд ли можно определить по материалам погребений особенности хозяйства, состав татарского стада, устройство жилищ, особенности быта. В 60—80 годы XX в. в Ачинско-Мариинской лесостепной зоне, а затем и в южных районах ареала татарской культуры было открыто и обследовано около двухсот поселений татарского и переходного тагаро-таштыкского времени. Раскопки Шестаковского городища, поселений Утинка, Третьяковское, Староайдашинское, Косоголь, Темра и других в степных и лесостепных районах Сибири позволили более объективно подойти к реконструкции бытового содержания культуры.

Культура татарских поселений представлена тремя основными типами:

1 — постоянные поселения, характеризующиеся мощным и насыщенным культурным слоем, наличием следов от жилищ и загонов для скота, прилегающими землями, пригодными для культивирования зерновых, многочисленным земледельческим инвентарем и костными остатками домашнего скота;

2 — укрепленные городища, характеризующиеся наличием первобытных форм фортификации;

3 — летниками, или временными стоянками пастухов, отгонявших на летние пастбища стада.

Существовали также и сезонные поселения металлургов у мест добычи и обработки сырья.

Характеристика постоянных поселений, их жилищ и инвентаря свидетельствует о прочной оседлости их обитателей. При знакомстве с тагарскими поселениями обращает, прежде всего, на себя внимание топография их расположения. В лесостепной зоне они располагаются преимущественно у обширных пойменных долин, удобных для возделывания земли и требующих незначительного дополнительного орошения. Нами установлено, например, что площадь прилегающих к поселениям посевных угодий приблизительно равнялась 6—9 га. Так, культивируемый в тагарское время участок поймы р.

Кии у Шестаковского городища составлял около 7 га. Полив этой площади производился от двух стекавших в пойму ручьев и, очевидно, из отводных каналов, проложенных от самой реки. Свидетельством орошаемого земледелия в Хакасско-Минусинской котловине, как уже отмечалось, была хорошо организованная, сложная и трудоемкая сеть оросительных каналов. Исследованию древних оросительных систем Южной Сибири посвящен был ряд работ известного хакасского археолога Я.И. Сунчуга-шева. В археологических находках с поселений доля зернотерок и другого инвентаря, связанного в той или иной мере с земледелием или переработкой его продуктов, составляет около 30% от общего числа всех находок. В остеологическом материале к рубежу нашей эры (переходное тагаро-таштыкское время) на поселениях заметно возрастает процент костей овцы, козы и лошади, что связано, видимо, с общим процессом возрастания к этому времени роли коневодства и овцеводства у кочевников в степях Центральной Азии.

Раскопки поселений позволили конкретизировать и картину по тагарским жилищам. Их сопоставление с этнографическими данными и наскальными изображениями определили картину основных видов жилых построек тагарского времени Сибири, их конструктивные и бытовые особенности. Ведущим типом тагарских жилых строений на юге Сибири был четырехугольный сруб с одним или двумя открытыми очагами и примыкающими к ним хозяйственными комплексами. Эти строения различались в основном размерами и незначительными конструктивными деталями. Известны также и каменные жилища, по своей форме и планиграфии повторяющие деревянные (Лобик, Утинка). Обращает на себя внимание и такой факт. В большинстве поселений одновременно со срубовыми или каменными постоянными жилищами бытовал и более легкий их вид — конические жилища типа чума [70].

Разнотипность жилых поселков была обусловлена, по мнению автора, прежде всего сохранением в культуре традиционного оседлого комплексного хозяйства, в котором значение доли земледелия, ремесла и промыслов не расходилось заметно с ролью скотоводства в общей картине хозяйства. Например, Г.Е. Марков, отмечая причины возникновения кочевничества, писал: «В местах, где неблагоприятные факторы (ухудшение условий земледелия, отгонного скотоводства) проявлялись в меньшей мере, где существовали устойчивые источники воды, хорошие земли, пригодные для обработки, и удобные пастбища, там комплексное хозяйство сохранялось еще долгое время...» [71].

Неоднозначной, а иногда полной драматизма была и социально-политическая история тагарских племен. О военной деятельности и связанной с ней социально-структурной организацией свидетельствует не только

большое количество оружия, его техническое и художественное совершенство, но и наличие укрепленных поселений (городищ) и временных укрепленных убежищ, сооружаемых на случай военной опасности около постоянных поселений. Укрепление поселений оборонительными сооружениями и их распространение, очевидно, относится к середине тагарской эпохи (подгорновскому этапу), когда на сравнительно небольшой территории распространения культуры резкий рост народонаселения приводит к так называемому демографическому взрыву, что отмечается многими исследователями. Быстрый рост численности населения вызвал интенсивные процессы социализации (расслоения) внутри тагарских племен, а также обострил борьбу между племенами за удобные для обитания территории. Кроме того, рост численности населения, в основе которого лежала усилившаяся к рубежу нашей эры миграция, приводил к военным столкновениям с соседями, особенно на северо-западных и западных границах. Это нашло отражение в характере поселений приграничных районов распространения культуры. Здесь, рядом с существовавшими поселениями, стали возводить на первых порах небольшие укрепления — убежища на случай военной опасности. В более позднее время к рубежу подгорновского и сарагашенского этапов тагарской культуры (IV—III вв. до н.э.) возводятся оборонительные сооружения (вал, ров) уже вокруг всего поселения.

Интерес к городищам в археологическом изучении Сибири не нов и имеет свою историю. Известно, что Г.П. Сосновским в 20-е годы была предпринята попытка типологизации приенисейских городищ, им были обобщены данные о 25 памятниках Минусинского, Ачинского и Енисейского уездов. Он разделил городища на виды, но их хронология и культурная принадлежность остались неопределенными, не было подробного анализа оборонительных сооружений, не учтены их планиграфия и топографические особенности. Сосновским не были приняты во внимание наиболее ранние формы укреплений, очевидно, известные и в те годы в Верхнем и Среднем Причудлырье. Однако уже сам факт проявленного исследователем интереса к этому виду памятников и попытка их систематизации на заре становления сибирской археологии является свидетельством актуальности поставленной проблемы.

В 1931 г. В.Г. Карцевым проводятся раскопки первого Ачинского городища. Сравнивая эти материалы с данными Ладейского и Ермолаевского городищ, он датировал его VIII—VI вв. до н.э., т. е. временем ладейской культуры, выделенной в ачинско-красноярской лесостепи в 30-е годы [72]. Г.А. Авраменко, проведя повторное исследование обоих Ачинских городищ в 1956—59 гг., пришел к выводу о необходимости пересмотреть датировку этих памятников, что было вызвано появившимися к тому времени разработками

по хронологии таштыкской культуры (они были отнесены этим исследователем к таштыкской культуре). В 30-х годах С.В. Киселёв, Л.А. Евтюхова, В.П. Левашова в своих исследованиях обратили внимание на городища как важный в скифо-сибирской археологии вид памятников. В 1931 году было обследовано древнее тагарское укрепление в степи, в 4 км юго-западнее с. Усть-Ерба. Это укрепление в плане имело округлую форму диаметром около 200 м. Никаких признаков других сооружений на площади укрепления обнаружено не было. С.В. Киселёв не без основания считал, что Усть-Ербинское укрепление не служило местом постоянного обитания, но являлось временным убежищем для окрестного населения, жившего поселками иного типа. Аналогичное по форме и характеру укрепление (городище) было обследовано Киселёвым и Евтюховой в 1932г. в Ининской степи у села Тесь. Это укрепление, по их мнению, тоже служило убежищем на случай военной опасности. Тогда же Киселёвым были обследованы сторожевые укрепления в районе древней «Чудской канавы». Они окружены были валами и рвами, имели округлую форму, но по площади были гораздо меньшими, чем Усть-Ербинское. В тот же период им были открыты Троицкие городища в Хакасии. В 50-е годы эти памятники подробно были обследованы Л.Р. Кызласовым. Исследователи были единодушны в определении хронологии и функционального назначения этих укреплений. Они видели прямую аналогию между Троицкими и Усть-Ербинскими городищами и предполагали, что укрепления служили местом для укрытия от нападения неприятеля. В 60-е годы материалы по этому виду памятников пополнились в результате археологических поисков Н.В. Нащокина в Верхнем и Среднем Причулымье. Именно эти лесостепные районы Сибири, непосредственно контактирующие с лесным Приобьем, оказались местом наибольшей концентрации городищ и временных убежищ в тагарскую эпоху, особенно в ее второй половине.

Дальнейшее исследование тагарских поселений, их классификация и всесторонний анализ всего доступного материала связаны были до 80-х годов с работами автора. Основные результаты нашли отражение в совместной с А.И. Мартыновым монографии [72]. Опираясь на работы прошедших лет и результаты собственных многолетних исследований, автор проанализировал основные признаки городищ, отметил особенности их географии, топографии, проследил изменение функций этого вида памятников во времени.

В целом городище можно определить как тип поселения, обладающий ярко выраженными оборонительными функциями (наличие определенных видов фортификации). Они составляют единую группу (тип) в системе археологических комплексов скифо-сибирского времени, с присущими только им признаками: особенности топографического расположения, планиграфия, на-

личие и форма оборонительных сооружений, характер внутренних сооружений и их сочетание с другими постройками, обеспечивающими повседневную жизнедеятельность, культурный слой и т. д. Городища Сибири скифо-сарматской эпохи можно разделить на два вида:

1 — временные убежища, которые сопутствовали постоянным поселениям;

2 — городища более позднего времени (начала гуннского), которые объединили в себе оборонительную и жилищно-бытовую функции.

Появление городищ-убежищ и последующее укрепление постоянных поселений с целью придания им оборонительных функций связано, прежде всего, с процессом интенсификации в освоении северозападных регионов тагарской ойкумены. Структурно-функциональные характеристики городищ показывают, что процесс интенсивного освоения названных регионов был неоднозначен и часто приводил к военным столкновениям. Тем самым городища приобретают роль форпостов, очерчивающих тагарский этнос на их стыке с лесными племенами Притомья и Приобья. Наиболее ранние формы фортификаций городищ первого вида представлены в Верхнем и Среднем Причудлымье. В 1987 г. автором было проведено обследование Больше-улуйских городищ, а также прилегающих к ним районов. Обнаружен был ряд тагарских поселений с хорошо сохранившимся культурным слоем. Исследования показали несомненную связь городищ с вновь открытыми поселениями. Свидетельство этому — выбор места расположения городищ, характер и формы оборонительных сооружений, повторяющих по архитектуре и методам сооружения постройки на поселениях, а главное — наличие археологического материала, свидетельствующего об их одновременном существовании, взаимной связанности и однокультурности. Это единство подтверждается и данными Н.В. Нащекина, в которых, в частности, отмечается связь Березовского городища на реке Чулым и соседствующего с ним селища Берёзовка. На последнем было отмечено 12—15 ям округлой формы диаметром 8—10 м. При раскопках в них найдено было 12 керамических сосудов, подтверждающих время существования этого селища [73].

Рядом с Берешским поселением (Шарыповский район Красноярского края) автором в 80-х годах было обнаружено древнее укрепление, представлявшее собой сильно оплывшее дугообразное сооружение из плитняка, которое концами упиралось в край крутого обрыва. Это еще один пример, когда обитатели долговременного постоянного поселения вынуждены были возвести это трудоемкое оборонительное сооружение на скальных выходах у края обрыва, недалеко от места постоянного проживания (поселения). Теперь уже с полной определенностью можно говорить о принадлежности к та-

гарской культуре всего Берешского археологического комплекса, включавшего в себя поселение, курганный могильник и городище-убежище. Данные по рассмотренному виду городищ дают основания для их характеристики как памятников особого вида, имевших свое место в системе типов поселенческих комплексов тагарской культуры. Городище-убежище с валом, рвом и постройками, с характерными чертами (помещения-укрытия, помещения для хранения запасов продовольствия, воды и др.) на нем — это одна из наиболее ранних форм тагарской фортификации, которая была характерна для северозападной периферии культуры. Их возникновение связано было с подгорновским этапом существования тагарской культуры.

Городища второго типа, появившиеся в более позднее время тагарской эпохи, можно встретить на всей территории лесостепного района Южной Сибири, где существовала тагарская культура в V—II вв. до н.э. Известные по архивам и литературе данные В.Г. Карцева о приенисейских городищах (Ладейское, Ермолаевское), Г.А. Авраменко об ачинских, материалы автора о Шестаковском городище и других позволяют определить их общие черты, установить хронологию. Главное, чем отличались эти городища от рассмотренных выше,— их постоянный жилой характер. К середине тагарской эпохи возрастает общекультурная активность, которая связана была, прежде всего, с демографической ситуацией в культуре и в скифо-сибирском мире в целом. Это побудило объединить оборонительные и жилищно-бытовые функции на основных тагарских поселениях региона. Городища этого типа имеют довольно мощный культурный слой, обильно насыщенный культурными остатками. И, что самое главное, на каждом из них имеются следы жилищ с прилегающими к ним хозяйственными комплексами. В отличие от городищ-убежищ (первый тип), топография расположения вторых не была так строго обусловлена особенностями рельефа местности как основополагающего фактора при обеспечении безопасности. Теперь укрепляются поселения по всему региону. В число основных элементов их фортификации входил вал, сооруженный по всему периметру поселения. В наиболее опасных направлениях (местах) к валу с наружной стороны примыкал ров. При раскопках Шестаковского городища автором были выявлены конструктивные особенности окружавшего городище вала. Он представлял собой не просто земляную насыпь, возведенную вокруг поселения, а сооружение, по гребню которого были установлены столбы. С внутренней и внешней сторон вал был укреплен частоколом. Конечно, в отдельных случаях не исключалось и использование рельефа местности с целью обеспечения большей надежности обороны. Например, обследование городища Селиваниха показало, что примыкавший с северной стороны овраг был в полной мере использован в целях защиты этого на-

правления. Прилегающий к городищу край оврага в древности был круто защищен, а верхняя часть углублена.

Рассмотренные городища позволяют выделить практико-бытовые, орудийно-вещевые и орудийно-оборонительные ценности тагарской культуры, формы хозяйствования ее носителей. Главными здесь были скотоводство в пастушеских и отгонных формах, сосуществовавшее с пойменным земледелием в северо-западных регионах и поливным — в южных. Особенностью культуры, определяющей ее своеобразие, был высокий уровень бронзолитейного производства. Широкий ареал распространения тагарских бронз (оружие, бронзовые котлы, предметы искусства и др.) свидетельствует о том, что продукция бронзолитейного производства была предметом широкого обмена не только с ближайшими соседями.

В предметах быта и украшениях сохранялся традиционный звериный стиль. Заметный количественный рост памятников к середине тагарской эпохи позволяет предположить резкое увеличение в VI—V вв. до н.э. народонаселения не только в ареале бытования культуры, но и во всем южно-сибирском регионе. Это было время активных контактов с мобильными южными соседями, а на севере — с таежными племенами. Городища и поселения, раскрывая материальное содержание культуры, также достаточно полно отражают формы отношений в коллективах и между ними. Например, ситуацию отражения нападения на поселок, место и роль при этом каждого индивида, социальной группы: воинов, женщин, стариков, детей. В материалах этих памятников проявляются также характер и содержание отношений с другими племенами или соседями, носителями других культур. Свообразие строительных материалов, архитектура и планировка городищ и поселений позволяют подойти к конструированию космопространственных представлений, значение которых заметно в погребальных, культовых памятниках культуры.

На базе исследования только бытовых комплексов тагарской культуры, конечно, невозможно в полной мере воссоздать ценностные основания культуры, сконструировать ее модель. Так же, как и невозможно это сделать на материалах только погребальных комплексов. Такая модель есть результат синтетического анализа материалов всех доступных видов памятников. Кроме этого, она формируется в процессе сопоставления данной культуры с другими предшествующими или одновременно существующими. Таким образом, модель включается в культурно-концептуальный анализ, в картину всемирной истории.

Мировоззрение носителей тагарской культуры и всего скифо-сибирского мира, прежде всего, определялось культурно-историческими особенностями

материального и духовного освоения окружающей действительности. При этом, это вполне определенная система взглядов, ценностных ориентации, которые отражены в сознании человека, а не являются разрозненными представлениями и убеждениями. Основой этой системы ценностно-мировоззренческих взглядов являлся не «мир в целом», а «мир как целое». Мировоззрение — это не сам мир, поскольку оно есть его отражение, но в то же время это не его статичная копия. Это именно аналог, в котором воспроизведены все основные компоненты мира и отношения между ними, то есть «устройство мира» в целом, включая природу, общество и мышление. Мировоззрение, как и мир, устойчиво и определено и в то же время оно подвижно и изменчиво. Поэтому любое новое явление, представшее перед человеком, находит в нем свое место. Мировоззрение выступает регулятором практической деятельности субъекта. Структура мировоззрения в тагарском обществе представляла собой способ объединения и воспроизведения целостной системы знаний о мире, которая изменялась в зависимости от характера и конкретных культурно-исторических условий практического воздействия на природу, на организацию бытия в целом. Структура в данном случае — совокупность системообразующих факторов мировоззрения, отраженных в сознании в виде наиболее общих принципов, особенностей мышления, способов соотнесения различных знаний об окружающем с действительностью.

Тагарская культура оставила значительное число памятников, дающих представление о духовном мире, искусстве, культах, обрядах ее носителей. Здесь можно говорить о единстве стилистики тагарской культуры с культурой всего скифского мира, которое ярче всего выражено в зверином стиле, хотя в рассматриваемой культуре этот стиль имел свои особенности. Они определялись, прежде всего, своеобразием миропонимания и мироотношения носителей этой культуры. В сюжетном поле татарского звериного стиля преобладали нехищные животные (олень, баран), тогда как звериный стиль саков представлен в основном сюжетами с хищными животными. Эта культура является нам в многочисленных поделках из бронзы, золота, дерева и кожи, изображающих животных. Это олени в традиционной скифо-сибирской манере — с подогнутыми ногами, а также горельефные изображения стоящих баранов. Они являются декоративно-смысловым оформлением сакских и татарских предметов. Встречаются стилизованные изображения змей с лосиными головами. В этом смешанном образе присутствует, очевидно, возможность мифологического превращения одного из обитателей преисподней (змея) в подателя благ, каким являлся в это время лось. Часты изображения животных (в основном хищных) на навершиях ножей и вооружения.

В культурах Южной Сибири в конце бронзового века население еще не

знает, в прямом смысле этого слова, изобразительного искусства. В дотагарских, андроновской и карасукской, культурах доминирует еще геометрический орнамент, и только с началом скифского периода в сибирской истории в семантике культур воплощаются мифологические зооморфные образы, то есть звериный стиль. Видимо, с этим временем можно связывать появление в Сибири мифологически осознанного изобразительного искусства, воплощавшего в себе картину мира того времени, многие из мифологических сюжетов которой открывают начало повествовательной формы в духовной культуре.

Помимо художественных образов, воплощенных в различных поделках, искусство этой эпохи нашло свое воплощение в оленных камнях, которые распространились по всему региону бытования скифо-сибирских культур, а также в значительной мере в петроглифах и орнаменте. Основываясь на сюжетах скифо-сибирского искусства, можно выделить следующие основные стороны мировоззренческой системы всего единства. Во-первых, представление о трехчленной вертикальной и четырехчленной горизонтальной структуре мира. Во-вторых, весьма развитое представление о живой материи и разнообразии форм, которые включают три стороны природы: человек, животное и растительный мир. В-третьих, представление о роли солнца как источника жизни. В основе мировосприятия лежало представление о движении, цикличности и развитии, переходе от одного состояния к другому. Все это нашло отражение в искусстве символов, в образах, сочетающих элементы разных животных.

Таким образом, перед нами не изображения конкретных животных, а изображения носителей определенной идеи, как, например, баран — это не просто баран, а носитель фарна. Олень с подогнутыми ногами и геральдическими рогами являл собой символ солнца, как полагают А.И. Мартынов [74] и другие исследователи (*рис. 13*). На наш взгляд, олень являет собой не столько символику солнца, сколько символику жизни, жизненной силы, которая питается и обогащается солнцем. Олень в этом случае олицетворял собой солнечную связь земли. В культурах скифо-сибирского мира и в частности в тагарской было несколько солнечных символов, передающих разное смысловое содержание. Это, во-первых, широко распространенные в скифском мире бронзовые и позолоченные солярные диски. На некоторых из них были нанесены концентрические круги или изображения злаковых зерен. «Основная идея — свет, лучезарность, движение подчеркивалась определенным набором средств: золотым оформлением бляшек, полукруглым рогом, который можно воспринимать как символ солнца, с насаженными на него такими же полукружиями, символизирующими идею движения, повторения», — отмечает А.И. Мартынов [75]. Обычно в погребениях бляшки, изображающие оленей,

находят рядом с солярными дисками, что символизирует жизнеутверждающую связь земного с солнцем. В большинстве своем эти предметы не единичны, а характерны для всего круга скифо-сибирских культур, что свидетельствует об их явных коммуникативных качествах, они несли идеи, понятные всему обществу.



Рис. 13. Образы «солнечных» оленей в культурах скифской эпохи Сибири

Скифо-сибирский мир Евразии был зоной распространения и развития культа природы, растительных начал, возрождения жизни, плодородия, круговорота и цикличности в природе, что в целом можно охарактеризовать, как представления о Древе жизни. Культ природы в тагарской культуре, как и во

всем рассматриваемом мире, известен в трех основных символах: 1 — дерево, 2 — антропоморфное существо и 3 — образ животного. Эти три ипостаси, по существу, определяют картину мира носителей скифо-сибирских культур.

В семидесятые годы в Горном Алтае с моим участием были проведены раскопки родового поминальника скифо-сарматского времени. Исследования показали, что связующим сакральным элементом этого родового святилища являлось Дерево жизни, которое символизировал столб, стоящий в центре поминальной ограды. В мифологии тюркоязычных народов Сибири дерево рождает и вскармливает детей, оно является символом жизни и залогом благополучия членов рода. Вырвать с корнями дерево — значит обречь на смерть людей, связанных с ним узами родства. На ветвях деревьев висят колыбели будущих детей. В реальной жизни умершего младенца хоронили в дупле дерева, буквально возвращая его в «породившее» лоно.

Рассмотрим теперь известное изображение богини плодородия с Деревом жизни на войлочном ковре одного из пазырыкских курганов Алтая, относящихся к IV—III вв. до н.э. (рис. 14). На нем изображена сидящая на троне богиня плодородия в длинных одеждах и большом головном уборе, украшенных знаками-следами. В одной руке она держит большую ветку, отростки которой заканчиваются пятью парами стилизованных фигур: два цветка (синий и красный) — чашевидной формы, желтый цветок в виде пальметки, два следующих (красный и желтый) — стреловидной формы, два красных в виде утолщений на конце и два (желтый и синий) в виде раздвоенных лепестков. Как полагает А.И. Мартынов [76], такое сочетание не случайно: эти пары символизируют мужское и женское растительное начала, пять пар изображают пять каких-то конкретных видов растений. Ножки трона также обрамлены парными фигурами, напоминающими по форме зерна растений, а спинка заканчивается опущенным вниз отростком, символизирующим корень, или земное начало. Головной убор в форме четырехугольной шапки в нижней части имеет черные волны, которые, по предположению Мартынова, напоминают пашню.

Символика и ее связь в мифологическом изображении картины плодородия на ковре из пазырыкских курганов требует детального осмысления, но одно несомненно: в этом случае мы имеем символически оформленный, обобщенный и, видимо, единый для Южной Сибири того времени образ Великой богини плодородия. Думаю, уместным будет привести по этому случаю несколько строк из легенды шумерской Инанны, которая говорит о себе:



Рис. 14. Символы Древа жизни в древних культурах Алтая

Мой отец дал мне небеса, дал мне землю. Небо поместил он, как корону, на мою голову, землю поместил он, как сандалии, на мои ноги.

Поскольку Мировое Древо мыслилось воплощением богини, ноги ее — это корни дерева, находящиеся в земле. Богиня плодородия часто изображалась змееногой, так как змея являла собой один из основных архетипов мифологического земного мира. Соответственно и верхняя часть всей композиции (в данном случае алтайской богини) была направлена в небо, представляя собой головной убор и саму голову богини. Устремленность в небо фиксировалась и в различных символических образах Древа жизни.

Близкие по семантике, но различные по стилистике изображения Древа жизни встречаются в различных поделках Амударьинского клада, а также в коллекции Петра I из Сибири, известных по раскопкам С.И. Руденко. Символика Древа жизни присутствует и на многочисленных петроглифах Сибири и Алтая. Здесь козел и баран — наиболее распространенные образы. Для этих изображений характерна условно-схематическая передача туловища животного и несоизмеримые по отношению к нему рога-деревья, которые и являются носителями основного смысла (идеи). Рога оформлены по-разному: в виде прямых или загнутых отростков, круто завитой спирали или необыкновенно длинной елочки с отростками. Такое разнообразие в изображении рогов животных не случайно; по мнению Мартынова, образ козла был важной мифологической фигурой в сложных представлениях о плодородии, круговороте природы.

Изучение памятников искусства тагарской культуры позволяет построить мифологическую модель носителей этой культуры. Попытка построения модели скифской культуры была предпринята в работах Д.С. Раевского [77]. Многие его методологические установки конструирования модели мира куль-

туры могут быть использованы для воссоздания духовного мира тагарцев. Раевский рассматривает миф в качестве основного средства моделирования культуры, и с этим трудно не согласиться.

Миф как средство моделирования— это не повествование о героях и богах, это структура сознания, представляющая область веры, это система символических форм, отражающих мировоззрение. Миф при этом не только знание (как сказание) — это текст культуры. Для того чтобы понять культуру, необходимо понять текст, в котором миф выступает формой жизни. Тогда понятной становится символика природного и человеческого, которую являет тагарская культура в своих памятниках.

В тексте тагарской культуры можно выделить ряд мифологических сюжетов, структур или форм жизни, которые составляют основу культуры. Это, прежде всего, дерево — человек — животное. Космос этих смысловых единиц выражает символический мифический мир, в котором отражены формы рождения и развития, формы организации мира. Мифический человеческий мир — это мир чувственной субъективности, т. е. человек читает текст природы, как собственную жизнь.

В мифическом мире все способно оборачиваться во все. В тагарской культуре это оборотничество представлено в кентаврных формах из пазырыкских курганов, где древний художник явил нам удивительное единство человека, коня, птицы и дерева, причем это единство выражено в трех сферах жизни, на трех уровнях: уровень земли, уровень человека, уровень неба.

Художественная деятельность многих народов еще не имела в полной мере самостоятельного бытия, но была неразрывно слита с теми аспектами социальной жизни, которым в большей степени присуще внеэстетическое содержание. Здесь мы сталкиваемся со вторым контекстом понимания культуры — культура как ритуал. Без этого контекста невозможно понять мировоззрение древних людей. В ритуальных действиях и предметах ритуалов заключены символические смыслы данной культуры. К числу основополагающих ритуальных предметов тагарского мира можно отнести зеркала — солярные бронзовые диски, которые обычно носили у пояса или подвешивали на груди. Они могут рассматриваться как знак космического единства, единства человеческого и верхнего миров, а также как символ солнца и света (добра), оберегающий от темных сил (зла), как амулет, несущий силу плодородия, рождения. Недаром на этих солярных дисках часто изображалось зерно. Ритуал в культуре всегда связан с особой магической семантикой ритуальных предметов. В тагарской культуре такой семантикой обладали оленные камни, стелы на курганах и святилищах (рис. 15.1 — 15.2). Их происхождение, очевидно, можно связать с ритуалом жертвоприношения Древу жизни. Они сим-

волизовали устремленный вверх дух жертвенных животных. Поставленные на местах святилищ, то есть местах поклонения предкам знатных людей, эти стелы символизировали единство (связь) трех миров жизни: нижнего (земли), человеческого (среднего) и высшего (небо — солнце).



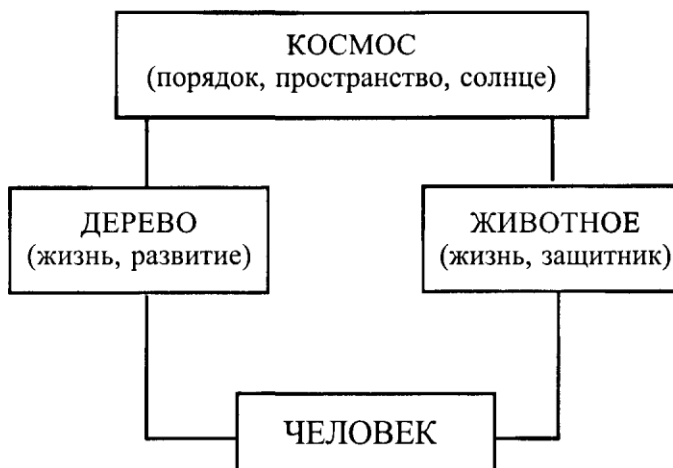
Рис. 15.1. Олений камень-стела раннего железного века



Рис. 15.2. Развернутое символическое изображение на олеином камне (по В.В. Волкову и Э. Новгородовой.)

Космомагическая семантика связи миров в архитектуре святилища у Большого озера с особенностью подчеркнута наличием стел в каждом из них. Далее мы постараемся раскрыть мифологическую тайну этого интереснейшего памятника древних веков. Во всей планировке Большеозерского святилища отражены космоор-ганизационные представления тагарцев, а также наглядно представлена родопреемственность их культуры, почитание и поклонение предкам.

В целом, рассматривая модель тагарской культуры, мы хотели бы представить ее как единство двух полей: семантического (смысло-содержательного) и технологического (формального). Семантическое поле образуется четырьмя основными элементами: дерево, животное, космос, а центральный основополагающий смысловой элемент — это сам творец культуры, человек. Эти элементы взаимодействуют на трех уровнях жизни. Уровень земли (низ), уровень человека (середина), уровень неба (верх). Мифическая культура еще не знала наших представлений о времени и пространстве. Время как развитие природы, пространство как площадь человеческого обитания и небо даны здесь в неразрывном единстве. Наглядно семантическое поле можно выразить следующим образом:



Технологическое же поле представляет формы и технологии, оно заполнено формами всех сфер жизни. В хозяйственной жизни — это комплексные скотоводческо-земледельческие формы с преобладанием бронзовых орудий, хотя тагарцы уже знакомы с производством и использованием железа. В социальной жизни — это формы родоплеменной жизни с переходом к военно-демократической государственности. В духовной жизни — это религиозные формы, которые в самом общем виде можно обозначить как тотемические. К технологическому полю относится и стилистика искусства. В стиле выражается единство внешней и внутренней эстетической формы, то есть единство идей и способов ее воплощения. Звериный стиль — это визитная карточка

эстетики скифского мира. В тагарской культуре эта стилистика нашла свое яркое самобытное выражение.

Единство семантического и технологического полей в духовной культуре выступает как система культов, в которых трансцендентные мировоззренческие представления воплощаются в системах ритуальных действий. В тагарской культуре можно выделить в качестве основополагающих культ солнца, культ Древа жизни, культ животного — хранителя рода и культ животного — носителя Древа жизни, культ предков.

Основной смысловой структурной единицей, организующей всю духовную жизнь общества, являлся миф, вера в неразрывное чело-веко-природное единство. В то же время это первая форма трансцендентности в сознании, то есть форма различения миров. Миф явился основанием всей духовной культуры скифо-сибирского мира. Оба поля культуры разделены автором чисто абстрактно. Такая форма предпринята для более четкого структурного представления элементов культуры. Реальная культура есть единство формы и содержания, которое является нам во всем многообразии памятников скифо-сибирского мира.



Глава 8

**Мифы.
в зеркале
культуры**



Вводя понятие «архетипические единицы духовной культуры», автору хотелось прежде всего раскрыть основные структурные элементы сознания и мировоззрения людей древнего мира Сибири, а также выделить содержательные узлы и образования, формирующие поле духовности в их культурах, проследить значение и роль архетипов в мифах дописьменных эпох, когда миф являлся основной формой бытия культуры.

Постижение смысла основных системообразующих архетипов и мифов, выражающих, с одной стороны, их культурное многообразие, с другой — мифологическое единство, позволяет представить целостную картину миропонимания и мироотношения человека архаического прошлого:

Был волею Небес удачлив я в боях,
И милостью Небес я тюрков возродил —
Готовых погибать я к жизни возродил.

В приведенной эпитафии раннетюркского времени достаточно убедительно представлен небесный архетипический образ, возникновение которого можно связывать с периодом зарождения самого мифологического сознания у Homo sapiens в его «колыбельном возрасте».

Каждому периоду в истории культуры присущи свои типы духовных образований. Они определяются основными моментами отношения человека к миру, социуму, космосу. Раскрывая характер мироотношения и мировоззрения древнего человека, стоит подчеркнуть его родовую общественную природность.

Общественное целое подчиняло жизнедеятельность образующих его индивидов, интерес рода доминирует над интересом индивида. «Индивид действует, поступает и мыслит от имени Целого и потому для Целого — а значит пред всеми, «на миру». Он гетерономно причастен к Целому и через него — как часть и акциденция — также другим индивидам-акциденциям» [78],— так «мудрено» выражает очень нужную мысль один из современных исследователей философии культуры.

Человек архаического мира погружен был в окружавшую его природу и космос, как в социум и в собственный мир. Он одушевлял все вокруг себя. «Древний человек не знал неодушевленных предметов, всюду находил он и разум, и чувства, и волю»,— более доходчиво поясняет А.Н. Афанасьев [79].

Для человека того времени важное значение имела также ценностная определенность предметов, причем не столько прагматическая, сколько МАГИЧЕСКАЯ, то есть способность предмета связать силы природы и божества с силами человека.

Ряд исследователей замечает, что с современных позиций понимания сознания первобытный человек живет в двух мирах: реальном и иллюзорном. Как мне думается, «двойственность миров сознания» — это свойство человека всех времен, от древнего до современного. Разница в том, что современный человек осознает ее, знает об этой двойственности, а древний не имел такого знания. Мифическое содержание его сознания позволяло ему легко все оборачивать во все: чудесное в естественное и наоборот. Освоение природы и социальных отношений осуществляется первобытным человеком при помощи бессознательно-художественной деятельности познания.

«Производственная деятельность... во-первых, ориентировалась не на предметную логику действительности, а на более или менее жестко канонизированные традиционные способы (и их логику) отношения к действительности, а во-вторых, обрастала (с нашей современной точки зрения) не- и внепроизводственными действиями — обрядами, ритуалами, заклинаниями и тому подобным, которые для архаического сознания представлялись даже более значимыми, чем предметные моменты производственного процесса» [80].

В сознании древнего человека логическое, чувственное, художественно-образное слиты в едином потоке — оно синкретично. Мифическая структурность сознания полагала, что все имеет небесный архетипический образец. Мир, осваиваемый человеком, «обладает действительной ценностью лишь благодаря внеземному прототипу, который послужил ему моделью. Человек строит по архетипам» [81]. В мировоззрении человека древней культуры можно выделить ряд универсалий (архетипических единиц), которые повторяются в разных культурах земного шара. Снисаренко А.Б. попытался представить основные смысловые слои древне-мифического сознания (прамать и ее муж, Мировое Древо, Мировой Змей, первочеловек, рождение богов, великаны и карлики, звери-тотемы, вызов богам, герои и титаны, пророки, гибель героев как начало эпоса), а затем проследить их воплощение в духовных культурах разных народов: Индии, Шумера, Греции, Рима, Германии, Скандинавии и Славян. Все архетипические единицы смысловых слоев в той или иной форме присутствуют в мировоззрении народов мира. Это подтверждается многочисленными работами, посвященными исследованию картины мифологического прошлого человечества.

Носитель любой исторической культуры раскрывается перед исследователем также через ценностный мир, через формы его мышления. В этом отношении значительна роль работ Леви-Стросса [82]. Исследуя особенности мышления, мифологии и ритуального поведения людей древних обществ с позиций структурной антропологии, он предпринимает попытку

раскрыть закономерности познания и психики человека в различных социальных и, прежде всего, в традиционных системах, в культурной жизни народов. В основе методологии Леви-Стросса лежит попытка выявить кристаллизацию прошедших изменений в многослойности, в логике внутренней организации, которые присущи феномену культуры. Его эвристическая ориентация имела под собой основания. Он с ранних лет увлекался геологией, проблемами бессознательного, видя в них причинную обусловленность многих явлений как в обществе в целом, так и в индивидуальной психике.

По мнению Леви-Стросса, в отличие от прежних этапов гуманистического самопознания (а он выделяет по своей концепции три этапа: этнология, возрождение и начало освоения культурных ценностей Индии и Китая), благодаря изучению бесписьменных форм цивилизации, причем всех без исключения, открывается возможность создания наиболее исчерпывающей картины связи человека с природой. Постигание посредством переживания смысла другой культуры неизбежно приводит этнолога, как считает Леви-Стросс, и к более углубленному самопознанию, и к познанию своей культуры в историко-временной перспективе развивающихся связей человека с природой [83].

Его структурная антропология как методологическое направление в изучении социокультурных явлений древних или «традиционных» обществ опирается на следующие принципы:

— явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве всех внутренних и внешних связей;

— явление культуры анализируется как многоуровневое целостное образование, а связи между его уровнями истолковываются в семиотическом ключе;

— исследование явления производится непременно с учетом его вариативности в рамках конкретной культуры или более широкой области, где происходила его трансформация.

Конечный результат исследования — моделирование «структуры», а именно предполагаемого алгоритма, который определяет скрытую логику, присущую как отдельным вариантам явления (культуры), так и виртуальным переходам от одного варианта к другому.

Антрополог в своей работе часто избирает самого себя объектом своих наблюдений. В результате, как полагает Леви-Стросс, исследователь должен научиться познавать самого себя, смотреть на себя объективно и издали, как если бы то был посторонний человек. И тогда антрополог обращается к этому постороннему, другому человеку, заключенному в нем и отличному от его «Я», стремясь дать ему определенную оценку. Он как бы видит свой образ,

отраженный в других (древних) людях. Первобытный человек интуитивно чувствовал себя тождественным всем другим людям. В дальнейшем он никогда не забывал свой первоначальный опыт, даже тогда, когда рост населения заставлял уходить его на новые места, приспосабливаться к новому образу жизни, когда в нем пробуждалась его индивидуальность.

Но такое пробуждение пришло лишь после того, как человек постепенно научился познавать особенности других, различать животных по видам, отличать человеческое состояние от животного, свою индивидуальность от других индивидуальностей.

Объективный природный порядок, его систематика через миф, ритуал, обряд лежит в основании мышления древнего человека. Каждая сакральная вещь или явление должны быть на своем месте. Именно этот порядок, по Леви-Строссу, делает ее сакральной, и его нарушение даже в мыслях древнего человека разрушает все мироздание.

Образной иллюстрацией этой мысли является миф тазовских селькупов об Огня хозяйке, который будет рассмотрен ниже. В этом мифе образ хозяйки огня — это конкретная форма бытия, он вырабатывает целостную систему понятий, которая отражена в мифологическом мышлении (в конкретном мифе). В нем основной образ принадлежит естественному порядку мироздания настолько, насколько и сам человек. Он (образ) наделен также рассудком и эмоциями, принадлежит к женскому полу, привязан к определенным местам и т. д. По Леви-Строссу, в каждом из случаев физический мир постигается с двух противоположных концов: один в высшей степени конкретен, а другой в высшей степени абстрактен — либо под углом зрения чувственно постигаемых качеств, либо под углом зрения формальных свойств [84]. Но то, что эти два подхода продвигались к сближению, объясняется тем, что они оба, независимо друг от друга, во времени и пространстве привели к двум различным, хотя и равно позитивным познаниям. Одно из них — теория чувственно постигаемого — обеспечила базу и продолжает помогать нашим насущным нуждам посредством таких достижений цивилизации, как скотоводство, земледелие, гончарное дело, ткачество и так далее, возникновение которых приходится на эпоху неолита. Другое — является с самого начала умопостижимым, из чего вышла современная наука. И только в последние десятилетия эти пути познания пересеклись, превращая тем самым характер человеческого познания в закрытую систему. Леви-Стросс вполне обоснованно предостерегает от формального «историзма» как основной формы познания. История, по его мнению, выступает методом, использование которого необходимо для открытия элементов определенной структуры, человеческой либо природной. История служит отправным пунктом для любого поиска умопости-

гаемого, сущность которого в «неприрученной мысли». А она вне времени охватывает мир и как синхронную, и как диахронную целостность, в которой множество образов, каждый из которых дает лишь частичное знание об этой целостности, выражающей истину.

Коллективное бессознательное есть результат жизни рода, хотя проявляется оно всегда через индивидуальную психику, отмечал К.Г. Юнг [85]. Оно присуще всем людям, является универсальным основанием духовной жизни каждого индивида. Содержаниями коллективного бессознательного являются архетипы, которые представляют собой универсальные праобразы, праформы поведения и мышления человека (система установок и реакций). Человек первобытного общества лишь в незначительной мере отрывается от матери-природы, отделяет себя от нее и от жизни рода, племени. С развитием сознания пропасть углубляется, и человек вынужден приспособливаться не только к внешнему, но и к собственному внутреннему миру, т. е. ему нужно постоянно восстанавливать равновесие, гармоничное соотношение с унаследованным или бессознательным детерминантом поведения и мышления. И сохраняет он эту гармонию с помощью мифологии, магии, ритуалов. Мифологическое мышление еще не знает дифференциации субъекта и объекта, внешнего и внутреннего, физического и психического. По Юнгу, имеются два типа мышления:

1. Логическое, для которого характерна направленность на внешний мир, оно обеспечивает приспособление к реальности. Логическое мышление есть инструмент, порождение культуры, оно по мере углубления во времени слабеет;

2. Направленное мышление представляет собой поток образов, а не понятий. Такое мышление непродуктивно для приспособления к внешнему миру, т. к. уходит от реальности к фантазии. Однако оно необходимо, как полагает Юнг, для художественного творчества, мифологии, религии. Мифологическое мышление вело к адаптации, к внутреннему миру, устанавливало равновесие с силами бессознательного. Примитивный склад духа не изменяет мифы, но их переживает. Мифы изначально — суть выявления до сознательной души, произвольные высказывания о бессознательных душевных событиях: они меньше всего представляют собой аллегории физических процессов, отмечал Юнг [86].

Архетипы, по Юнгу, являются коррелятами инстинктов и вместе образуют бессознательные явления, которые в определенных ситуациях может войти во взаимодействие с сознанием, породить образы и мотивы мифа, обряда, ритуала.

Сходство мотивов многих мифов часто наводило и наводит ис-

следователей на поиск определенных детерминантов или исторических взаимоотношенностей, связанных, например, с теорией миграций, тогда как теория Юнга есть попытка нащупать их детерминированность изнутри человеческой психики. Он различает архетип и архетипический образ, т. е. архетип, подвергнутый сознательной переработке в мифах, сказке и т. д. К самим архетипам ближе стоит индивидуальный опыт — в сновидениях, галлюцинациях, видениях мистиков и т. п. Образы такого опыта спутаны, воспринимаются как нечто страшное, чуждое. В мифологии же эти образы (архетипические) становятся символами, все более прекрасными по форме и всеобщими по содержанию. С развитием символов происходит ослабление личного опыта. Символы постепенно превращаются в догматы.

Психологическое обоснование архетипа и мифа Юнг видит в глубинном выражении сути души. Дикарь не склонен к объективному объяснению самых очевидных вещей, отмечает Юнг. Напротив, он постоянно испытывает потребность, или, лучше сказать, в его душе имеется непреодолимое стремление приспособить весь внешний опыт к душевным событиям. Дикарю недостаточно просто видеть, как встает и заходит солнце,— эти наблюдения внешнего мира должны одновременно быть психическими событиями. То есть метаморфозы солнца должны представлять судьбу бога или героя, обитающего, по сути дела, в самой человеческой душе. Все мифологизированные естественные процессы, по Юнгу, такие, как лето и зима, новолуние, дождь и так далее не столько аллегории самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души [87].

Субъективность первобытного человека столь удивительна, считает Юнг, что самым первым предположением должно было бы быть выведение мифов из его душевной жизни. Познание природы для исследователя сводится, по существу, к языку и внешним проявлениям бессознательных душевных процессов. Их бессознательность представляет собой причину того, что при объяснении мифов обращались к чему угодно, но только не к душе из-за недоступности понимания.

Исследованию мифологической модели мира носителей скифской культуры посвящены основные работы Д.С. Раевского [88]. Значение и актуальность научных материалов по североиранским степным культурам и скифскому миру в частности, в наших исследованиях определяются, во-первых, их близостью, а иногда и непосредственными контактами с единой прародиной. Северные культуры к тому же менее других ираноязычных групп испытали изменения условий существования и влияния инокультурной среды. Поэтому, как полагает Раевский, можно ожидать сохранения в их культуре целого ряда

архаических черт, близких к общеиранским, которые, в свою очередь, были утрачены или существенно заглушены в других традициях. Во-вторых, известно, что степные народы североиранского ареала (племена скифского круга в широком этноисторическом его понимании) в массе своей остались в стороне от регионов с формирующимся зороастризмом. И, что очень важно, реконструкция мифологической картины мира скифов позволяет рассматривать множественность культур скифского типа в евразийских степях в диалектике общего и особенного.

Работа Д.С. Раевского «Модель мира скифской культуры» построена на исследовании двух видов скифских текстов, представляющих два способа кодирования мифологической и, соответственно, мировоззренческой информации. Во-первых, это тексты на естественном языке, уходящие своими корнями к скифскому повествовательному фольклору, и, во-вторых, изобразительные тексты.

Реконструкция скифского фольклора — одного из основных источников исследования всего евразийского скифского мира — имеет достаточные основания. С одной стороны, по данным ряда исследователей, в фольклоре некоторых народов Северного Кавказа предполагаются скифские корни, с другой — содержание скифской мифологии (ее фольклорная сторона), дошедшая до нас в основном как иноописания античности, по мнению ряда исследователей, во многом восходит к собственно скифской устной традиции. Например, версия Геродота о Таргитае-Геракле вполне определенно содержит скифскую генеалогию.

Таргитай-Геракл во время своих скитаний попадает в пустынную страну, которой в будущем суждено стать Скифией, и там засыпает. Пока он спит, пропадают его кони. проснувшись, герой отправляется на их поиски и обнаруживает пещеру, в которой обитает фантастическое существо — полуженщина, полужмея. Эта нимфа признается, что кони у нее, но соглашается вернуть их при условии, что Таргитай вступит с ней в брачную связь. От этого союза рождаются три сына, младший из которых становится родоначальником скифских царей.

В литературе давно и неоднократно отмечалось поразительное сходство сюжетов версии Геродота с рассказом «Шахнаме» о браке Ростема и Техмине.

Согласно этому рассказу, отправившись на охоту в сторону Турана. Ростом на пути засыпает в тени дерева, а его коня Рехша в это время

похищают проезжавшие мимо туранские воины. В поисках коня Рос-тем приходит в Семенган, где дочь местного царя

Техмине склоняет его к браку, обещая за это вернуть похищенного коня. От их союза рождается герой Сохраб.

Как полагает Д.С. Раевский, в этих двух версиях не просто совпадение отдельных мотивов, но явное тождество сюжета, причем достаточно развернутого. Из приведенного сопоставления скифского сюжета с данными иранской традиции явствует, по мнению Раевского, высокая достоверность передачи Геродотом скифского фольклорного материала, что является весьма существенным для анализа других геродотовских фрагментов скифского фольклора.

Скифское изобразительное искусство представляло собой совокупность мировоззренческих текстов. Являясь динамической семиотической системой, оно напрямую перекликалось с фольклорными мотивами. Доминирование в скифской культуре (особенно в первой ее половине) звериного стиля связывалось рядом исследователей с магической концепцией.

Изображения человека встречаются в это время только на импортных предметах. Однако Д.С. Раевский вполне убедительно показал мифологическую природу звериного стиля, его связь с моделью мира скифов [89].

С V века до н.э. в преобладавший в скифском изобразительном искусстве зооморфный код все чаще включаются антропоморфные мотивы. И, что очень важно, скифология в настоящее время располагает уникальными археологическими находками, воплощающими в себе ряд сюжетов из фольклора. Так, например, на серебряном кубке из кургана Куль-Оба воспроизведена известная версия мифа, записанная Геродотом, о происхождении скифов и скифских царей. Возможно, этот же сюжет, как полагает Раевский, представлен и на чаше из кургана Гайманова могила. Миф этот повествует об испытании, предложенном прародителем скифов Таргитаем-Гераклом трем своим сыновьям, суть которого в натягивании тетивы на тугой отцовский лук. Победивший в этом испытании должен был получить власть над Скифией. Выполнил задачу младший из сыновей.

К сожалению, скифо-сибирская археология на настоящее время не располагает возможностями соотнесения содержательной (фольклорной, письменной) стороны мифологии с несловесными текстами (археологическими). С точки зрения автора, не до конца исследованными и незаслуженно забытыми в сибирской археологии остались материалы раскопок так называемого дворца Ли-Лина у г. Абакана. Интересен факт его связи с китайской культурой рубежа нашей эры, о чем свидетельствуют надписи на черепице, най-

денной при раскопках дворца. Эти надписи связываются исследователями со временем правления императора Ван-Мана (9—23 гг.). Наличие материалов хун-нского происхождения и возможная связь с легендой хуннского наместничества в лице Ли-Лина на северо-восточных рубежах империи дают основания рассматривать это явление сибирской культуры таш-тыкского времени во множестве связей.



**Миф:
и форма жизни,
и форма мысли**



Мифологическая картина мира, как и все другие проявления человеческой мысли, имела целью создание целостной системы истолкования действительности. Любая культура архаического прошлого, дошедшая до нас во всем многообразии памятников и сведений о ней, содержит мифологические концепции. В «текстах» этих культур, носителями которых выступают в основном археологические памятники, находят выражение, на первый взгляд, только мифологические представления, тогда как мифологические повествования или целостные картины мифов связываются обычно с сохранившимися преданиями, описательными текстами и т. д. Однако «тексты» древних культур, представленные в образах и символах, в частично реконструируемых обрядах и культах, а также в различных элементах материальной культуры, при их системном исследовании дают если и не полную мифологическую картину мира носителей древней культуры, то хотя бы основные ее проявления (рис. 16.1—16.6).

При отсутствии письменности как основного средства коммуникации духовных ценностей в древности словесное выражение мифов являлось основной их формой. Их истолкование, закрепление и удержание в социальной памяти осуществлялось жрецами и формирующейся «духовной интеллигенцией». Существование и значение института жречества и духовной элиты как идеологического элемента в социальной структуре особенно заметно в культурах скифо-сибирского мира. При помощи преданий и обрядов они поддерживали традиции, привносили новое в культуру и, что самое главное, развивая содержание мифов, постоянно воздействовали на сознание, формируя тем самым его различные типы. Обращение к мифологии как средству исследования древних культур Сибири предполагает прежде всего систематизацию магистральных символических форм и образов, нашедших отражение в материальной культуре этого времени, в этнографических памятниках, фольклоре и т. д.

Весьма важной формой проявления мифологического сознания и образа жизни является система образов, культов, обрядов, которые сформировались в культуре и составляют ее культурно-историческую особенность. Синтез этих мифологических проявлений дает возможность содержательного изучения мифа в действительном его существовании. Миф при этом выступает как текст культуры— форма жизни его носителей.



Рис. 16.1. Полет шамана из нижнего мира в верхний мир к небесным женщинам-лосихам (по Б.А. Рыбаков)



Рис. 16.2. Мифологические сюжеты на писаницах Мугур-Саргола на Енисее



Рис. 16.3. Древние мифологические сюжеты на скалах Улуг-Хема (Верхний Енисей) (по М.А. Девлет)



Рис. 16.4. Ритуальные маски на писанинах Мугур-Саргола на Енисее



Рис. 16.5. Мифологические образы писани Улуг-Хема (Верхний Енисей)



Рис. 16.6. Человек и фантастический змей —
в мифологиях Востока олицетворение водной стихии

Очень важным обстоятельством в реконструкции мифа является определение его первоначальных мотивов (импульсов). Они есть олицетворение различных природных и социальных явлений. При этом обнаруживается глубина тех или иных мифологических выражений в миропонимании носителей исследуемых культур. Это выражается, прежде всего, в созданных мифологическим сознанием системных истолкованиях картины мира и его архетипов: небо и земля как всеобщие родители, олицетворение солнца, луны, воды, огня и др.

Миф как структура сознания, представляющая собой область веры, всегда олицетворяет определенную систему символических образов и форм, которая отражает миропонимание той или иной древней культуры или эпохи. Он, с одной стороны, в причинной своей обусловленности может углубляться далеко во времени (исследователи отмечают этнографические аналогии современности в эпохе палеолита), с другой — миф как опыт, как сконцентрированные ценностные ориентации может существовать очень долго, являясь магистральной идеей не только культуры, но и целых эпох. И здесь очень важно при перенесении мифа этнографической современности в доисторическую культуру выявить основания проявления определенной человеческой мысли, нашедшей отражение в идее мифа или в нем самом. Тогда исследователь максимально приближается к изначальной форме его мифического толкования. «Первая и главная причина превращения ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы— верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении ее. Это вовсе не случайное гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявление личной жизни и воли»,— отмечал Э.Б. Тайлор [90].

Обращаясь к мифологии, можно заметить, что одушевление окружающего мира и связанное с ним происхождение природных мифов в Сибири, как и во многих других регионах планеты, проявляется в доисторическую эпоху, прежде всего в группе мифов о солнце, луне, огне, воде, земле, небе. Это основные архетипы, на которых в мифологическом сознании древнего человека строится картина мира. Они, как и в мифах многих народов мира, наделены человеческой жизнью. Мифологические образы, как правило, созидающие (светлые, теплые) или разрушающие (темные, холодные). Параллельно с ними, часто обуславливая друг друга, формировались связующие (промежуточные) уподобления и отождествления, которыми охватывалась внутренняя жизнь этих систем. Среди них важными были представления о времени и его ритмах, пространстве, сторонах света и т. д. Это

было своеобразным отражением пульса мироздания, который явно и постоянно ощущался человеком в окружающей его природе и требовал определенной реакции, выражавшейся в различных формах: обрядах, трудовой деятельности, искусстве и т. д.

Особое место в мифологическом сознании носителей культуры скифо-сибирского мира занимали мифы, связанные с потусторонним миром. Они нашли выражение в сложнейшей системе погребальных символических форм, обрядах и ритуалах. Э.Б. Тайлор достаточно убедительно показывает путь развития мифа от его реальной материальной основы, когда отношение человека к окружающей действительности и к самому себе строится по аналогии. И только после этого миф приобретает словесную форму.

В культурах скифо-сибирского мира основной формой коммуникации мифов была словесная, которая через предания, обряды, ритуалы и другие формы постоянно поддерживала в обществе уровень мифологического сознания, заданный культурой. Основными носителями и выразителями словесного мифа выступали упоминавшиеся выше жрецы и их духовное окружение. И те, и другие, с одной стороны, сохраняли в общественной и индивидуальной памяти опыт, традиции, верования и, что очень важно, саму идею мифа в различных мифологических преданиях и установках текущего времени; с другой — они постоянно привносили в те же мифы нечто особенное. Ярким свидетельством этому являются многочисленные примеры из исследований тагарской культуры в Южной Сибири, пазырыкской на Алтае, большереченской на Оби и др. Здесь даже в синхронных или близких по времени погребальных комплексах при общей мифологической идее, присущей этому кругу культур, много обрядовых и культовых различий, вызванных различными мотивами и причинами. Это могли быть особенности окружающей среды (ландшафты, климат), этические причины, соседство с другими этносами.

Взаимоотношения внутреннего мира человека с окружающей его природной и социальной средой являлись предметом постоянного мифологического воображения. И здесь необходимо отметить, что человек эпохи поздней бронзы и раннего железа в Сибири, сохраняя еще во многом архетипы, связывающие его с природной средой, уже выделил себя из социума как личность, более того, он осознал различные формы социума и оценил как одну из основных социальных ценностей парную семью. Свидетельством этому могут служить примеры из исследованных тагарских поселений и жилищ в Южной Сибири [91]. В жилищах тагарской культуры, имевших по два, а иногда и по три очага, ему, расположенному в центре жилища, придавалось особое значение. Это был символ единства семьи, тогда как другие выполняли бытовые и хозяйственные функции. О неординарной (священной для семьи)

роли центрального очага и об отношении к нему обитателей дома свидетельствует множество наблюдений: во-первых, его центральное месторасположение, во-вторых, в этом очаге огонь поддерживался постоянно, о чем свидетельствуют большие и глубокие прокалы подочажного слоя по сравнению с остальными. Об особом к нему отношении свидетельствуют и другие примеры из раскопок жилищ. В этих очагах-символах и прилегающем к ним пространстве редко можно встретить какие-либо материальные остатки или предметы, они обычно сконцентрированы вокруг хозяйственно-бытовых очагов. Пространство у центрального очага в этом случае всегда отличалось особым к нему отношением. Оно постоянно выравнивалось и обмазывалось глиняным раствором. Важным свидетельством того, что очаг в жилище был символом единения семьи, являются широко известные в археологии Сибири Боярские писаницы (рис. 17). Культурно-идеологическая значимость деревянного рубленого дома с символическим изображением очага в дверных проемах каждого из них есть, как полагает автор, основная сюжетная линия мифологической картины, изображенной на этой писанице. Здесь дом парной семьи и ее хранитель — очаг — являются центральной идеей всей композиции мифа, выраженного на Больших Боярах. Эта идея неоднократно повторяется и выдвинута на передний план. Тем самым как бы подчеркивается значимость рассмотренного сюжета во всей композиции.

С обрядов над очагом в жилище жениха, согласно обычаям теленгитов, начинался путь невесты в дом будущего мужа. Молодым к свадьбе готовили специальный аланчик (жилище). На свадебной церемонии молодую невесту в этом символическом жилище приобщали к трудовому огню (очагу) мужа, обрядами над очагом закрепляли ее переход в зрелый половозрастной период и допускали тем самым ее как чужеродку (у теленгитов браки были строго экзогамными) в род (сеок) мужа. Судя по ряду сохранившихся особенностей обустройства этого обряда (древние формы жилища, допуск чужеродки в род мужа и др.), этот свадебный ритуал теленгитов и миф, связанный с ним, уходят своими истоками в сибирские культуры дохуннского времени.



Рис. 17. Изображение деревни эпохи раннего железного века на боярских скалах. Южная Сибирь

Таким образом, в рассмотренном выше археологическом примере с определенной долей вероятности проявляется мифологический сюжет, символизирующий огонь-очаг в общей космической картине татарской деревни и жилища. А на представленной писанице это, очевидно, родовая деревня. Здесь миф направлен на создание упорядоченного, целесообразного космоса (и места в нем для парной семьи) с его очагом-хранителем как основного социального ядра. В этом историческом памятнике выражена определенная область действительности, как бы существующая в общественном сознании рядом с реальной действительностью. Как известно, в системе культов многих народов Сибири и Севера еще в недалеком прошлом был чрезвычайно почитаем огонь. Существует множество преданий и легенд, основной идеей которых является одухотворение огня с соответствующим к нему отношением человека. В огне до последнего времени многие народы видят семейное или родовое благополучие. Первые ритуальные действия шорского шамана начинаются с общения с духом огня — «от-езе» и только потом — с Пустагом (священной горой) и в последнюю очередь — с Эрликом.

В «текстах» культур скифского времени Сибири можно выделить ряд основных архетипов и связанных с ними сюжетов, посредством которых выражалась основная идея мифологической картины мира:

это дерево (растение) — человек — животное. Космос этих смысловых единиц выражает символический мифический мир, в котором отражены формы рождения и развития, формы организации мира.

Основанием древнего мифа всегда выступает чувственная человеческая природа. Окружающий мир наделяется человеческими духовными свойствами, т. е. одушевляется. Все движения и проявления природных сил объясняются человеком в зависимости от того, как он чувствует мир вокруг себя, как ощущает свои возможности. В космической группе мифов о солнце, луне и звездах эти небесные тела отождествляются с человеком. В мифах Южной Америки луна играет роль мужа, а солнце — жены. По преданию, жена однажды упала с неба и была снова возвращена на место индейцами. Однако она упала вторично и зажгла лес. В мифах американского племени алгокинов солнце, наоборот, выступает как муж, а луна — как жена. Алеуты уверены, что луна, если ее оскорбить, будет бросать камнями в оскорбителя и убьет его. Идея одушевленности звезд — одно из самых ранних мифических представлений древности. Она прошла путь от астрологических предсказаний и средневековых преданий о звездных душах и ангелах до Де Местра, который уже на рубеже XVIII—XIX вв. защищал древнее учение о личной воле звезд и теорию одушевления планет.

Ритуалы в культуре всегда связаны с особой магической семантикой ритуальных предметов. В тагарской культуре и близких по времени к ней такой семантикой обладали оленные камни, стелы на курганах и святилищах. Происхождение идеи, закодированной в оленных камнях, связано, очевидно, с ритуалом жертвоприношения Древу жизни. Они символизировали устремленный вверх дух жертвенных животных. Обычно поставленные на местах святилищ, т. е. местах поклонения предкам, стелы являли собой символ единства (связь) трех уровней жизни: нижнего (низ), человеческого (среднего) и высшего (небесного). Эта исходная идея, зародившаяся в более раннее время, воплощалась в скифо-сибирских культурах как философия жизни, ее утверждение. Этим, видимо, можно объяснить часто встречающиеся стелы тагарского времени как вне погребений, так и на них. Изваяния (стелы) вне погребений выражали, очевидно, культурно-бытовую символику определенного социума (ее значимость), но обязательно в контексте общемифологической идеи единства трех уровней жизни. Стелы на погребениях при общей идее связи жизни на трех уровнях выражали особенности потустороннего мира. Например, выбивки на них, которые обязательно были связаны с Западом, выражали в основном представления о потустороннем мире. И здесь трудно согласиться с утверждением А. Голана [92] о том, что ряд ритуальных действий в погребальном обряде (снабжение пищей и др.) древних народов

Сибири по аналогии с другими регионами (Азия, Африка, Океания) был обусловлен страхом перед покойником. В погребальных обрядах носителей культур скифского времени Сибири основной мифологемой являлась родопреимственность их культуры, почитание и поклонение предкам. Именно в этой связи виделось благополучие их «сегодняшнего» бытия. Свидетельством этому является широко распространенная в тагарской и соседствующих культурах Древней Сибири практика поминальных обрядов от семьи (одна могила, курган) до родового или племенного кладбища, или святилища, где совершенно отчетливо прослеживается определенная логика, связывающая благополучное существование живущих со светлой памятью предков, чему свидетельство — отмечаемая археологами практика сохранения тела усопшего вдали от родного поселения с тем, чтобы со временем окончания, например, сезонного отгона скота похоронить его в земле предков, земле обетованной. Сопровождавшее усопшего оружие и орудия также сохранялись в первоизданном виде (не ломались, не портились и т. д.). Яркой иллюстрацией отношения к предкам «не за страх, а за совесть» является техника и технология изготовления и строительства погребального инвентаря и погребальных сооружений. Каждому археологу известно, с какой тщательностью и высокой технологической культурой сооружались погребальные камеры и курганы, какое эстетическое содержание нес в себе погребальный инвентарь. И здесь очевидно, что светлое отношение к предкам, к их духам, к их миру было одним из основных ценностных мотивов в культуре, а значит и в мифе.

Мифологическая культура еще не знала наших представлений о времени и пространстве. Здесь время — как развитие природы, социума, пространство — как площадь человеческого обитания — выступают с небом в неразрывном единстве. Примером, иллюстрирующим это триединство в мифологическом сознании человека эпохи бронзы и раннего железа, является святилище на Большом озере в Шарыповском районе Красноярского края, открытое и исследованное автором в 1980-х годах. Фрагментарно памятники этого археологического комплекса известны давно. Однако идеологию, объединяющую святилище в единый многообрядовый комплекс, удалось определить сравнительно недавно. Святилище расположено на пологом склоне одного из господствующих холмов восточного берега Большого озера. Весь склон, на котором расположены памятники святилища, перпендикулярно берегу озера как бы разделен на две части (сферы): северную — акропольную и южную — некропольную. В центре каждой из сфер были поставлены стелы, каждая из которых несла в себе определенную идею в общем мировоззренческом поле, которое выражало все святилище, что видно даже при общем знакомстве с ними. Стела на акрополе представляет собой остроконечную

плиту из серого песчаника, около двух метров высотой от земной поверхности. На ней нет каких-либо признаков придания ей особых мифологических форм, на боковых гранях имеются выбивки та-гарского и надписи (очевидно, рунические) более позднего времени.

Стела из красного песчаника на некропольной части святилища очень массивна, около двух метров высотой, ей придана стилизованная форма головы животного. Вокруг «красной головы» и от нее вниз по склону к озеру располагалось около 30 поминальников, по внешней архитектуре напоминавших небольшие тагарские курганы, но с одной существенной особенностью. Если обычный курган являл собой погребальное сооружение, с могилами или одной могилой, с останками непосредственно в них погребенных усопших, со следами сопровождавшего погребального обряда, то в данном случае под-курганное пространство представляло собой квадратную оградку, сложенную из плитняка, в центре которой покоились перезахороненные останки человека. Это, скорее всего, были останки человека, оставившего памятный след в истории рода. Все остальное пространство внутри оградки было заполнено множеством каменных и деревянных небольших ящичков с остатками поминальной тризны. В некоторых оградках не хватало места для поминальных урн, и тогда они выносились за границы родового поминального комплекса. Вынос поминальных урн за пределы оградок мог определяться и другими причинами, например, неординарным положением их «хозяев» в социуме, который представлял каждый поминальный комплекс с прахом его «хозяина».

Символическое погребение в центре поминальника, олицетворявшее культ предка, видимо, не было равнодоступным для всех членов рода. Каждая поминальная урна в отдельном комплексе рассматриваемого святилища с остатками поминальной тризны, очевидно, представляла определенный социум (семья, небольшой род). В самой верхней точке святилища расположен центральный (главный) поминальник. Это сооружение, размерами с большой курган, очевидно, символизировало единство уже несравненно большей социальной общности в захоронении какой-то выдающейся исторической личности. Огромная стела, изображающая мифическое животное, скорее всего, призвана была охранять главный символ предков. Он, как мне кажется, несоразмерностью своего ритуала и обряда с остальными определял иерархию всей культовой системы тагарцев этого региона и был самым верхним ее звеном.

Если в целом представить картину некрополя, то она выглядит как строго определенная вертикаль обрядности, объединенная единой мировоззренческой культурой. Во-первых, начиная с «вассальных» поминальников, рас-

положенных в наибольшем удалении от основного (главного), по мере приближения к основному символу некрополя вырисовывается определенная социальная ступенчатость, которая находит выражение в «обогащении» архитектуры и убранства поминальников по мере приближения их к «самому-самому». Во-вторых, все они были объединены общей по своей сути обрядностью, в основе которой лежал культ предков, а что касается возможных различий в ритуалах, то эта проблема вечная, как и сам человек,— «кто как может».

Для более полного ощущения читателем мифологической ауры этого некрополя приведу реконструкцию погребального памятника Кюль-тегину — одного из первых древнетюркских каганов. Это сооружение размерами 80 x 40 м, вытянутое с востока на запад, было обведено рвом, прерывающимся перед воротами, и стеной из глины, которая была крыта черепицей, оштукатурена и побелена. У ворот стояли две статуи баранов из мрамора, обращенные друг к другу. За ними — мощеная дорога и пруд для дождевой воды, с керамической трубой, которая отводила излишек влаги. Далее, на спине мраморной черепахи (китайский символ вечности) была укреплена знаменитая стела с надписью, выдержки из которой анализируются автором в разделах книги. Археологи полагают, что стела находилась в павильоне, крытом черепицей, стены его были оштукатурены и побелены. По бокам дороги, которая ведет от павильона к храму, стояли статуи сановников и слуг в натуральную величину.

Сам храм был квадратным в плане (10,5 x 10,5 м). Его белые стены были украшены красными разводами; крыша черепичная, окаймленная перламутром; на стенах терракотовые маски драконов. Внутри храма помещался жертвенник с очагом и мраморные статуи Кюль-тегина и его жены. Ко всему комплексу от цайдамских соленых озер тянется цепь каменных балбалов, длиной три километра.

Вот как описывает скорбь Бильге-кагана по утрате младшего брата, Кюль-тегина, одна из надписей [93] на погребении последнего.

И острые мои глаза ослепли вдруг.
И вещий разум мой не в силах мысль родить —
О брате я скорбел, безмерна скорбь моя.
Нам Небеса дают и жизнь, и время жить:
приходит род людской затем, чтоб уходить.
Так я скорбел о нем, слез удержать не мог,
И в сердце удержать рыдания не мог.
Скорбел и вновь скорбел: прощай, мой младший брат!

Ушел наш Кюль-тегин отважный в год Овцы —
Семнадцатого дня от нас он отлетел.
В девятый месяц мы двадцать седьмого дня.
Обряды совершив, навек простились с ним.
Ушел наш Кюль-тегин! — он прожил сорок шесть
Исполненных боев, трудов и славы лет.
Чтоб Кюль-тегину храм надгробный возвести.
Чтоб Кюль-тегину столб искусно надписать,
Каган табгачей к нам племянника послал —
И прибыл Чанг-сенгун. и мастеров привел.
Надгробный храм ему, балбалов и резной
Из камня столб — затем, в год Обезьяны, мы
Двадцать седьмого дня воздвигли, освятив.

Северная сфера рассматриваемого святилища, которую мы условно называем акропольной, несет в себе вполне определенные черты, отражающие земное существование человека. Стела, стоящая в центре этой части святилища, никак не связана напрямую с рассмотренной некропольной и являла собой символ единства уровня жизни и неба. К востоку от стелы, вверх по склону, на самой высокой точке святилища, было расположено очень сложное по архитектуре мегалитическое сооружение типа амфитеатра, остатки которого сохранились и по настоящее время. Оно представляло собой выровненную площадь в самой верхней точке святилища, обращенную всей своей архитектурой вниз на так называемую соборную площадь, со стелой в центре. Основанием амфитеатра служили огромные, до 1,5 т весом, вытесанные из песчаника блоки. В архитектуре описываемого сооружения удивляет строгая и вполне определенная система расположения блоков, позволяющая при специальном исследовании достаточно полно реконструировать его. В разнообразных формах каменных блоков, технике обработки, их сочленении и креплении между собой видится необходимость возведения этого сооружения как вечного выражения предметно-практической временной связи. Соседство такого фундаментального храмового сооружения с некрополем утверждало еще и идеологию избранности осуществлявших связь земли и неба, а это предводители племен, родов, общин и особенно жречества, души которых покоились рядом в некрополе. Святилище выступает как картина, текст культуры тагарцев в этом регионе Сибири. В нем выражено Священное пространство, символизирующее Центр Мира. Здесь также с достаточной ясностью проявляется и отношение к этому пространству, в котором протекала жизнь. Рассмотренное святилище выступает для данного региона тагарской

культуры «истинным миром», центром мироздания, в котором объединяются (сообщаются) три космических уровня бытия: уровень земли, неба и нижние области (царство предков).

Поскольку храм и мировая гора отождествлялись, неудивительно, что Большеозерское святилище по своему замыслу приравнялось к акту сотворения мира. Сама гора как первооснова всего комплекса святилища, включая храм, возникла из вод Божьего (Большого) озера, подступающего к основанию святилища. Дальнейшее движение вверх к храму и сам храм, как самый верхний уровень, символизировали исходную точку «небесной лестницы» в мир богов. Этим объясняется символика планировки всех элементов святилища и ее связь с рельефом местности, составляющие единую и законченную мифологическую картину мира.

Лесостепная тагарская культура отличалась от соседствующей Хакасско-Минусинской ойкумены не только особенностями материальной культуры, обряда погребения, поселений, но и весьма заметными отличиями в ценностных ориентациях. Это, прежде всего, отношение к камню и дереву как основным строительным материалам. Например, каменные оградки курганов в южных районах культуры, как обязательный элемент архитектуры кургана, в ее лесостепной части заменяются, не нарушая смысла, деревянной. Ценность металла у носителей лесостепной татарской культуры также значительно выше, о чем свидетельствует более рациональное отношение к нему при изготовлении погребального инвентаря. Все это являлось отражением особенностей локального варианта целостной культуры, что не могло не отразиться в особенностях мифологии и в формах ее выражения. До настоящего времени пока неизвестен на территории распространения тагарской культуры другой такой памятник, который бы воплощал в себе столь полную мифологическую картину мира в ее лесостепном регионе дошаманской эпохи.

Одним из самых распространенных мифологических образов — от эпохи палеолита и до этнографической современности в Сибири и Евразии в целом — был образ оленя (рис. 18). Его толкование, предлагаемое исследователями, различно, а иногда и противоречиво: от представления этого образа как тотема, вселенной, солнца — до пожирателя (похитителя) последнего. Однако чем все-таки был мотивирован столь распространенный и устойчивый образ во времени и пространстве? Думается, поиск ответа на этот вопрос даст возможность видеть его трансформацию и многообразное выражение в более близкое к нам время.

Олень и лось в послемамонтовой фауне (мезолит, неолит) были основными промысловыми животными на территории Сибири, являясь, по существу, основными источниками жизни человека того времени. Добывание этих

животных во время их циклических миграций не являлось для древнего человека в прямом смысле охотой, скорее эта форма представлялась как принятие дара, ниспосланного небом. Эпизодическая охота на такого быстрого и мощного зверя не могла порождать частых положительных эмоций. И здесь, видимо, строго определенные во времени и пространстве миграционные циклы фиксировались в сознании человека как календарные даты. Связываемые с этими циклами периоды накопления основных источников благополучия (сытость, тепло и т. д.) являлись основанием (мотивацией) образа оленя или лося в древней мифологии. Человек отдавал дань признания не самому оленю или лосю, а времени (солнцу, луне в их определенной фазе), которое одаривало его столь бесценным подарком (рис. 18—19).

На берегах сибирских рек в ожидании бесчисленных стад мигрирующих животных рождались и закреплялись в образах и символах, обрядах и ритуалах мотивы и сюжеты мифа об олене. Их устойчивость и распространенность в мифологическом сознании объяснялись еще и тем, что этот процесс не был похож на загонную или другие формы охоты, в которой участвуют отдельные члены коллектива. В этом случае на берегу крупной реки, перед порогами или у отмелей, ожидал этого небесного часа весь древний коллектив, от младенца до старца. Он останется в их памяти, как нечто светлое и божественное. И так из года в год, из эпохи в эпоху. Поэтому многие сибирские писаницы, основным сюжетом которых являлся лось или олень, почти всегда связаны если не с современными, то обязательно с древними миграционными путями этих животных. Эти места с истечением времени становятся своеобразной кладовой благополучия, которую пополняет отраженный в мифологическом сознании древнего человека окружающий космос. Здесь во время «взятия», а не охоты многочисленного и доступного зверя, устало выходящего из бурлящей реки, рождались всевозможные образы лося или оленя, которые являли собой один из самых древних и устойчивых сибирских архетипов.



Рис. 18. Мифическое время и пространство в образе оленя на писаницах Угуг-Хема на Верхнем Енисее (по М.А. Девлет)



Рис. 19. Образы оленя и лося в культурах Древней Сибири на Томской писанице

Но неудачи сопутствовали и «праздникам жизни»: в природе все взаимосвязано. К переправам во время массовой добычи животных могли подходить и хищные звери (волк, медведь), наводя страх как на промысловых животных, так и на человека (рис. 20). Весьма показательной в этом отношении является уникальная Томская писаница. Уникальность ее состоит в том, что на ней, как ни на одной другой писанице Сибири, представлена мифологическая логика развития образа лося-олени во многих его проявлениях, в единстве со многими природными и социальными явлениями, которые находили отражение в миропонимании человека. Значительное место занимали образы птиц и хозяина тайги — медведя, а также образ человека в различных событиях и процессах. На рассматриваемой писанице можно видеть сцены охоты, соседствующие с бытовыми, ритуальные танцы. Во всей композиции ярко выражена общая схема жизни, ориентация человека и общества в то далекое время.

Наличие образа медведя в мифологической картине Томской писаницы, очевидно, выражало идею вероятного вмешательства (возможно, участия) медведя — хозяина тайги в периоды календарных заготовок древним коллективом мяса, шерсти, кожи. Возможно, здесь же производилась и первичная обработка туш лосей и оленей. Своей силой и мощью медведь еще с древнекаменной эпохи заставил человека не только уважать себя, но и обоготворять. Согласно одной из легенд, медведь в древности предпочел землю небу. Такое поведение сына вызвало гнев у отца, и он приказал своему сыну навеки остаться на земле и покрыл его звериной шерстью. Образ медведя, как полагает ряд исследователей, связывался с «гремящим небом». Медведь во всей Томской мифологической композиции выступает как диссонирующий образ: то он представлен добродушным озорником, а в одном из сюжетов он даже пытается в ярости проглотить праздник благоденствия. В образе медведя на Томской писанице, очевидно, закодирована не столько идея его обожествления, сколько образ сильного и нежелательного «партнера». Медведь и волк неразрывно связаны в кетской мифологии с образом Холлай, который будет рассмотрен ниже.

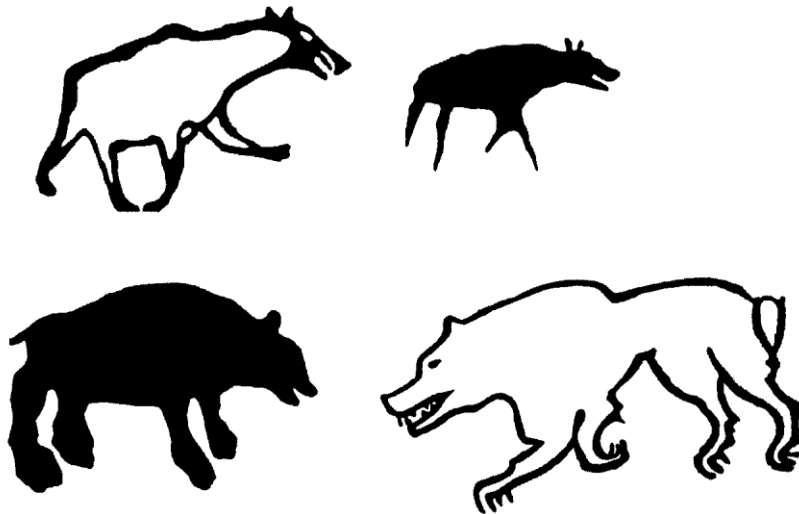


Рис. 20. Образ медведя на сибирских писаницах

Следует отметить, что образ медведя в сибирской мифологии был довольно распространенным явлением. Более того, исследователи видят много общего у народов Сибири, в частности — у якутов и тувинцев, в медвежьем культе. Якуты называют медведя «эсэ», что означает «дед». Кстати, шорцы также считали, что медведь раньше был человеком и поэтому понимает человеческую речь. По-шорски медведь — «улу кижы», то есть «старый человек». Согласно якутским традициям, нельзя дурно говорить о медведе, так как он все слышит о себе, где бы ни находился. По этой причине охотники, готовясь к охоте на медведя, старались не говорить об этом. Медведя нельзя было убивать врасплох, не разбудив его от зимней спячки. За это грозила месть других медведей охотнику во время его сна. При разделке убитого зверя старались не ломать костей и не перерезать сухожилий. Оставшиеся кости, брюшину и голову хоронили обычно на лабазе, тем самым подчеркивая, что охота (промысел) на медведя есть борьба с храбрым и сильным соперником, который, даже проиграв, достоин почетного погребения. При неожиданной встрече с медведем якут обращался с просьбой-заклинанием:

Господин дедушка (бабушка)
Твой широкий путь я не топтал,
По твоему длинному пути
Не бродил ни я, ни мои предки.
Смягчи свой гнев!
Я — круглый сирота,
Я — совсем несчастный.
Я — горемычный!
О, если бы ты
В глубь леса, как сквозь щель

Между досками. отодвинулся,
На ширину подошвы отстранился.
Подобно печени налима, смягчился,
Уподобился нежному пуху соболя!

Женщины при встрече с медведем обнажали грудь и восклицали: «кийнитим, кийнитим!» (моя невестка). Этот обычай, как полагают, был связан с мифом, что в медведя когда-то превратилась женщина. Различным частям туши медведя придавались магические свойства. Например, кожа с лап служила амулетом. Ее вешали над детской люлькой для защиты от злых духов. Если в семье умирали дети, очередного новорожденного заворачивали в медвежью шкуру и называли его медвежонком. Однако такой ребенок впоследствии отличался несносным характером. Желчный пузырь медведя использовался как средство против опухолей. И по настоящий день медвежий жир считается одним из действенных лечебных средств при простудных заболеваниях.

Тувинцы так же, как и якуты, называли медведя дедом. Собираясь на охоту, они соблюдали все предосторожности, связанные с опасным и рискованным мероприятием, так как тувинцы считали, что у медведя земля — уши, что медведь и человек имеют большое сходство, поскольку медведь, как и человек, копает для себя корни растений, ест ягоду, орехи, грибы и мед, след у него человеческий и ходит он на двух ногах. Тувинские охотники, убив медведя, кланялись в ноги и говорили: «Я не сам тебя убил, меня заставили». Голову убитого медведя вешали на дереве у проезжей дороги, говоря при этом: «Дед, дед, помилуй». Каждый проезжающий или проходящий мимо этой головы останавливался и молился, чтобы душа этого медведя предохраняла его от нападения других зверей.

Воплощение образа оленя или лося было связано в основном со временем, которое в строго определенные периоды природного движения одаривает человека самым необходимым, посылает ему оленью силу жизни. Это время (время миграций оленей и лосей) являлось для человека на ранних этапах мифологизации образа как бы завершающим этапом в определенном временном цикле жизни. А период между миграциями, судя по многочисленным сибирским писаницам, отождествлялся с кругами времени, которых было два — по количеству миграций. Циклы завершались «праздниками урожая», которым и в настоящее время — как результату прожитого круга времени и началу нового — воздается во всем мире. Постоянное участие в этих процессах и сопровождавших их обрядах и ритуалах всего коллектива формировало в мифологическом сознании одну из самых устойчивых форм от-

ношений (ценности) к природе в образе оленя, лося. В более позднее время миф об олене, трансформируясь (например, в скифское время — олень, несущий солнце), сохраняет первоначальную идею: благодатное время, спускаемое людям солнцем или луной, доносится до человека оленем, который олицетворял собой и своими рогами Древо жизни. Он же хранит человека и в потустороннем мире в мифах культур скифского мира.

Миф об олене, с одной стороны, выражал цикличность времени жизни человека (рога — как спираль), с другой — отражал восприятие солнца, как источника жизни, обе эти стороны связывались в образе чудо-оленя. Развитый культ неба и связанный с ним образ оленя существовал до последнего времени у многих народов Севера, в частности у ненцев. Небу, а точнее духу неба (Нуму), ненцы ежегодно весной и осенью приносили в жертву белого оленя. Жертвоприношение осуществлялось на возвышенном и открытом месте. Оленя-самца ставили головой на восток и забивали особым ритуальным способом. Очень важным было при осуществлении этого жертвоприношения перехватить дух оленя до его издыхания. Дух оленя, по преданию ненцев, составляет главную часть жертвоприношения. Считалось, что Нум, дух неба, во время ритуала сходит с неба для принятия жертвы. Нуму посвящались и живые олени. Этому посвящению предшествовало жертвоприношение, во время которого оленевод теплой кровью жертвенного животного ставит на левом боку посвящаемого оленя специальную тамгу. Посвящаемые Нуму олени выбирались из числа не бывших в упряжке и обычно отличались своей мастью, величиной рогов и т. д. После посвящения их никогда уже не использовали для хозяйственных нужд, не ловили арканом, вообще старались не тревожить и не прикасаться к ним.

Первоначально размышления человека о природе вещей и явлений, как уже отмечалось, носили космогонический характер, где время в миропонимании представлялось, видимо, как чередование будничной активной жизни с повторяющимися особо феноменальными явлениями. Они, а в данном случае периоды миграций оленей в районах проживания той или иной общности людей, являлись основными событиями, фиксирующими календарный цикл — год. Осознание цикличности этих явлений, которые приносили человеку жизнеобеспечивающие дары, во времени связывалось с небом (солнцем, луной). В этом, очевидно, основа мотивации образа оленя и его философская идея.

Трансформируясь во времени, образ оленя не терялся в историческом пространстве. В скифское время ареал носителей мифологической идеи, связанной с образом оленя, по существу, не изменяется. Однако эта эпоха в древний образ привносит уже новую философию, характеризующую одну из

сторон миропонимания того времени. Здесь образ оленя-символа выражает как бы динамику времени, связь его циклов (рис. 21). «Движение» к небу (солнцу) самого оленя дополняется символизмом, заключенным в его рогах. Культурная и социальная память в скифское время уже связана с историческим временем, которое определено его ритмикой в различных сферах жизнедеятельности и природе. И поэтому в символических рогах скифо-сибирского оленя, думается, закодирована идея кругового пространственного движения (развития) жизни, где каждый виток рога есть повторение. Также распространен был другой образ оленя в культурах Сибири эпохи палеометалла. В нем рога символизируют уже не систему круговых движений жизни, а саму жизнь (рога-ветви), как ускорение, как связь ее разных уровней и миров (рис. 22).

Таким образом, в мифе об олене выражены два основных артефакта мифического сознания: артефакт круга и его повторения, т. е. осознания ритмики природы (оборачивания, вращения солнца, луны) и артефакт роста и взаимосвязей (рога как символ дерева). Изложенное позволяет рассматривать и моделировать мифологические концепции носителей древних культур, и особенно культур скифо-сибирского мира, на двух уровнях. Первый — это космогонический, на котором основная философская идея мифа реализуется в триедином (небо — человек — земля) миропонимании. И второй — особенный, т. е. элементарный, составляющий единство многообразных мифологических образов, символов, обрядов и так далее, которые выражают это триединство на уровне культуры, этнической общности, социума, региона и т. д. На этом и других уровнях одной из главных ипостасей бытия было восприятие архаическим сознанием времени и пространства. Их мифическое восприятие и выражение всегда сосуществовало с повседневным трудовым опытом, которые охватывались бытовым, обыденным понятием времени. Ритм бытового времени тогда воспринимался отдельно, регулируя повседневную жизнь. Он не всегда совпадал с мифическим временем из-за непредвиденных обстоятельств и прочих причин (засуха, стихийное бедствие, смерть вождя и т. д.). И тогда эти нарушения привычных, устоявшихся ритмов требовали нового, особенного мифологического объяснения. Так постепенно разнообразится внутреннее содержание мифа, при этом сохраняя свою основную идею.



Рис. 21. Символ времени в образе оленя



Рис. 22. Рога-ветви, символ связи разных уровней мира

В скифо-сибирской мифологической системе важное место занимало осмысление личностного или общественного бытия через отношение к миру предков. С этим отношением очень тесно была связана динамика социального развития. Например, широкий спектр коллективного представления о личности нашел выражение в символике и обрядах при погребении неординарных личностей (вождей, воинов, жрецов). Культ предков становится ядром мировоззрения. Был и другой полюс отношения к мифическому пространству,

куда отправлялся человек, не заслуживший при жизни почета и уважения. Их соплеменники не препровождали в потусторонний мир в обычном порядке, а оставляли за границей поселения или городища, как сонм отверженных. Яркой иллюстрацией этому служит пример из раскопок автором Шестаковского городища в Кемеровской области, где при исследовании вала и прилегающих к нему площадей с наружной стороны было обнаружено неординарное для тагарской культуры погребение человека. По скудному инвентарю удалось хронологически и культурно соотнести его с городищем. В этом примере предельно ясно просматривается в мифе тагарцев дифференциация здесьнего социального мира и мира потустороннего для отверженных, отношение к которым при жизни в силу каких-то причин изменилось, и они уже не могли быть препровождены в мир предков.



Глава 10

**Гуннское время
в Сибири.
Свистящие стрелы**



Грандиозную роль в истории Сибири и всей Евразии в первом тыс. до н.э. сыграли гунны, называемые в ранней своей истории хун-нами. К рубежу нашей эры кочевническая цивилизация хуннов если не завоевала и покорила, то повлияла на судьбу практически всех народов, населявших великий евразийский пояс степей и лесостепей. Евразийские степи и лесостепи становятся своеобразным этническим коридором, по которому проходят бурные события этнокультурных преобразований периода Великого переселения народов.

Сложившаяся в центре Азии держава хуннов разрушила относительную изолированность племен Сибири. Коренным образом меняются этнические миграционные процессы. Если до этого времени в Южной Сибири миграции в основном шли с запада и северо-запада, то теперь неприступные Саяны расступились перед мощным натиском кочевников с юга. И завершается активная история этого удивительного, многообразного этнического единства кочевников Азии у стен Вечного города. Как известно, союз гуннов с остготами позволил Алариху темной августовской ночью 410 года после многочисленных осадных сражений, при звоне оружия и звуках боевых труб войти в Рим. И запылал Вечный город — цитадель римской цивилизации. При зареве пожаров три дня и три ночи опустошали Рим солдаты Алариха.

По мнению непревзойденного знатока евроазиатской древней истории Л.Н. Гумилева, древнейший период истории хуннов непосредственно связан с соответствующей по времени историей населения Сибири. Впервые китайские письменные источники упоминают о хун-нах в XVIII в. до н.э., а затем только в IX и IV вв. до н.э. И вот этот промежуток времени хуннской истории в полторы тысячи лет, выпадающий из китайских хроник, связывается Гумилевым с сибирской историей. Отсутствие письменных источников по этому периоду выводит на первый план археологические источники. Только они, насколько это возможно, дают характеристику хуннской истории культуры периода ее формирования, а затем и становления государственности.

Как полагает Гумилев, предки хуннов — ху — где-то к середине 2 тыс. до н.э., освоив кочевое скотоводство, наконец мигрируют с юга на север и северо-запад через безжизненную и, казалось бы, непроходимую пустыню Гоби, тем самым открыв для себя огромные просторы степей и лесостепей Сибири. Наскальная роспись запечатлела тот «корабль», на котором древние хунны перебрались через песчаное море. Это крытая кибитка на колесах, запряженная волами, ибо для лошадей она была слишком тяжела и неуклюжа. Ступив в необъятную Сибирь, племена ху встречаются в Прибайкалье и Забайкалье с этносами глаз-ковской культуры, а к западу, в районах Южной Сибири,— с носителями уже знакомой нам андроновской культуры. Но не

глазковцы и не андроновцы составили с пришедшими племенами ху основание хуннского этноса, полагает Л.Н. Гумилев. Именно светловолосые и голубоглазые динлины — потомки афанасьевцев и предки тагарцев — явились тем народом, с которым были более комплиментарны пришедшие с юга предки хуннов, а потому и смешались они, образовав тем самым исходный субстрат хуннского этногенеза. Очевидно, с племенами ху, как полагал другой исследователь Древней Сибири А.П. Окладников, а с ним согласен и Гумилев, приходит в Сибирь и шаманизм, существовавший к тому времени в Китае.

К периоду становления государственности у хуннов, видимо, распространяются две религиозные системы: как было отмечено, шаманизм и буддизм. Мировоззренческой основой шаманизма являлась и является идея о расчленении всего мира на три сферы. Уходящая своими корнями в дошаманскую мифологию,— земную, подземную и небесную. Эти три сферы населены духами, которые управляют всеми формами жизнедеятельности человека и общества и вообще определяют всю судьбу человека. От духов, витавших над человеком, зависели жизнь, здоровье и всякое благополучие, а главное— жизнь в потустороннем мире по образу земной. Шаман являлся избранным духами посредником в их общении с человеком. Камлание являлось основной формой обряда общения шаманов с духами, у которых они находили решение земных человеческих проблем.

Известно о существовании у сибирских народов белых и черных шаманов. Уделом первых и, очевидно, более древних была посредническая связь человека только с небесным миром. Они не пользовались в обрядах бубном и колотушкой, не общались с потусторонним миром, не принимали участия в обрядах с участием черного шамана. Прототип белого шамана, с моей точки зрения, можно видеть в жречестве дошаманских культур, которые определяли в целом духовную составляющую культуры, основной сутью которой являлся «небесный романтизм». Образом раннего белого шамана служит, например, хуннекий шаньюй. И только в поисках связей земного и подземного миров формируется и впоследствии широко распространяется в культурах средневековой Сибири институт черного шаманства.

Средневековье, унаследовав в целом древнюю мифологическую картину мира, в основе которой лежала философия деления мироздания на три основных уровня, одушевление и обожествление представителей этих миров, привносит в нее более детальную конкретизацию картины самих уровней миров, а также своеобразное в своем времени понимание причинно-следственной обусловленности множества связей этих миров с реальной жизнью человека. Человек тем самым как бы пытается заглянуть или на время выйти за грани-

цы реального мира (в мир трансцендентного, виртуального). Но это не каждому дано. И только шаману в силу статуса, психических особенностей, душевного склада и мировоззрения (овладение традиционными навыками шаманства, передаваемыми по наследству) доступны были состояния видения и переживания трансцендентного.

В социокультурной консолидации общества хуннов шаманизм явился тем духовным основанием, которое обеспечивало высокий уровень культурного и этнического самосознания. Сам шаньюй, «рожденный небом», дважды в день совершал обязательные поклонения солнцу и луне. Храм для ежегодных жертвоприношений своим предкам, небу, земле и духам, которые совершались ежегодно весной, находился при его ставке. Как полагает Гумилев, уже сам титул шаньюя, «рожденный небом и землей и поставленный солнцем и луною», предполагал наличие у хуннов персонифицированного идола, изображающего космическое начало мифологической картины мира.

Говоря о сибирском шаманизме, необходимо остановиться на истории происхождения этого термина, его этимологии. Сам термин «шаман» появился сравнительно недавно. Историческая наука получила его из письменных источников времен русского освоения Сибири. Служилые казаки в XVII в. переняли его от тунгусов, где оно звучало как «саман». В Европу оно попадает в результате активизации Петром I научной деятельности в Сибири и дипломатических связей с Китаем. Первые академические экспедиции, организованные Петром I, возглавлялись европейцами (Мессершмидт, Паллас, Страленберг). Сами же сибирские народы, за исключением части тунгусов, слово «шаман» не употребляли, а употребляли иные названия. Так, например, у телеутов, теленгитов, алтайцев, кумандинцев, шорцев употреблялось слово «кам». У качинцев, сагайцев и бельтиров — «кам» или «хам», у якутов — «ойун», у бурят — «бо», у тунгусов Среднего Амура — «саман», у нивхов — «чам», у кетов — «сенин» и т. д.

Шаман, в древнетюркском понимании, не равнозначен таким определениям, как колдун или волшебник. Камлающий шаман — это превращенное (виртуальное) состояние человека, которое наступает с момента облачения в ритуальный костюм и нагревания бубна. С этого момента человек становится шаманом, то есть приобретает способность притягивать к себе духов, общаться с ними. После камлания происходит обратный процесс превращения шамана в обыкновенного человека. Таким образом, шаманы совершали свои визиты к божествам и духам, от которых зависели судьбы людей. Они предсказывали будущее исключительно при помощи своих духовных помощников, над которыми имели определенную магическую власть.

Наиболее сопоставимые аналогии в культуре шаманизма хуннов могут

быть прослежены в тувинской истории шаманства. У монголя-зычных юго-восточных тувинцев шаман (боо), как и шаманка (уткун), становились ими будто бы по велению духов. Шаманство считалось наследственным. Признаками будущего шамана у детей считались припадки с потерей сознания; сон лицом вниз; громкий плач (видимо, истерический); тяжелый вес ребенка. Для окончательного выяснения будущего такого ребенка приглашали шамана, который путем камлания определял (чаще подтверждал) его шаманскую судьбу. Становление собственно шамана происходило, не ранее, чем с наступлением половой зрелости. В этот период юноша или девушка или кто-то другой, претендующий на шаманство, начинали «болеть» (теряли сознание, бредили и т. д.), тогда к ним приглашали шамана-профессионала, который приступал к их обучению. Учил он их в течение десяти дней. Затем молодой шаман получал шаманский бубен и другие атрибуты. Но это происходило только при условии умения молодого шамана камлать самостоятельно.

Что же из себя представлял один из главных атрибутов символики тувинского шамана — бубен? Во-первых, необходимо отметить, что исследователи относят его к южно-сибирскому типу ритуальных атрибутов шамана, хотя в последнее время выделены западные и восточные варианты. Бубны восточных тувинцев по ряду признаков ближе к саяно-енисейским (тофалары, качинцы, буряты, сымские эвенки, ваховские ханты), западных — к алтайскому (южные алтайцы, чел-канцы, кумандинцы). Шаманский бубен тувинцы называли монгольским термином «тунгур». Приведу реконструкцию изготовления и оживления бубна тувинцами, которая на основе этнографических материалов предложена Л.П. Потаповым [94].

Изготовление бубна носило коллективный характер и длилось несколько дней, так как необходимо было приготовить и высушить кожу для обтяжки, сделать различные деревянные и металлические части и др. Обечайку (основу) делали из лиственницы. Для этого валили дерево и из его середины с теневой (северной) стороны вырубали кусок нужного размера. Рукоятку всегда делали из березы и брали для нее кусок живого, т. е. растущего дерева, которое не срубали, а оставляли стоять. Горизонтальную перекладину здесь делали тоже из дерева ак тал (белый тальник), тогда как у всех других тюркоязычных народов Сибири эта перекладина изготавливалась из железа. Называли эту поперечину шежек, а у тюрков она называлась кириш (тетива лука). На поперечину (шежек) подвешивали железные подвески (конгураа) и маленький колокольчик, именуемый стрелой (сырыгаза огу). На рукоятке сверху вырезали рельефные изображения горного козла (те), шкурой которого был обтянут бубен, всадника верхом на горном козле и в нижней части рукоятки — змею. Изображение горного козла шаман называл своей ездовой

лошадью— хольге. Шаман всегда дружил со своим те-хольге, который защищал его от злых врагов и возил на себе. Изображение змеи объяснялось, как плеть шамана (камча). Этой плетью шаман подгонял своего те, когда ездил на нем во время камлания, ею же он оборонялся от своих врагов — злых духов, которые боялись змеи — камчи.

Когда бубен был готов, его нужно было еще оживить, так как бубен представлял собой ездовое животное шамана. Перед оживлением с бубном шаманили почти все присутствующие, кто как умел. Затем бубен брал и оживлял сам шаман. Этот обряд происходил вечером при большом стечении народа и начинался с того, что кололи овцу, которую сначала подводили к бубну и, взяв ее за правую переднюю ногу, ударяли по бубну. Тем самым заставляли ее тоже шаманить. Заколотую овцу разделявали, стараясь не коснуться ее горла, чтобы не испортить голос шаману. Нижнюю челюсть, первый шейный позвонок и осердие овцы варили вместе и угощали этим мясом бубен (ставили рядом, чтобы пар от мяса шел на бубен). Это угощение бубна называлось «пустар». Остальное мясо варили все сразу и съедали.

После еды шаман приступал к оживлению бубна. Центральным в этом обряде был момент, когда шаман объезжал бубен-животное. К бубну привязывали повод, который держал один из присутствовавших на обряде мужчин. Шаман садился верхом на бубен и, имитируя езду на норовистом животном, «приручал его к езде», одновременно рассказывая присутствующим биографию животного, шкурой которого был обтянут бубен. Во время камлания шаман все время показывал бубен окружающим духам гор. Весь процесс, от изготовления до оживления бубна, происходил под руководством опытного шамана. Плащ шамана у тувинцев символизировал птицу, а у таежных народов он мог символизировать промысловое животное.

У шорцев, хотя они по своей культуре являлись таежными охотниками, а не скотоводами-кочевниками, философия шаманизма в целом была идентичной не только тувинскому, но и шаманизму других народов Сибири. Так, шорским шаманом (камом) мог быть не каждый из желающих. Его избирал сам Ульгень (верховное небесное божество тюрков), ибо шаману предстояло быть посредником в его общении с людьми. Патологические отклонения, как телесные, так и психического склада, проявляющиеся еще в детском возрасте, воспринимались как отметины Ульгения. В последующем они служили основанием избрания такого ребенка кандидатом в шаманы. По рекомендации стариков, его родители обращались к шаману с просьбой предсказать будущее своего ребенка. Шаман, камлая, узнавал у одного из своих духов-помощников (это обычно главный дух — хозяин горы Пустаг), будет ли ребенок шаманом. Если ответ положителен, с этого времени ребенка начинали

готовить к шаманскому будущему. Он попадал под присмотр опытного шамана, и с детства ему внушали, что он будущий кам. Но, как правило, шаманство передавалось по наследству. Шаман, чувствуя приближение смерти, сам передавал своих духов сыну, дочери или внукам, правда, при условии, что у них есть та самая отметина Ульгения — артык-суок.

На первых порах, пока шорский шаман не обзавелся бубном, колотушкой и другой шаманской атрибутикой, он еще не настоящий кам. Но камлать ему разрешается, что он совершает обычно с различными предметами обихода: с рукавицей, с веником и т. д. Такой слабый кам, который еще не обзавелся основными шаманскими символами — бубном и колотушкой, назывался у шорцев «шабынчи».

Шаманские бубен и колотушку делают с разрешения самого Ульгения при посредничестве Пустага. Последний сообщает шаману об этом во время камлания и назначает время, после чего шаман оповещает род о предстоящем обряде получения бубна молодым шаманом. Это происходит, как правило, весной или осенью. Обряду получения бубна предшествует специальное камлание шамана, во время которого Пустаг во всех подробностях рассказывает, из каких материалов должны изготавливаться бубен и колотушка, где и как их брать, оговаривается вся технология изготовления этих основных шаманских символов.

Колотушку для бубна изготавливает в основном кто-либо из членов семьи. Для этого выструганную узкую рогатину из черемухи (тамылга) обматывают тканью, затем обшивают нитками из конопли или конским волосом еще одну обтяжку из белой заячьей шкурки. Оставшийся хвостик от этой шкурки затем пришивают к головному убору шамана в знак того, что все его помыслы и действия будут чисты и белы, тогда духи будут благосклонны к нему.

Бубен делается разными людьми, но только мужчинами, даже если будущий шаман — женщина. Опуская детали технологического процесса его изготовления, отмечу, что, когда бубен готов, его необходимо было еще и прокоптить. Для этого разводили большой костер и несколько человек всю ночь по очереди держали его в дыму костра, постоянно вращая. Утром на готовый бубен наносились рисунки по указанию шамана. Композиционной основой всей картины бубна являлось триединство: радуга, небо над ней и дерево — береза, расположенная под радугой. Во время камлания Ульгений сообщает шаману, сколько раз в течение своей жизни предстоит шаману менять свой бубен, определяя срок службы каждого бубна.

За несколько дней перед камланием шаману шьется ритуальное одеяние, обязательно из белого кендыря (конопли), а на голову готовится новый белый платок. Посвящаемый шаман в одних случаях одевает во время пер-

вого камлания эту одежду, в других — она развешивается на вблизи растущих от места обряда березах, а шаман камлает в старой одежде. Тем самым он как бы получает новое одеяние от Ульгения и облачается в него сразу после камлания.

Очень важным во всем обряде посвящения в шаманы является ритуал жертвоприношения. Для этого один из членов рода заранее готовит для жертвы жеребенка (не старше 7 лет), «помеченного» Ульгением задолго до камлания. Для хозяина эта жертва является честью. Жертвенного жеребца «арыг байана ада» — духа Ульгения, который ниспослан был на время, а теперь должен возвращаться на небо, перед камланием подвешивают за ноги на четырех столбах, устроенных с западной стороны ритуальной поляны, и удушают с тем, чтобы не пролить ни одной капли крови.

В самом начале камлания шаман рассказывает присутствующим о следах и тропах зверей, которые он видит по дороге к Ульгению, что знаменует собой обилие зверей зимой и удачную охоту на них. Путь к Ульгению обычно проходит у шамана через известные в регионе реки, озера, горные хребты. Например, у шорских шаманов он пролегал обычно через Золотое (Телецкое) озеро, Золотой гребень (хребет Алтын марген), реку Мрас-су и др. Во время камлания разделяется туша жертвенного коня. При этом ни в коем случае нельзя проливать кровь на землю, нельзя ломать или резать (рубить) кости. После камлания мясо варят в казанах и тут же едят. В ходе камлания рядом с березой вбивается большой кол с развилкой наверху. В развилку вставляется длинный шест, другой конец которого, опираясь на рядом стоящую березу, высоко приподнят над ней. На конце этого шеста прикрепляется шкура жертвенного коня и оставляется здесь навсегда. Здесь же, под березой, сооружают небольшой шалаш из березовых ветвей, куда складывают все кости и все оставшееся после ритуальной трапезы. Считается, что кости воплотятся со временем в следующего жертвенного жеребца — сына Ульгения.

В шаманском культе тувинцев и других народов Сибири была значительна роль лечебной практики. Она получила широкое распространение в связи с тем, что народы Сибири еще до недавнего времени свято верили, что первопричиной любой болезни является либо временный уход из тела человека одной из его душ, либо вселение в него злого духа. Например, тувинцы причину лихорадки, которая начиналась с обметывания губ, объясняли тем, что человек, поев жирной пищи вечером, выходил из юрты с невытертыми губами, за что немедленно наказывался жадной старухой — хоптук эшчи (злой дух), которая облизывала жир на губах человека, после чего он заболел. В задачу шамана после диагноза входило либо разыскать и вернуть ушедшую от человека душу, либо изгнать из него злого духа. Тувинский ша-

ман, как и его коллеги из народов Саяно-Алтайского нагорья, играя в обряде камлания ведущую роль, привлекал к общению с духами и присутствующих при обряде простых сородичей. Они также вступали в сношения с духами, принося жертвы и одаривая их. В это время они обращались с просьбами и жертвами к определенным символам, очагам, почитаемой горе, реке и т. д. Как полагает Л.П. Потапов [95], в таких формах камлания проявляются корни родовых и племенных культов дошаманского происхождения.

Тувинцы, по преданию, хоронили своих умерших под каменными курганами. В погребальных памятниках таштыкской культуры и ранне-тюркского времени, раскопанных и исследованных мною в Южной Сибири, неоднократно встречались аналогии шаманскому погребальному обряду, известному по этнографическим данным. За исключением ранних грунтовых таштыкских могил (гуннское время в Сибири), основным обрядом погребения была кремация умершего со всем сопровождавшим покойника или покойников инвентарем. Здесь можно было встретить и куклы — образы соумерших сопровождающих, а не специально умерщвленных для этого обряда людей. Обряд кремации приходит в Южную Сибирь уже с тесинской культурой (III—I вв. до н.э.), то есть с переходным тагаро-таштыкским временем, когда хуннское влияние на культуры Сибири только начинает проявляться.

В раннетюркских погребениях обязательной составляющей погребального обряда было захоронение коня во всем уборе рядом с усопшим. Этот обряд, уходящий корнями в культуру хуннов, был поразительно устойчивым и мало в чем изменился, сохраняясь в культурах народов Саяно-Алтайских степных долин до позднего средневековья. Тувинцы, по преданию, еще в XVIII в. хоронили своих умерших, независимо от пола и возраста, под каменными курганами — в пазырыках, как называют их современные западные тувинцы. С покойником погребали коня и различные вещи. Особенно широко практиковали этот способ погребения богатые и состоятельные люди, снаряжавшие покойника в потусторонний мир с большой щедростью. Клали покойника головой на запад. Весь этот процесс сопровождался шаманским обрядом. Таким образом, в устойчивости ритуальных форм погребений, археологически наблюдаемых с хуннских времен и до позднесредневековой культуры тувинцев, можно видеть истоки шаманского обряда, который, очевидно, сохранился в своей обрядности без особых изменений до времен этнографических свидетельств.

Р.С. Липец, анализируя сюжеты погребения с конем в эпосе тюркско-монгольских народов, приходит к выводу о том, что сопребоемый вместе с хозяином конь — не жертва богам или духам, а вполне реальная необходимость, в представлении древних кочевников, иметь при себе постоянного и

незаменимого спутника в преисподней, каковым являлся конь в земной жизни.

Вездесущие хунны, в силу своей комплиментарности, во второй половине 1 тыс. до н.э. заводят тесные контакты с народами Средней Азии, в культуры многих из которых в это время проникает буддизм. Индийские буддисты-миссионеры в III в. до н.э. осваивают не только Кашмир, Гандхар и Бактрию, но через Афганистан и Иран достигают территорий Западного и Восточного Туркестана. Среднеазиатские культуры этого времени представляли интерес и для хуннов, прежде всего, с точки зрения культурного диалога. Тогда как престиж Китая в Средней Азии во времена царствования императора У-ди падал, хунны старались поддержать согдийские царства и, в частности, Давань, откуда У-ди хотел заполучить для своей армии мифических «небесных коней», о чем будет рассказано позже. А что касается военных «утешений», то для этого существовал вечный соперник на юге — Китай. Таким образом, знакомство хуннов с буддизмом в Средней Азии и, видимо, отчасти в Китае не могло остаться бесследным в их культуре.

В связи со сказанным, интересна легенда о золотой статуе хуннов, описанная в «Хань шу» (История династии Западная Хань), которую рассматривает монгольский историк Г. Сухбатор. В 121 г. до н.э. китайский военачальник Хо Цюй-бин, разбив в районе Хухно-ра и Ганьсу гуннского князя, захватил золотое изваяние человека — цзинь жень (золотой человек) — для поклонения Небу. Когда Хо Цюй-бин привез захваченную им статую, ханьский император У-ди (147—87 гг. до н.э.) поставил ее во дворце Ганьцюань в качестве великого божества. Высота статуи была более одного чжана (один чжан равен 3м). По мнению Сухбатора, статуя хуннов, которую захватили китайцы, была буддийской, и появилась она в царствах Средней Азии, если не во времена жизни самого Будды в Индии, то вскоре после его смерти (V в. до н.э.). Легкость, с какой сочетается, очевидно, существовавший у хуннов в то время шаманизм с основной символикой буддизма, есть свидетельство восхождения истоков сибирского и центрально-азиатского шаманства к его изначальной философии Неба, что характерно было для основных религий азиатского региона того времени. Вот почему буддизм в дальнейшем своем продвижении в культурную среду кочевников и Китая не встречает особого сопротивления. Так, видимо, вместе с хуннами достигает на рубеже нашей эры границ Сибири влияние буддизма.

Однако приоритет шаманизма в культуре кочевников был очевидным, свидетельством чему является дошедший до более поздних средневековых культур и получивший отражение в этнографических данных шаманский погребальный обряд, когда тело усопшего со всем необходимым для продол-

жения жизни в потустороннем мире предавалось земле, и сопровождался этот обряд соответствующими шаманскими ритуалами, тогда как, согласно обряду ламаистов, труп оставлялся на поверхности земли. Выше уже отмечалось, что огромное количество курганов в долинах Алтая и Саян с достаточно хорошо исследованной культурой погребения ранних кочевников представляло собой довольно сложную ритуально-обрядовую картину, связанную единой идеей препровождения сородича в потусторонний мир. Исполнение этих обрядов в устойчивых ритуальных формах на больших пространствах и в течение длительного времени являет собой убедительное свидетельство доминирования шаманизма у народов Центральной Азии и Сибири с рубежа нашей эры и до позднего средневековья как основного религиозного института. И все же ламаизм в средневековой культуре Сибири становится заметным явлением, а у тувинцев и бурят — основной религиозной формой. Но и у этих народов еще в начале уходящего столетия весьма заметно было сосуществование двух духовных культур — с шаманистским и буддистским началом, о чем красноречиво свидетельствует обряд погребения теперь уже самого шамана, существовавший у тувинцев в совсем недалеком прошлом.

Когда умирал шаман, нужно было сразу же проколоть ножом его бубен. Это делал мужчина, который находился в юрте во время смерти последнего. Если в юрте, когда шаман тяжело заболел, не было своих мужчин, то приезжали родственники, чтобы присутствовать при смерти шамана. Тот же человек, который прокалывал бубен, снимал символическую атрибутику с домашнего животного шамана, посвященного духам, брал шаманский плащ и шапку, отвозил все сразу на место его похорон и вешал на близстоящее дерево. Ехал этот человек верхом на лошади, а вещи умершего шамана, связав вместе волосяной веревкой, перебрасывал через седло на левую сторону. Умершего старого шамана клали в западной части юрты, а молодого — в восточной части, где обычно висели бубен и онгут (изображения его духов-помощников). Умершего в юрте долго не держали. Хоронили шамана только мужчины. Выносили его через дверь, ногами вперед; выносивших было двое, один держал за ноги, другой — за голову. К моменту выноса к дверям подводили лошадь, оседланную вьючным седлом, и ставили ее головой по направлению к месту погребения. Под седло на лошадь клали войлочный матрац, шубу, шапку, пояс, обувь. Мертвого шамана, без одежды, мужчины перебрасывали через седло животом вниз и головой на левую сторону лошади. Хоронили шамана от двух до четырех мужчин. Путь к месту захоронения пролегал так, чтобы не приходилось пересекать реки, ручьи. На месте похорон покойника снимали с лошади и клали на приготовленный для этого помост (сор) на четырех столбах. Бубен, онгут и сетэр уже висели на дереве у

погребального помоста. Вещи шамана клали с ним, а седло оставляли под деревом. После похорон мужчины сразу же возвращались в аал, ведя с собой лошадь покойного. В то время, как увозили шамана хоронить, оставшиеся в аале меняли месторасположение юрты, в которой он жил. Этими историческими свидетельствами можно обозначить в целом картину становления величайшей скотоводческой цивилизации в Центральной Азии. И здесь трудно переоценить мифологический образ исторического времени, придающий живость материальной истории.

Продвижение культуры хуннов на запад и кардинальные изменения в культурогенезе Сибири рубежа нашей эры не нужно воспринимать как одностороннее влияние кочевников Центральной Азии на аборигенов Сибири; здесь очевидна и обратная связь. Например, широко существовавшему в культурах Южной Сибири в эпоху бронзы обычаю соумирания жены или наложницы и погребения ее в могиле мужа сопутствовал очень древний обряд вызывания духа войны, известный у ряда сибирских народов еще с дохуннских времен. У киданей существовал обычай, по которому во время военных походов приносили в качестве искупительной жертвы духам предков какого-либо преступника, расстреливая его «тысячью стрел». А по окончании войны они приносили духам предков в жертву одного из врагов, на этот раз как благодарственную жертву.

Существование и тех, и других обычаев фиксируется исследователями в культуре хуннов второй половины 1 тыс. до н.э. Хунны довольно быстро и талантливо переняли технологии и духовные смыслы материальной культуры сибирских аборигенов, о чем свидетельствуют с большим совершенством выполненные гробы и срубы погребальных камер, раскопанных в Забайкалье, а также разнообразный инструмент, собранный при археологических исследованиях. На Иволгинском городище хуннов в Забайкалье были раскопаны археологами жилища-полуземлянки, имевшие прямоугольную форму, сложенные из сырцового кирпича, обмазанные, как и пол, глиной. Отапливались эти жилища очагами и проведенными от них канами (дымовыми каналами, устроенными от очага вдоль стен жилища), хотя, по древнекитайским источникам, основным жилищем хуннов была войлочная юрта или обустроенная для жилья кибитка на колесах.

К началу VIII в. до н.э. складывается мощное, теперь уже государственное образование с центром на территории современной Монголии. Первое поэтическое известие о хуннах как о хорошо организованных и грозных северных соседях можно найти в древнекитайской «Книге песен». В одной из од названного источника, относимого к 822 году до н.э., приводится картина вторжения древних хуннов в Китай.

В шестой месяц какое смятение!
Боевые колесницы стоят наготове,
В каждую запряжено четыре статных коня,
Они снаряжены, как это обычно делается.
хунну яростно вторглись,
поэтому мы должны были спешно выступить,
Чтобы освободить столицу.

Феномен культурного единства хуннов на огромных пространствах заключался прежде всего в самосознании культуры, ядром которого выступало этническое самосознание. Совершенно прав Л.Н. Гумилев, отмечавший, что обычно принято рассматривать кочевые державы как племенные союзы или как орды — скопища людей, подчиненных военной дисциплине. В отношении хуннов и то, и другое неверно. Хунны были единым племенем, разделенным на роды;

это отличало их от племенного союза. Они имели свою внутреннюю родовую организацию, не позволявшую считать их ордой.

В эпоху расцвета державы род у хуннов оставался патриархальным, то есть дети принадлежали к роду отца, а не матери. Вдова старшего брата становилась женой младшего, который обязан был о ней заботиться, как о своей любимой жене. Круговая порука рода подразумевалась как обязательное условие устойчивости рода. За преступление, совершенное одним членом семьи, несла ответственность вся семья. В брачных отношениях у хуннов существовала экзогамия: жен полагалось брать исключительно из чужого рода, о чем свидетельствует пример брачного права шаньюев.

Во главе хуннской державы стоял шаньюй, что в переводе означает «величайший». Величайший — это не царь, противопоставленный остальным подданным, а первый в среде равных старейшин, составлявших представительство родовой аристократии в государственной власти. Казалось бы, всеобъемлющая власть шаньюя все же не была абсолютной. Ее ограничивала родовая аристократия в лице тех самых старейшин — представителей двадцати четырех родов, каждый из которых имел многочисленную вооруженную дружину — свидетельство не только и не столько независимости старейшины, сколько конкретно родовой определенности в системе хуннской государственности. Из всех родов, представлявших хуннскую государственность во времена правления Модэ, выделяются три основных знатных рода: Хуянь, Лань и Сюйбю. Консолидация знатных родов в державе хуннов была на столь высоком уровне, что, как полагает Гумилев, она представляла собой родовую империю.

Скот являлся шавной базовой ценностью в жизнедеятельности хуннского общества. В исторических записках Ши Цзи сообщается, что хунны обитали за пределами Китая и жили там кочевой жизнью, переходя со своим скотом с одного пастбища на другое. Их стада состояли преимущественно из лошадей лучших пород. Держали и разводили они крупный и мелкий рогатый скот, верблюдов, ослов. Китайские источники не случайно обращают внимание на высокопородность хуннских коней. Этому, во-первых, способствовал сам образ жизни хуннов, который отличался высокой мобильностью. Хуннские лошади были очень крепкими и неприхотливыми в уходе. С другой стороны, постоянные и более дружественные связи с усунями и согдийцами, чем у китайцев с последними, позволяли хуннам проводить селекцию своих лучших пород лошадей со знаменитыми аргамаками согдийцев. К середине 1 тыс. до н.э. хунны вывели одну из лучших пород лошадей во всей Азии.

Известно, что для китайского императора У-ди после ряда успешных военных походов на юге оставалась неразрешенной хуннская проблема. С огромным напряжением созданная китайская армия не способна была противостоять хуннской армии, основу которой составляла многочисленная и мобильная конница, тогда как маловыносливая и тихходная китайская лошадь не могла равняться с крепкой и неприхотливой хуннской. Существует легенда, согласно которой один из приближенных императора У-ди Чжань Цянь рассказал, что в стране Давань (Фергана) есть «добрые лошади (аргамы), которые происходят от небесных лошадей и имеют кровавый пот». Далее легенда описывает их происхождение. В даваньских высоких горах водятся лошади, которых невозможно достать, почему и выбирают пятишерстных, то есть пестрых кобылиц, и пускают к подножию гор — для случки с горными жеребцами. От этих кобылиц рождаются жеребята с кровавым потом, а поэтому называются жеребятами породы небесных лошадей.

Но даваньцы знали цену своим аргамакам и отнюдь не стремились снабжать ими Китай. А однажды, когда китайский посол Че Лин пытался приобрести за золото и серебро нескольких жеребцов у даваньцев, то получил категорический отказ. В досаде посол обругал даваньских старейшин, при этом «толкнул золотого коня» и ушел. Оскорбленные даваньцы напали на его караван, вырезали все посольство и овладели товарами.

На рубеже второго и первого тысячелетия до н.э. племенные союзы Тывы, Алтая, государства Динлин (тагарцы) и Забайкалья попадают под власть хуннов при шаньюе Маодуне. Определившаяся и достаточно устойчивая этнокультурная система Южной Сибири с приходом хуннов приходит в движение. Так этнические миграции сибирских народов и их смешивание с пришлыми кочевниками порождают новые культурные образования. В верховьях

Енисея складывается шурмаковская культура (II в. до н.э.— V в. н.э.), а на Среднем Енисее и Ачинско-Мариинской лесостепи — таштыкская (I в. до н.э.— V в. н.э.). Таким образом, на рубеже нашей эры Южная Сибирь становится северо-западной провинцией хуннского государства со смешанной культурой аборигенов и пришлых с юго-востока кочевников.

По данным легендарных «Исторических записок» Сыма Цяня, еще во II в. до н.э. хунны поставили во главе динлинов князя Вэй Люя, «человека степного происхождения». Долгое время он был советником шаньюев. Именно Вэй Люй для более успешной борьбы хуннов с китайской династией Хань советовал шаньюю: «Выкопайте колодцы, постройте окруженные стенами города, воздвигните для хранения зерна башни и обороняйте города». В начале I в. до н.э. наместником в сибирских провинциях был назначен ханьский полководец Ли Лин, плененный хуннами в одной из битв. Остановимся более подробно на этой драматической истории, оставившей свой след в упоминавшихся «Исторических записках» китайского историка-хрониста.

Это происходило в 99 г. до н.э., когда китайский полководец Ли Гуан-ли выступил в поход с 30 тыс. конников. У восточных отрогов Тянь-Шаня, около озера Баркуль, он напал на ставку западного чжуки-князя и захватил множество пленных. На обратном пути хунны окружили его войско, и Ли Гуан-ли, потеряв всю добычу, а также теряя при отступлении множество своих воинов, едва спасся от плена. Другой полководец, вышедший в степи в поисках хуннских кочевий, вернулся ни с чем. Третий — Ли Лин — с 5 тыс. отборной пехоты дошел до гор Сюньги и попал в окружение. Сам хуннский шаньюй атаковал отряд Ли Лина с 30-тыс. войском. Однако многодневное сражение шло с переменным успехом, китайцы проявляли чудеса храбрости под талантливым руководством своего полководца. Хунны к исходу битвы, несмотря на свое численное превосходство, уже потеряли всякую надежду на победу, ослабили активность преследования отступавших китайцев, боясь попасть в засаду. Однако случай предательства одного из офицеров Ли Лина помог хуннам закончить военную операцию победой. В результате оставшиеся воины отряда Ли Лина рассеялись в приграничных районах, а сам полководец был пленен хуннами.

Шаньюй Цзюйдиххэу, пленивший Ли Лина, показал себя благородным человеком. Видя в нем достойного соперника и талантливого полководца, он не казнил его, а женил на своей дочери и отправил в северо-западную провинцию Хагяс своим представителем, наградив при этом титулом западного чжуки-князя. Местом ставки была Минусинская котловина, где в предместьях Абакана в начале сороковых годов XX века археологами были обнаружены остатки дворца китайской архитектуры, принадлежавшего, как предполагает

большинство историков, самому Ли Лину. Ли Лин верой и правдой служит хуннам. На родине начинаются гонения его родственников и друзей, была казнена мать, а известный историк Сыма Цянь, вступившийся за мать Ли Лина, был подвергнут всяческим унижениям. Впоследствии потомки Ли Лина и хуннской царевны станут править наследственно в провинции Хагяс, а его сын в 50-е годы до н.э., очевидно, возглавил начавшуюся борьбу динлинов и гяньгуней с хуннами.

Во II в. до н.э. держава хуннов достигает своего расцвета. Свистящая стрела, пущенная Модэ в начале своего пути к власти, прилетела к могуществу и укреплению их в культуре мира древней Азии. Однако стрела Модэ в своем полете, достигнув апогея, вынуждена была подчиниться законам баллистики и изменить траекторию в сторону падения, как и предполагает генезис любой культуры: развитие, цивилизация и падение. В I в. до н.э. наблюдается упадок былой мощи державы хуннов. В Китае энергичные действия императора У-ди по укреплению государственности и границ на юге и востоке дали возможность активно влиять на западных соседей из Средней Азии. Тем самым Китай вторгается в регионы традиционного хуннского влияния. Все эти действия китайских правителей были направлены, прежде всего, на решение главной задачи — победе над хуннами и их подчинение. Над Китаем, как дамоклов меч, довлел унижительный мирный договор, заключенный ранее и признающий Хунну и Китай равными империями. Этот договор о мире фактически ущемлял интересы Китая. Китай при У-ди активно готовится к войне с Хунну.



Глава II

Сибирь в раннем средневековье



Послехуннское время (раннее средневековье) интересно и важно для нас прежде всего тем, что с ним связано окончательное оформление этнической карты Сибири как следствия Великого переселения народов, охватившего не только Сибирь, но и всю Евразию на рубеже нашей эры. С другой стороны, с древнетюркским временем в Сибирь приходит руническая письменность, а с ней — и время самоописательных текстов (источников) ее истории. В древнетюркских текстах соци-окультурная картина Сибири предстает теперь как бы изнутри, в изложении самой сибирской культурой себя в конкретных проявлениях, и, что очень важно, в них улавливаются как временные, так и пространственные связи, как бы трактуемые от первого лица, а не со стороны. В самоописательном тексте присутствует художественно-поэтический, мифологический образ, исходящий от носителя сибирской культуры, хотя при этом роль иноописательных текстов (источников) не падает, а только придает полноту знания о культуре.

Вот как представляется творение Добра — сплочение тюркского народа одним из раннетюркских героев:

Нагого я одел. дал пешему коня, Богатством наградил бывшего бедняка. Умножил свой народ: с ним в племенной союз Сплотил соседей веек — так я творил Добро.

Народы всех земель, всех четырех углов, которых укрощал. которых покорил. Я словом и мечом друг с другом замирил И тюркам подчинил — так я Добро творил.

Все силы положив для этого ж, мой брат, Любимый младший брат — отважный Кюль-тегин, Помог нам обрести невиданную власть. А сам ушел от нас, не насладившись ей.

Древние народы, давшие основание для зарождения и развития ряда современных этносов Сибири, оформившиеся к раннему средневековью, углубляются в скифско-сибирское время. Именно средневековье сохранило в памяти формирующихся народов и их культур традиционные (домиграционные) элементы и опыт предшествующих культур. Их следы находят отражение в традиционных верованиях, культах, обрядах ряда сибирских народов. Как известно, сибирские культуры средневековья, по сравнению с дохуннской эпохой, более доступны в историческом познании. Фольклор, шаманизм, появляющиеся письменные источники, не разорванная большой глубиной времени мифологическая картина мира, выраженная в мифах, обрядах и ритуалах, дают возможность как бы «сблизить» культуру доисторической скифской эпохи со средневековой. И тогда не просто экстраполяция или аналогии отдельных элементов или проявлений культур становятся основными методами исследования и реконструкции, но представляется возможным просле-

дять причинно-следственную и другие связи в развитии и перерождении культур. Еще необходимо отметить, что моделирование мифа в сочетании с археологией и другими источниками оживит картину сибирского культурогенеза. В этом случае исследователь встает перед необходимостью расшифровки основы всякого культурогенеза — соотношения традиционного и современного.

С распадом империи хуннов в середине первого столетия нашей эры на ее месте возникают сначала две орды — Северная и Южная. В дальнейшем судьба Южной была связана с китайской державой Ханьского времени, а Северная орда под напором сяньбийцев (восточные соседи) распадается и к концу первого столетия принимает их племенное название. Так завершается эпоха ранних кочевников в Азии, в орбиту которой были вовлечены народы значительной части Сибири.

На месте распавшейся хуннской державы возникает несколько новых объединений полуоседлого и полукочевого облика. В пятом веке в Центральной Азии господствуют жуань-жуани. Во второй половине VI в. в предгорьях Южного Алтая сложился союз Тюкю, вышедший из хуннского племенного объединения. В 551—552 гг. тюрки разгромили жуань-жуаней и создали собственную империю Каганат (551—744 гг.). Границы тюркского каганата простирались от восточного Прикаспия до Дальнего Востока. На рубеже VI—VII вв. каганат распался на Западный и Восточный, а в 745 г. пал под ударами уйгуров. В 758 г. воинствующие племена уйгуров наносят поражение формирующемуся объединению енисейских кыргызов на Среднем Енисее. Но последние, сплотившись, в битве 840 г. отплатили уйгурам за свое поражение в 758 г. Сплоченное крупное племенное объединение орхоно-енисейских кыргызов просуществовало по XVII век. Основным их центром была Минусинская котловина. В IX веке кыр-гызы занимают господствующее положение в Центральной Азии. Кыргызское общество возглавляла богатая аристократия, обладательница огромных стад скота. Она же организовывала военные походы и взимание дани с покоренных племен, распоряжалась военной добычей и, как полагают исследователи, в частности С.В. Киселев, использовала в своем хозяйстве труд рабов. Рядовые кочевники-кыргызы, по мнению Киселева, еще не находились на такой ступени подчинения, когда можно было бы говорить о полной зависимости от представителей этой аристократии: от беков, каганов и просто батуров.

Данниками енисейских кыргызов были мелкие племена и роды, жившие к северу и северо-западу от Минусинской котловины в таежных районах, в том числе и обитатели Причулымья. В период кыр-гызского господства усилилась тюркизация самоедоязычных и кето-язычных групп населения этого

региона. Так же, как и в предшествовавший период уйгурского господства, возросла тюркизация населения Северного Алтая, Притомья и Верхней Оби. Это нашло отражение в заметном влиянии кыргызского языка на язык Верхнего и Среднего Чулыма, как отмечает в своих исследованиях А.П. Дульзон. В песнях и легендах, записанных им, часто рассказывается также о нападении кыргызов со стороны левого притока Чулыма — Кии. Господство орхон-енисейских кыргызов во всей Центральной Азии продолжалось до начала X века. К середине X в. под натиском кара-ки-таев кыргызы теряют это господствующее положение, начинается распад некогда монолитного и мощного каганата.

Одновременно с существованием государства енисейских кыргызов к западу от Алтая, в долине Верхнего Иртыша, кочевали тюрк-кочязычные племена кимаков, которые оказали значительное влияние на тюркизацию аборигенного населения Барабинской степи, среднего течения Иртыша и Тобола. Здесь из смешения угорских и тюркских элементов сформировались так называемые чаты, барабинцы, иртышские и тобольские «татары» и другие тюркочязычные группы. К началу русского освоения Сибири на значительной ее части эти группы оформились уже как этносы. Что касается южных районов Сибири, в которых, по данным русских письменных источников, проживали «сибирские татары», то и здесь степень тюркизации была неоднозначной, так как определение «сибирские татары» ни исторически, ни этнически не соответствует реальной этнической картине, которая сложилась к этому времени в южных районах Сибири. Под «сибирскими татарами» собирательно объединялись авторами ранних источников различные этнические группы, населявшие этот регион Сибири. Степень тюркизации их была также неоднозначной.

Процесс этногенеза тюркских групп чрезвычайно длителен и сложен. Л.П. Потапов, используя возможности археологических, письменных и этнографических источников, высказал, с нашей точки зрения, довольно аргументированное предположение об истоках формирования тюркочязычных групп. Еще в период существования в Центральной Азии хуннского союза у ранних кочевников Алтая и, видимо, всей Южной Сибири началось формирование тюркочязычных групп. И к моменту образования Тюркского каганата (VI в.) алтайские тюрки составили его основное ядро и были широко известны китайским авторам под собирательными наименованиями «теле» и «тюгу». Но это не означало, что тюркские племена сложились в нечто общее — народность. Каждая тюркская группа имела собственное этническое самоназвание, говорила на собственном, отличном от других диалекте, имела свои особенности в быту и культуре. Например, между «теле» и «тюгу» имелись различия даже

в обряде погребения: «теле» хоронили своих умерших сородичей в земле, а «тюгу» кремировали.

Известное по орхонским надписям наименование «тюрк», как полагает Л.П. Потапов, обозначало не название сложившейся тюркской народности (этноса), а употреблялось как название политического объединения различных тюркоязычных племен, пока еще не сложившихся в единую народность. Далее, характеризуя процесс этногенеза населения Алтая, Л.П. Потапов отмечает, что южные и северные алтайцы имеют различия не только в хозяйственном укладе, но и сложились они из разных этнических элементов. Южные алтайцы, которых китайские источники называют «теле» и «тюгу», являлись предками современных теленгитов, телесов, телеутов и самих алтайцев и в длительном процессе этногенеза впитали значительную часть кыпчакских элементов. Кыпчакские племена обитали в долине Иртыша и в западно-сибирских степях. Начиная с XI века, большое влияние на формирование тюркских групп Южного Алтая оказали монгольские народности, вначале найманов, затем, примерно с XII века, монголов Чингиз-хана и ойратов.

Северные алтайцы отличались от южных по видам хозяйственной деятельности, языку, некоторым традициям и быту. Язык северной группы алтайцев существенно отличается от языка южной группы. Л.П. Потапов в своих исследованиях отмечает, что жители верхнего течения р. Томи и ее притоков, шорцы, представляют собой тюркизированных потомков угорских и кетских племен, являвшихся аборигенами северной таежной части Саяно-Алтайского нагорья.

Таким образом, население Северного Алтая, верхнего и среднего течения р. Чулым, бассейна р. Томь представляется очень сложным по своему этническому составу. Оно сложилось из аборигенных угроязычных, самодийских и кетоязычных племен или групп, которые подвергались не только смешению между собой, но и весьма заметной тюркизации, шедшей с трех сторон: с юга — со стороны Южного Алтая, с востока — со стороны Енисея, где, как уже отмечалось выше, сложилось сильное объединение тюркских по языку племен енисейских кыргызов, и со стороны запада — из-за Верхней Оби, где сосредоточены были кыпчакские племена. Процесс тюркизации захватил и западные районы расселения угров, о чем свидетельствует распространение тюркских языков в среде башкирских племен, которые кочевали на западных и восточных склонах Южного и Среднего Урала.

Само слово «тюрк» означает «сильный, крепкий». Существует несколько легенд о происхождении тюрков. Вот одна из них.

После того как была истреблена одна из последних ветвей хуннов на

западе, уцелел единственный девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги и бросили в болото. В это время рядом с ним оказывается волчица, которая, забеременев от него, уходит на Алтай. Там в пещере рождаются у нее десять сыновей, которые и дают начало тюркскому роду. В последующем оставшиеся в живых четыре внука волчицы расселяются по Южной Сибири; первый превратился в лебедя и поселился на Северном Алтае, дав начало североалтайцам (лебединцам); второй поселился между реками Афу (Абакан) и Гянь (Енисей); третий и четвертый поселились в Южном горном Алтае на реке Чуси (Чуе). Согласно этой легенде, алтайские турки происходят от западных хун-нов через посредство волчицы.

Впоследствии история этих легендарных раннетюркских этнических образований Южной Сибири и, в частности, древних алтайцев связывается уже с деятельностью исторически достоверного рода Ашина.

Другая легенда о происхождении ганьгуней (кыргызов) имеет совершенно иную этногенетическую основу, согласно которой рыже-

волосое, белолицое и голубоглазое племя ганьгуней по происхождению не принадлежит к породе волков, как это было в первой легенде. Гяньгуни появились от сочетания бога с коровой в горной пещере. Здесь, видимо, ближе к истине предположение Л.Н. Гумилева о том, что происхождение тюркоязычия и возникновения народа, назвавшего себя «тюрк», «тюркют», — явления совершенно разные. Языки, ныне называемые тюркскими, сложились в глубокой древности, а народ «тюркютов» — в конце V в. вследствие этнического смешения в условиях лесостепного ландшафта, характерного для Алтая и его предгорий. С этим трудно не согласиться и автору, хорошо представляющему этническую ситуацию в лесостепной Сибири переходного тагаро-таштыкского времени по археологическим материалам. Отмеченная выше взрывная демографическая ситуация в та-гарской и соседствующих культурах юга Сибири в III—I вв. до н.э. являла собой, видимо, начало формирования новой тюркоязычной среды в этом регионе.

Здесь необходимо отметить, что сформировавшаяся на просторах Сибири единая тюркская культурная традиция в своих локальных вариантах часто обнаруживает множество различий. Например, если сравнивать шорцев и чулымцев со степными алтайцами, хакасами и тувинцами, то несходств в их материальной и духовной культуре можно найти множество. Однако очевидно и другое: культурные традиции миропонимания и мироотношения тюркских народов составляли, по крайней мере до последнего времени, общее поле культурогенеза. Эти народы близки по происхождению культуры,

этнической истории, языку (их языки входят в восточно-хуннскую ветвь тюркских языков).

Рассмотрим картину расселения основных этнических групп в Западной и Восточной Сибири.

На Крайнем Севере, в прибрежной полосе Ямальского полуострова и на островах Северного Ледовитого океана и его побережья, еще в раннее средневековье (первые века нашей эры) проживали небольшие группы древнейших поселенцев Сибири — приморских арктических охотников за морским зверем. К середине первого тыс. этническая картина постепенно меняется и в этих, казалось бы, удаленных от этнически активных регионов Азии. В начале первого тыс. начинается продвижение самодийских племен на север и северо-запад из обетованных районов Саяно-Алтайского нагорья. Началу освоения самодийцами тундровой зоны предшествовал ряд причин, и среди них первое место занимали очень динамичные миграционные процессы, вызванные хуннским продвижением на запад, которое не могло не вызвать этнических передвижений в среде южно-сибирских самодийских племен. Некоторые из них под давлением южных кочевников отходили все дальше на север и северо-запад.

В бассейне Оби и междуречье Енисея и Оби они вступили в длительные контакты с кетами и восточной ветвью угорских племен. Постепенно продвигаясь к северу, в лесотундре и тундре они ассимилировали аборигенов этих мест — монголоидов. Некоторые самодийские группы продвинулись на запад до нижнего течения р. Печоры, освоив северные отроги Уральских гор. Североуральская группа самодийских родов явилась предковой для современных ненцев, которые впоследствии широко расселились в тундровой полосе. Русским переселенцам она была известна под названием каменной самоеди. Основным их занятием явилось оленеводство, с которым они были знакомы с исторических мест проживания. Переселившись в тундру, самодийские племена сохранили свои приемы оленеводства, имевшие отличия от приемов аборигенных групп. Эти различия не утратили своих черт до последнего времени. По данным этнографии, все самодийцы Севера (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы), так же как и народы Саяно-Алтайского нагорья, занимающиеся оленеводством (тофалары, ка-рагасы, тувинцы), управляют оленем только слева, садятся на оленя (на юге) или на нарты (на Севере) только с левой стороны, тогда как их восточные соседи, эвенки и эвены, управляют оленем только справа и садятся на нарты тоже с правой стороны. Наряду с оленеводством, большое значение в хозяйстве самодийцев тундры занимали охота и рыболовство. От приморских аборигенов-охотников они научились морскому промыслу. Промысел на морского зверя, оленеводство и охота яв-

лялись занятиями мужчин. Этим и определялась решающая роль мужчины в материальном производстве и общественной жизни.

Далее на восток по тундре, от нижнего течения Оби, были сосредоточены самодийцы-мангазейцы, основным хозяйственным занятием которых являлись рыболовство и охота. Самодийцы-мангазейцы были предками современных энцев. По соседству с ними, в бассейне р. Турухана, обитал самодийский род — байд. Байды занимались оленеводством, рыболовством и охотой, в летнее время промышляли морского зверя. Ко времени появления русских наиболее высокого уровня развития родовой организации достигли те самодийцы, которые занимались кочевым оленеводством.



Рис. 23. Тунгусы-шаманы



Рис. 24. Могила шамана (Восточная Сибирь)

В лесотундровой зоне и тайге, южнее самодийцев, расселялись угорские племена, составившие основу формирования современных этносов ханты и манси. Русские переселенцы называли район расселения угорских групп югрой, а жителей этого района — юграми. Занимались югры охотой и рыболовством, а некоторым западным группам (манси и вогулам) было знакомо скотоводство и земледелие. К XVI веку на всех этих землях на смену старым родовым организациям приходят территориально-племенные объединения, которые впоследствии в исторической литературе условно были названы остяцкими и вогульскими княжествами. Наиболее крупными и известными русским современникам княжествами были Кодекс (остяцкое) на р. Оби, ниже устья Иртыша, Пелымское (вогульское), в бассейнах рек Пельма и Конда, и в нижнем течении р. Сосьвы, по берегам правых притоков Нижней Оби,— Кызымское княжество.

Накануне русского освоения Сибири среди угорских групп начинается процесс формирования народностей манси (вогулы) и хантов (остяки). Манси сложились из угорских групп, обитавших на западных и восточных склонах Среднего Урала. На западных склонах гор мансийские поселения сосредоточивались по берегам рек Колвы, Тавды, Нельмы и Конды. Ханты обитали в речном Приобье и по нижнему течению Иртыша. Восточными, юго-восточными и частично южными соседями хантов были селькупы. Селькупские роды расселились по берегам среднего течения Оби и ее притоков. Южной границей расселения селькупов было нижнее течение реки Чулым. В начале XVII века селькупы продвигаются дальше на север, объединившись там в тазовскую группу, тем самым оттеснив к северо-востоку мангазейцев и байдов. Восточными и юго-восточными соседями селькупов в средневековье являлись кеты. Как и самодийцы тундры, селькупы на рубеже XV—XVI веков сохраняли родовую и фратриальную организацию. Селькупский род состоял из патриархальных семей.

Южными соседями угров (ханты и манси), а также селькупов были тюркоязычные группы родов и племен, носившие, по источникам, как уже отмечалось, весьма неточное название «сибирских татар». Все тюркоязычное население занимало огромную лесостепную часть Сибири. По сравнению с самодийскими и угорскими народами Сибири, тюркоязычное население составляло самую большую группу. Уровень их общественного и экономического развития был неодинаков. Тюркоязычные объединения Приобья и Прииртышья в своем развитии дошли до примитивных форм государственности (например, сибирские ханства), тогда как чулымцы, мелесцы и другие тюрки Среднего и Верхнего Причулымья находились к моменту присоединения Сибири на стадии первобытно-общинных форм. Здесь необхо-

димо отметить, что районирование носителей культур (этносов) в пространстве (тундра, тайга, степь) и во времени разумеет прежде всего определенную форму жизнедеятельности в каждой пространственно-временной нише. И поэтому вопрос о прогрессивности той или иной культуры не всегда корректен, ибо условия быта, хозяйственная деятельность и прочие определяли характер социальной организации, вносили те или иные специфические элементы в культуру каждого этнического образования. Например, поймать тайменя на Оби для ханта или манси не одно и то же, что забить морского зверя в Северном Ледовитом океане.

На границе лесостепи и степи в пределах Сибири распространены были кочевья южных скотоводов. На Урале кочевали башкиры и ногайцы, в бассейне Верхнего Тобола, Ишима и Иртыша — казахские орды. Алтай в это время находился под властью западно-монгольских завоевателей, известных под именем ойратов, или черных калмыков.

Таким образом, кратко представив себе историческую ситуацию и картину этнического расселения, обратимся к духовной составляющей ряда культур аборигенных народов Сибири.



Глава II

Сибирь в раннем средневековье



Послехуннское время (раннее средневековье) интересно и важно для нас прежде всего тем, что с ним связано окончательное оформление этнической карты Сибири как следствия Великого переселения народов, охватившего не только Сибирь, но и всю Евразию на рубеже нашей эры. С другой стороны, с древнетюркским временем в Сибирь приходит руническая письменность, а с ней — и время самоописательных текстов (источников) ее истории. В древнетюркских текстах соци-окультурная картина Сибири предстает теперь как бы изнутри, в изложении самой сибирской культурой себя в конкретных проявлениях, и, что очень важно, в них улавливаются как временные, так и пространственные связи, как бы трактуемые от первого лица, а не со стороны. В самоописательном тексте присутствует художественно-поэтический, мифологический образ, исходящий от носителя сибирской культуры, хотя при этом роль иноописательных текстов (источников) не падает, а только придает полноту знания о культуре.

Вот как представляется творение Добра — сплочение тюркского народа одним из раннетюркских героев:

Нагого я одел. дал пешему коня, Богатством наградил былого бедняка. Умножил свой народ: с ним в племенной союз Сплотил соседей веек — так я творил Добро.

Народы всех земель, всех четырех углов, которых укрощал. которых покорил. Я словом и мечом друг с другом замирил И тюркам подчинил — так я Добро творил.

Все силы положив для этого ж, мой брат, Любимый младший брат — отважный Кюль-тегин, Помог нам обрести невиданную власть. А сам ушел от нас, не насладившись ей.

Древние народы, давшие основание для зарождения и развития ряда современных этносов Сибири, оформившиеся к раннему средневековью, углубляются в скифско-сибирское время. Именно средневековье сохранило в памяти формирующихся народов и их культур традиционные (домиграционные) элементы и опыт предшествующих культур. Их следы находят отражение в традиционных верованиях, культах, обрядах ряда сибирских народов. Как известно, сибирские культуры средневековья, по сравнению с дохуннской эпохой, более доступны в историческом познании. Фольклор, шаманизм, появляющиеся письменные источники, не разорванная большой глубиной времени мифологическая картина мира, выраженная в мифах, обрядах и ритуалах, дают возможность как бы «сблизить» культуру доисторической скифской эпохи со средневековой. И тогда не просто экстраполяция или аналогии отдельных элементов или проявлений культур становятся основными методами исследования и реконструкции, но представляется возможным просле-

дять причинно-следственную и другие связи в развитии и перерождении культур. Еще необходимо отметить, что моделирование мифа в сочетании с археологией и другими источниками оживит картину сибирского культурогенеза. В этом случае исследователь встает перед необходимостью расшифровки основы всякого культурогенеза — соотношения традиционного и современного.

С распадом империи хуннов в середине первого столетия нашей эры на ее месте возникают сначала две орды — Северная и Южная. В дальнейшем судьба Южной была связана с китайской державой Ханьского времени, а Северная орда под напором сяньбийцев (восточные соседи) распадается и к концу первого столетия принимает их племенное название. Так завершается эпоха ранних кочевников в Азии, в орбиту которой были вовлечены народы значительной части Сибири.

На месте распавшейся хуннской державы возникает несколько новых объединений полуоседлого и полукочевого облика. В пятом веке в Центральной Азии господствуют жуань-жуани. Во второй половине VI в. в предгорьях Южного Алтая сложился союз Тюкю, вышедший из хуннского племенного объединения. В 551—552 гг. тюрки разгромили жуань-жуаней и создали собственную империю Каганат (551—744 гг.). Границы тюркского каганата простирались от восточного Прикаспия до Дальнего Востока. На рубеже VI—VII вв. каганат распался на Западный и Восточный, а в 745 г. пал под ударами уйгуров. В 758 г. воинствующие племена уйгуров наносят поражение формирующемуся объединению енисейских кыргызов на Среднем Енисее. Но последние, сплотившись, в битве 840 г. отплатили уйгурам за свое поражение в 758 г. Сплоченное крупное племенное объединение орхоно-енисейских кыргызов просуществовало по XVII век. Основным их центром была Минусинская котловина. В IX веке кыр-гызы занимают господствующее положение в Центральной Азии. Кыргызское общество возглавляла богатая аристократия, обладательница огромных стад скота. Она же организовывала военные походы и взимание дани с покоренных племен, распоряжалась военной добычей и, как полагают исследователи, в частности С.В. Киселев, использовала в своем хозяйстве труд рабов. Рядовые кочевники-кыргызы, по мнению Киселева, еще не находились на такой ступени подчинения, когда можно было бы говорить о полной зависимости от представителей этой аристократии: от беков, каганов и просто батуров.

Данниками енисейских кыргызов были мелкие племена и роды, жившие к северу и северо-западу от Минусинской котловины в таежных районах, в том числе и обитатели Причулымья. В период кыр-гызского господства усилилась тюркизация самоедоязычных и кето-язычных групп населения этого

региона. Так же, как и в предшествовавший период уйгурского господства, возросла тюркизация населения Северного Алтая, Притомья и Верхней Оби. Это нашло отражение в заметном влиянии кыргызского языка на язык Верхнего и Среднего Чулыма, как отмечает в своих исследованиях А.П. Дульзон. В песнях и легендах, записанных им, часто рассказывается также о нападении кыргызов со стороны левого притока Чулыма — Ки. Господство орхоненисейских кыргызов во всей Центральной Азии продолжалось до начала X века. К середине X в. под натиском кара-ки-таев кыргызы теряют это господствующее положение, начинается распад некогда монолитного и мощного каганата.

Одновременно с существованием государства енисейских кыргызов к западу от Алтая, в долине Верхнего Иртыша, кочевали тюркоязычные племена кимаков, которые оказали значительное влияние на тюркизацию аборигенного населения Барабинской степи, среднего течения Иртыша и Тобола. Здесь из смешения угорских и тюркских элементов сформировались так называемые чаты, барабинцы, иртышские и тобольские «татары» и другие тюркоязычные группы. К началу русского освоения Сибири на значительной ее части эти группы оформились уже как этносы. Что касается южных районов Сибири, в которых, по данным русских письменных источников, проживали «сибирские татары», то и здесь степень тюркизации была неоднозначной, так как определение «сибирские татары» ни исторически, ни этнически не соответствует реальной этнической картине, которая сложилась к этому времени в южных районах Сибири. Под «сибирскими татарами» собирательно объединялись авторами ранних источников различные этнические группы, населявшие этот регион Сибири. Степень тюркизации их была также неоднозначной.

Процесс этногенеза тюркских групп чрезвычайно длителен и сложен. Л.П. Потапов, используя возможности археологических, письменных и этнографических источников, высказал, с нашей точки зрения, довольно аргументированное предположение об истоках формирования тюркоязычных групп. Еще в период существования в Центральной Азии хуннского союза у ранних кочевников Алтая и, видимо, всей Южной Сибири началось формирование тюркоязычных групп. И к моменту образования Тюркского каганата (VI в.) алтайские тюрки составили его основное ядро и были широко известны китайским авторам под собирательными наименованиями «теле» и «тюгу». Но это не означало, что тюркские племена сложились в нечто общее — народность. Каждая тюркская группа имела собственное этническое самоназвание, говорила на собственном, отличном от других диалекте, имела свои особенности в быту и культуре. Например, между «теле» и «тюгу» имелись различия даже

в обряде погребения: «теле» хоронили своих умерших сородичей в земле, а «тюгу» кремировали.

Известное по орхонским надписям наименование «тюрк», как полагает Л.П. Потапов, обозначало не название сложившейся тюркской народности (этнуса), а употреблялось как название политического объединения различных тюркоязычных племен, пока еще не сложившихся в единую народность. Далее, характеризуя процесс этногенеза населения Алтая, Л.П. Потапов отмечает, что южные и северные алтайцы имеют различия не только в хозяйственном укладе, но и сложились они из разных этнических элементов. Южные алтайцы, которых китайские источники называют «теле» и «тюгу», являлись предками современных теленгитов, телесов, телеутов и самих алтайцев и в длительном процессе этногенеза впитали значительную часть кыпчакских элементов. Кыпчакские племена обитали в долине Иртыша и в западно-сибирских степях. Начиная с XI века, большое влияние на формирование тюркских групп Южного Алтая оказали монгольские народности, вначале найманов, затем, примерно с XII века, монголов Чингиз-хана и ойратов.

Северные алтайцы отличались от южных по видам хозяйственной деятельности, языку, некоторым традициям и быту. Язык северной группы алтайцев существенно отличается от языка южной группы. Л.П. Потапов в своих исследованиях отмечает, что жители верхнего течения р. Томи и ее притоков, шорцы, представляют собой тюркизированных потомков угорских и кетских племен, являвшихся аборигенами северной таежной части Саяно-Алтайского нагорья.

Таким образом, население Северного Алтая, верхнего и среднего течения р. Чулым, бассейна р. Томь представляется очень сложным по своему этническому составу. Оно сложилось из аборигенных угрозязычных, самодийских и кетоязычных племен или групп, которые подвергались не только смешению между собой, но и весьма заметной тюркизации, шедшей с трех сторон: с юга — со стороны Южного Алтая, с востока — со стороны Енисея, где, как уже отмечалось выше, сложилось сильное объединение тюркских по языку племен енисейских кыргызов, и со стороны запада — из-за Верхней Оби, где сосредоточены были кыпчакские племена. Процесс тюркизации захватил и западные районы расселения угров, о чем свидетельствует распространение тюркских языков в среде башкирских племен, которые кочевали на западных и восточных склонах Южного и Среднего Урала.

Само слово «тюрк» означает «сильный, крепкий». Существует несколько легенд о происхождении тюрков. Вот одна из них.

После того как была истреблена одна из последних ветвей хуннов на

западе, уцелел единственный девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги и бросили в болото. В это время рядом с ним оказывается волчица, которая, забеременев от него, уходит на Алтай. Там в пещере рождаются у нее десять сыновей, которые и дают начало тюркскому роду. В последующем оставшиеся в живых четыре внука волчицы расселяются по Южной Сибири; первый превратился в лебедя и поселился на Северном Алтае, дав начало североалтайцам (лебединцам); второй поселился между реками Афу (Абакан) и Гянь (Енисей); третий и четвертый поселились в Южном горном Алтае на реке Чуси (Чуе). Согласно этой легенде, алтайские турки происходят от западных хун-нов через посредство волчицы.

Впоследствии история этих легендарных раннетюркских этнических образований Южной Сибири и, в частности, древних алтайцев связывается уже с деятельностью исторически достоверного рода Ашина.

Другая легенда о происхождении ганьгуней (кыргызов) имеет совершенно иную этногенетическую основу, согласно которой рыже-

волосое, белолицое и голубоглазое племя ганьгуней по происхождению не принадлежит к породе волков, как это было в первой легенде. Гяньгуни появились от сочетания бога с коровой в горной пещере. Здесь, видимо, ближе к истине предположение Л.Н. Гумилева о том, что происхождение тюркоязычия и возникновения народа, назвавшего себя «тюрк», «тюркют», — явления совершенно разные. Языки, ныне называемые тюркскими, сложились в глубокой древности, а народ «тюркютов» — в конце V в. вследствие этнического смешения в условиях лесостепного ландшафта, характерного для Алтая и его предгорий. С этим трудно не согласиться и автору, хорошо представляющему этническую ситуацию в лесостепной Сибири переходного тагаро-таштыкского времени по археологическим материалам. Отмеченная выше взрывная демографическая ситуация в та-гарской и соседствующих культурах юга Сибири в III—I вв. до н.э. являла собой, видимо, начало формирования новой тюркоязычной среды в этом регионе.

Здесь необходимо отметить, что сформировавшаяся на просторах Сибири единая тюркская культурная традиция в своих локальных вариантах часто обнаруживает множество различий. Например, если сравнивать шорцев и чулымцев со степными алтайцами, хакасами и тувинцами, то несходств в их материальной и духовной культуре можно найти множество. Однако очевидно и другое: культурные традиции миропонимания и мироотношения тюркских народов составляли, по крайней мере до последнего времени, общее поле культурогенеза. Эти народы близки по происхождению культуры,

этнической истории, языку (их языки входят в восточно-хуннскую ветвь тюркских языков).

Рассмотрим картину расселения основных этнических групп в Западной и Восточной Сибири.

На Крайнем Севере, в прибрежной полосе Ямальского полуострова и на островах Северного Ледовитого океана и его побережья, еще в раннее средневековье (первые века нашей эры) проживали небольшие группы древнейших поселенцев Сибири — приморских арктических охотников за морским зверем. К середине первого тыс. этническая картина постепенно меняется и в этих, казалось бы, удаленных от этнически активных регионов Азии. В начале первого тыс. начинается продвижение самодийских племен на север и северо-запад из обетованных районов Саяно-Алтайского нагорья. Началу освоения самодийцами тундровой зоны предшествовал ряд причин, и среди них первое место занимали очень динамичные миграционные процессы, вызванные хуннским продвижением на запад, которое не могло не вызвать этнических передвижений в среде южно-сибирских самодийских племен. Некоторые из них под давлением южных кочевников отходили все дальше на север и северо-запад.

В бассейне Оби и междуречье Енисея и Оби они вступили в длительные контакты с кетами и восточной ветвью угорских племен. Постепенно продвигаясь к северу, в лесотундре и тундре они ассимилировали аборигенов этих мест — монголоидов. Некоторые самодийские группы продвинулись на запад до нижнего течения р. Печоры, освоив северные отроги Уральских гор. Североуральская группа самодийских родов явилась предковой для современных ненцев, которые впоследствии широко расселились в тундровой полосе. Русским переселенцам она была известна под названием каменной самоеди. Основным их занятием явилось оленеводство, с которым они были знакомы с исторических мест проживания. Переселившись в тундру, самодийские племена сохранили свои приемы оленеводства, имевшие отличия от приемов аборигенных групп. Эти различия не утратили своих черт до последнего времени. По данным этнографии, все самодийцы Севера (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы), так же как и народы Саяно-Алтайского нагорья, занимающиеся оленеводством (тофалары, ка-рагасы, тувинцы), управляют оленем только слева, садятся на оленя (на юге) или на нарты (на Севере) только с левой стороны, тогда как их восточные соседи, эвенки и эвены, управляют оленем только справа и садятся на нарты тоже с правой стороны. Наряду с оленеводством, большое значение в хозяйстве самодийцев тундры занимали охота и рыболовство. От приморских аборигенов-охотников они научились морскому промыслу. Промысел на морского зверя, оленеводство и охота яв-

лялись занятиями мужчин. Этим и определялась решающая роль мужчины в материальном производстве и общественной жизни.

Далее на восток по тундре, от нижнего течения Оби, были сосредоточены самодийцы-мангазейцы, основным хозяйственным занятием которых являлись рыболовство и охота. Самодийцы-мангазейцы были предками современных энцев. По соседству с ними, в бассейне р. Турухана, обитал самодийский род — байд. Байды занимались оленеводством, рыболовством и охотой, в летнее время промышляли морского зверя. Ко времени появления русских наиболее высокого уровня развития родовой организации достигли те самодийцы, которые занимались кочевым оленеводством.



Рис. 23. Тунгусы-шаманы



Рис. 24. Могила шамана (Восточная Сибирь)

В лесотундровой зоне и тайге, южнее самодийцев, расселялись угорские племена, составившие основу формирования современных этносов ханты и манси. Русские переселенцы называли район расселения угорских групп югрой, а жителей этого района — юграми. Занимались югры охотой и рыболовством, а некоторым западным группам (манси и вогулам) было знакомо скотоводство и земледелие. К XVI веку на всех этих землях на смену старым родовым организациям приходят территориально-племенные объединения, которые впоследствии в исторической литературе условно были названы остяцкими и вогульскими княжествами. Наиболее крупными и известными русским современникам княжествами были Кодекс (остяцкое) на р. Оби, ниже устья Иртыша, Пелымское (вогульское), в бассейнах рек Пельма и Конда, и в нижнем течении р. Сосьвы, по берегам правых притоков Нижней Оби,— Кызымское княжество.

Накануне русского освоения Сибири среди угорских групп начинается процесс формирования народностей манси (вогулы) и хантов (остяки). Манси сложились из угорских групп, обитавших на западных и восточных склонах Среднего Урала. На западных склонах гор мансийские поселения сосредоточивались по берегам рек Колвы, Тавды, Нельмы и Конды. Ханты обитали в речном Приобье и по нижнему течению Иртыша. Восточными, юго-восточными и частично южными соседями хантов были селькупы. Селькупские роды расселились по берегам среднего течения Оби и ее притоков. Южной границей расселения селькупов было нижнее течение реки Чулым. В начале XVII века селькупы продвигаются дальше на север, объединившись там в тазовскую группу, тем самым оттеснив к северо-востоку мангазейцев и байдов. Восточными и юго-восточными соседями селькупов в средневековье являлись кеты. Как и самодийцы тундры, селькупы на рубеже XV—XVI веков сохраняли родовую и фратриальную организацию. Селькупский род состоял из патриархальных семей.

Южными соседями угров (ханты и манси), а также селькупов были тюркоязычные группы родов и племен, носившие, по источникам, как уже отмечалось, весьма неточное название «сибирских татар». Все тюркоязычное население занимало огромную лесостепную часть Сибири. По сравнению с самодийскими и угорскими народами Сибири, тюркоязычное население составляло самую большую группу. Уровень их общественного и экономического развития был неодинаков. Тюркоязычные объединения Приобья и Прииртышья в своем развитии дошли до примитивных форм государственности (например, сибирские ханства), тогда как чулымцы, мелесцы и другие тюрки Среднего и Верхнего Причулымья находились к моменту присоединения Сибири на стадии первобытно-общинных форм. Здесь необхо-

димо отметить, что районирование носителей культур (этносов) в пространстве (тундра, тайга, степь) и во времени разумеет прежде всего определенную форму жизнедеятельности в каждой пространственно-временной нише. И поэтому вопрос о прогрессивности той или иной культуры не всегда корректен, ибо условия быта, хозяйственная деятельность и прочие определяли характер социальной организации, вносили те или иные специфические элементы в культуру каждого этнического образования. Например, поймать тайменя на Оби для ханта или манси не одно и то же, что забить морского зверя в Северном Ледовитом океане.

На границе лесостепи и степи в пределах Сибири распространены были кочевья южных скотоводов. На Урале кочевали башкиры и ногайцы, в бассейне Верхнего Тобола, Ишима и Иртыша — казахские орды. Алтай в это время находился под властью западно-монгольских завоевателей, известных под именем ойратов, или черных калмыков.

Таким образом, кратко представив себе историческую ситуацию и картину этнического расселения, обратимся к духовной составляющей ряда культур аборигенных народов Сибири.



Глава 13

**Письма
из древности**



Средневековая Сибирь осознает свою историю. Появляется письменная форма ее отражения, постепенно формируя сибирско-тюркско-кую (орхон-енисейскую) традицию. Когда и в какой форме возникает в Сибири письменность? Как древние рунические надписи на каменных стелах погребений и святилищ постепенно приобретают свою системность, становясь общетюркским литературным языком?

На обширном пространстве Центральной Азии и Южной Сибири средневековье явилось целой эпохой рунического письма в тюркоязычных культурах. На этой огромной территории был распространен общетюркский литературный язык и существовала длительная письменная традиция. После падения империи жуань-жуаней, в середине VI века складывается мощная центрально-азиатская империя — Каганат тюрков, который простирался от берегов Каспия до Дальнего Востока. Именно с этим временем связывается появление первых древнетюркских самописательных текстов. Они представляют собой надписи, сделанные древнетюркским руническим письмом на каменных стелах, которые входят в комплексы погребальных сооружений разных исторических деятелей, древних святилищ и других видов памятников этого времени.

Первые сведения о существовании в Сибири неизвестной древней письменности связаны с неумолимой любознательностью и предприимчивостью первых русских переселенцев. В середине и второй половине XVII века по всей Сибири, в районах, где проходили их пути, формировались целые ватаги бугровщиков — копателей древних курганов и собирателей различных предметов древности. Эти первые сибирские «археологи» своей бурной деятельностью по их добыванию и сбытию пробудили небывалый интерес к сибирской старине не только в России, но и за ее пределами. По настоящее время европейские музеи изобилуют сибирскими археологическими древностями, поступавшими к ним еще со времен раннего русского освоения этого края. В начале XVIII века Петром I издается целых три указа о запрещении грабительских раскопок курганов в Сибири. А с созданием Кунсткамеры в 1718 году было предписано собирать все старинные вещи в ее фонды. Здесь же указывалось собирать и «камни с потписью».

Вездесущие бугровщики и аборигенное население до организации царским правительством научных экспедиций были основными поставщиками информации о древних памятниках для первых ученых — путешественников по Сибири. Среди них можно выделить образованнейшего человека своего времени Н.Г. Спафария. В 1675 году он возглавил русское посольство в Китае. По возвращении в 1678 году, он представил в Посольский приказ несколько географических трудов. Одна из них — «Книга, а в ней писано путе-

шествие царства Сибирского от города Тобольского и до самого рубежа Китайского». Это был первый труд с описанием Сибири очевидцем. В нем Спфарий описывает свой двухдневный путь по Енисею от Енисейска до устья Ангары.

«А до большого порогу не доезжая есть место, утес каменной по Енисею. На том утесе есть вырезано на камню неведомо какое письмо, и меж письмом и кресты вырезаны, так же и люди вырезаны, и в руках у них булавы... а никто не ведает, что писано и от кого» [99].

Таким образом, к началу первых академических экспедиций в Сибирь, организованных Петром, сведения о древних сибирских письменах уже имелись. Одну из первых таких экспедиций возглавил приглашенный Петром из Данцига молодой ученый Даниил Готлиб Мес-сершмидт (1676—1735), с именем которого по праву связывается зарождение сибирской археологии. В 1721—22 гг. в долинах Верхнего Енисея были открыты и пересняты (эстампированы) древние надписи на каменных стелах. Затем одним из его помощников, Стрален-бергом, они были опубликованы в 1730г. в Стокгольме. Немногом ранее другой западный исследователь Г.З. Байер, располагавший данными об этих письменах, попытался их идентифицировать, определив как кельтское письмо. В этом как раз усматривается сложившийся к тому времени в Европе стереотип аналогий известных сибирских древностей (особенно эпохи бронзы и раннего железа) материалам европейской кельтской культуры, существовавшей в 1 тыс. до н.э. Затем подобные надписи находят на каменных стелах Минусинской котловины, в Южных Саянах и только в последней трети XIX века— в Центральной Азии. Находки идентичных надписей в Монголии в XIX веке и их связь с китайскими переводами позволили отнести их к тюркам. Так исследователи вплотную подошли к поиску путей дешифровки тюркских енисейских и орхонских надписей. Первое прочтение древнетюркской руники связано с именами русского академика В.В. Радлова и известного датского филолога Вильгельма Том-сена. Они прочли и идентифицировали два основных памятника с руникой, воздвигнутые в честь двух легендарных тюркских героев:

Бильге-кагана и Кюль-тегина. Это позволило приступить к прочтению ранее открытых енисейских рунических письмен.

Таким образом, раннетюркские тексты принято разделять (хотя они имеют общую основу) на орхонские (*табл. 3*), связанные с памятниками Центральной Монголии, и енисейские (*табл. 4*), которые связаны с культурой другого тюркского государства— енисейских кыргызов. Все тексты орхонских письменных памятников содержат эпическую идеализацию героев. Изображенные здесь исторические личности — это реально существовавшие прави-

тели и военачальники. Это история становления и укрепления восточно-тюркского каганата. И.В. Стеблева отмечает: «Описание исторических событий не

Таблица 3

Орхонский алфавит по рукописным записям из Восточного Туркестана
(по И.Л. Кызласову)

№	T	P ₃	P ₂	P ₁	№	T	P ₃	P ₂	P	№	T	P ₃	P ₂	P ₁	№	T	P ₃	P ₂	P ₁
1	𐰇				9	𐰇	𐰇	𐰇		17	𐰇				25	𐰇			
2	𐰇				10	𐰇	𐰇	𐰇		18	𐰇				26	𐰇			
3	𐰇				11	𐰇	𐰇	𐰇		19	𐰇	𐰇			27	𐰇			
4	𐰇				12	𐰇	𐰇	𐰇		20	𐰇	𐰇			37	𐰇			
5	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	13	𐰇	𐰇			21	𐰇	𐰇			38	𐰇			
6	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	14	𐰇	𐰇			22	𐰇	𐰇			39	𐰇			
7	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	15	𐰇	𐰇			23	𐰇				40	𐰇			
8	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	16	𐰇	𐰇			24	𐰇				41	𐰇			
															42	𐰇			

Таблица 4

Сравнение южно-енисейского (Ю) и енисейского (Е) алфавитов
(по И.Л. Кызласову)

№	Ю	Е	№	Ю	Е	№	Ю	Е	№	Ю	Е
1	𐰇		15	𐰇		29	𐰇	𐰇	43	𐰇	𐰇
2	𐰇		16	𐰇		30	𐰇	𐰇	44	𐰇	𐰇
3	𐰇		17	𐰇	𐰇	31	𐰇	𐰇	45	𐰇	𐰇
4	𐰇		18	𐰇	𐰇	32	𐰇	𐰇	46	𐰇	𐰇
5	𐰇		19	𐰇	𐰇	33	𐰇	𐰇	47	𐰇	𐰇
6	𐰇		20	𐰇	𐰇	34	𐰇	𐰇	48	𐰇	𐰇
7	𐰇		21	𐰇	𐰇	35	𐰇	𐰇	49	𐰇	𐰇
8	𐰇		22	𐰇	𐰇	36	𐰇	𐰇	50	𐰇	𐰇
9	𐰇		23	𐰇	𐰇	37	𐰇	𐰇	51	𐰇	𐰇
10	𐰇		24	𐰇	𐰇	38	𐰇	𐰇	52	𐰇	𐰇
11	𐰇		25	𐰇	𐰇	39	𐰇	𐰇	53	𐰇	𐰇
12	𐰇		26	𐰇	𐰇	40	𐰇	𐰇	54	𐰇	𐰇
13	𐰇		27	𐰇	𐰇	41	𐰇	𐰇	55	𐰇	𐰇
14	𐰇		28	𐰇	𐰇	42	𐰇	𐰇	56	𐰇	𐰇

является единственной целью авторов орхонских сочинений, история служит только фоном для создания образов героев тюркского народа и их прославления» [100].

В отличие от орхонских текстов, где эпитафийная часть изложена от лица другого человека, енисейские эпитафии обращены к читателю от лица самого погребенного. Основная цель эпитафий — передать сожаление умершего о том, с чем он расстался в жизни. Енисейские эпитафии искусно выражали глубокую скорбь. Тексты в этих памятниках исполнены подлинного лиризма, выраженного как интонационными средствами, так и с помощью поэтической изобразительности. Разнообразие средств поэтической изобразительности (эпитеты, метафоры, аллегории, сравнения и другие формы) как в орхонских, так и в енисейских текстах показывает законченность их художественного стиля. И как полагают исследователи, они были подвержены длительному влиянию фольклорной и литературной традиции, начиная с VI века, то есть со времени становления тюркского каганата (рис. 28).

В картине становления древнесибирской письменной традиции интересны и заслуживают особого внимания исследования монгольского шаманства. Монгольский академик Б. Ринчен, исследуя древнемонгольские шаманские тексты — «священные писания», еще сохранившиеся в современной Монголии, несмотря на беспощадное их истребление ревнителями новых культов и верований, усматривает вполне определенные связи письменных традиций бурятов с общемонгольским письменным языком писарей — «бишешинов». Бише-шины, несомненно, знали раннее монгольское письмо, их тексты еще в начале уходящего столетия можно было встретить в старых бурятских семьях выходцев из Монголии. Более того, эти тексты были найдены и в ряде других районов Сибири, и далее — вплоть до Волги. Священные писания древнемонгольских и, видимо, сибирских шаманов представляли собой «молитвенные книги», в которых записаны были тексты гимнов, молитв и обращений к божествам шаманского пантеона и духам предков. В них регламентировались обряды и ритуалы возлияний и жертвоприношений. Многие из них были посвящены обращениям к Будде с тем, чтобы в глазах буддийских монахов и проповедников представить тот или иной текст или ритуал «правовверным». По данным этнографов, древнемонгольская письменная традиция сохранялась у бурятов еще в начале XX столетия.

Например, миф о Хухоодэй-мерген, широко известный не только у монголов, но и среди бурятов, алтайцев и тувинцев, был зафиксирован в официальных монгольских канцелярских текстах XIII—XIV веков. Хухоодэй-мерген — божество грома, молнии и дождя, усмиритель злых духов. Во времена невзгод его можно было увидеть и обратиться за помощью в зимнюю ночь, ко-

гда он появлялся в созвездии Ориона в образе великого охотника-покровителя. Этот миф появился еще в раннюю пору монгольского шаманизма, и связано это было, как полагает Б. Ринчен, с проникновением через Древнюю Бактрию известного древнегреческого мифа об Орионе. Необходимо отметить, что связь охотника-покровителя с этим созвездием являлась одним из самых распространенных мифологических сюжетов у сибиряков-охотников.

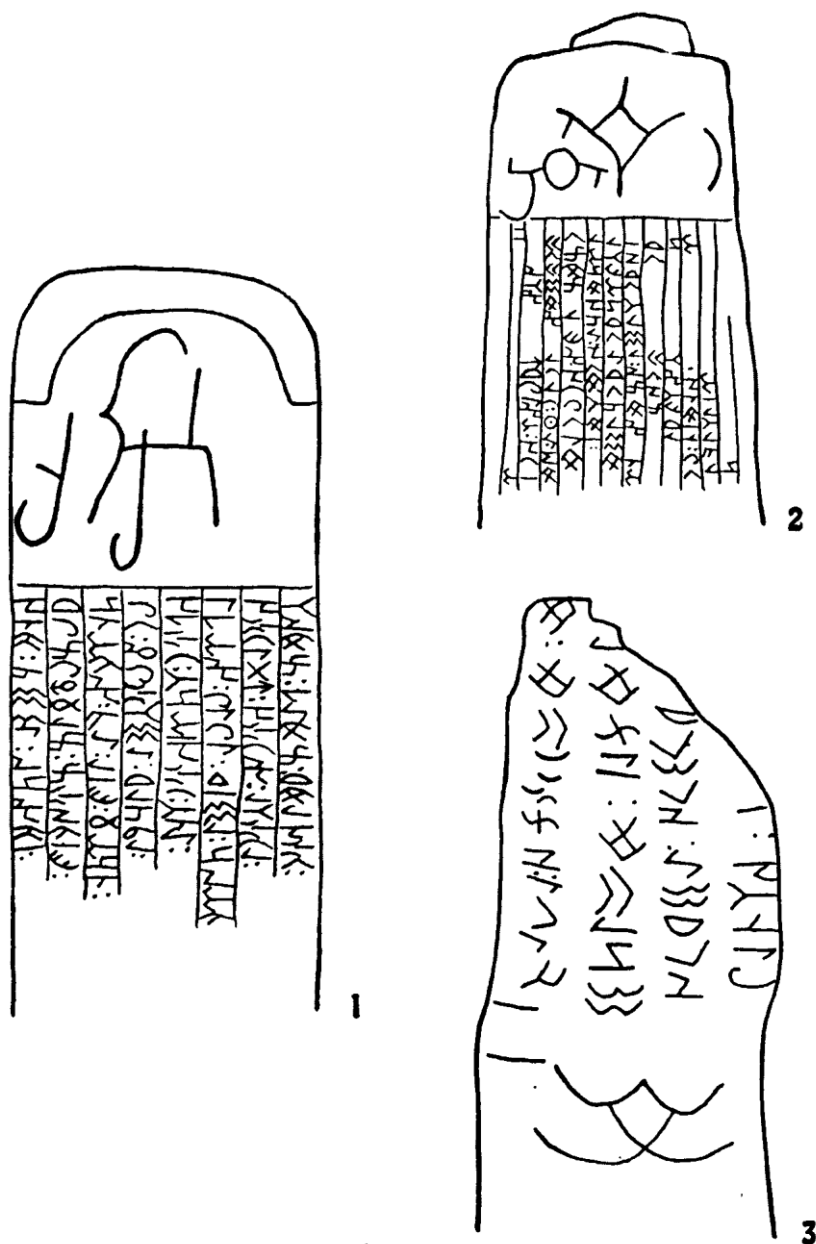


Рис. 28. Типы рунического письма:

- 1 — второй восточно-тюркский каганат; 2 — уйгурский каганат;
3 — Древнехакасское государство (по И.Л. Кызласов)

Орион, по одной из греческих мифологических версий, был великаном-

охотником. За то, что он обесчестил Меропу, которая являлась дочерью царя Хиоса. Энопиона, Орион был ослеплен. Посейдон дарует слепому возможность ходить, и тот по волнам, через море, переходит на остров Лемнос. Оттуда Орион попадает к Гелиосу, лучи которого вернули ему зрение. Сестра Гелиоса, Эос, полюбила Ориона, за что он был и убит разгневанными богами стрелой Артемиды. Боги превратили Ориона в созвездие, находящееся рядом с созвездием Плеяд. Видимо, трагический образ античного греческого великана-охотника доходит до Сибири и довольно прочно внедряется в мифологическую картину древних сибирских охотников.

В алтайских легендах созвездие Ориона связывается с мифическим героем — богатырем Конджигеем.

Согласно одной из них, богатырь Конджигей вдруг захотел перестрелять всех зверей на земле. Он уже перестрелял все живое, что его окружало. Осталась одна маралуха с двумя детенышами, и он погнался за ней со своими собаками. Одна из собак догнала маралуху и стала хватать ее за ноги. Конджигей спешил и, как это делают алтайские охотники, стал бегом догонять животное, на ходу сбрасывая с себя шапку. Догнав, он выстрелил. Стрела пронзила мара-луху и вышла окровавленная. Бог проклял Конджи-гея за то, что он пытался истребить всех животных на земле, и превратил его в звезду.

Другой охотник, Когельдей, также без сожаления истреблял зверей, не оставляя в живых ни одного встречного. Перебив множество животных на земле, он поднялся в устьюг орон (верхнюю область) с тем, чтобы там продолжать истребительную охоту. Кудай (бог) для его испытания создает трех уч муйгаков (маралух). Когельдей погнался и за ними. Лошадь его устала, и он бросил ее. Его собака, догнав, начала хватать маралух за бабки ног. Когельдей выстрелил, но первый раз промахнулся. Во второй раз стрела прошла через тело зверя и вышла окровавленной. Обе стрелы теперь видны на небе в виде звезд.

Бог проклял Когельдея и обратил его в небесную звезду.

Когда же возникает письменность в Сибири (табл. 5). Думается, ответ на этот вопрос необходимо искать в истории шаманизма. Как уже мной отмечалось, сибирское раннее средневековье — это не есть время начала формирования шаманизма как духовного института культуры средневековой Сибири. Шаманизм в это время переходит в другую (черную) ипостась своего бытия. Вся его предшествующая (белая) история, начиная с сибирских цивили-

лизаций эпохи бронзы и раннего железного века, не менее институциональна. Здесь основная философская идея связи Неба, предков и человека была направлена на формирование и сохранение этнического и культурного самосознания. Она выражалась в форме всеохватной идеологии, проводником которой могла служить только организованная система жрецов-шаманов. Вспомним хуннского шаньюя Модэ; в его лице объединялись как власть, так и верховный жрец — шаман. Эта всеобъемлющая и организующая культуру система не могла эффективно существовать только посредством устных коммуникативных форм. Очевидно, что на таком уровне культура не могла не выработать формализованной знаковой системы для обеспечения связей как в ней самой, так и в межкультурном диалоге. Например, та-гарская цивилизация Южной Сибири в VIII—II веках до н.э. просто не могла бы достичь того уровня развития материальной культуры и межкультурных связей, о которых мы знаем по памятникам и историческим источникам. Что характерно, несмотря на довольно длительные связи сибирских тагарцев с китайским миром в середине 1 тыс. до н.э., иероглиф культурами сибирских аборигенов так и не был принят.

Прототюркской письменностью в сибирских культурах второй половины 1 тыс. до н.э., видимо, служила одна из разновидностей среднеазиатской письменной традиции, в частности бактрийской. Затем эпоха ранних кочевников привнесла в Сибирь рубежа нашей эры не только социокультурную неустойчивость аборигенных культур, но и неизбежность их дальних миграций с мест обетованных. Еще не окрепшая, а следовательно, не закрепленная в культурной памяти, дотюркская письменная традиция, вследствие этих эпохальных перемен, к первому столетию до н.э. полностью исчезает. В Сибирь приходит руническая письменность.

Таблица 5

Знаки проторунического слогового письма — предка орхонской и енисейской письменностей (по И.Л. Кызласову)

Звуки	i e	ï ë	a	ä	o u	ö ü	-
-	☉	∟	∟	∟	>	∟	
k		∟	∟	∟	∟	∟	
t		∟	∟	∟	∟	∟	
š		∟	∟	∟	∟	∟	
s		∟	∟	∟	∟	∟	
d		∟	∟	∟	∟	∟	
č		∟	∟	∟	∟	∟	
m		∟	∟	∟	∟	∟	
p		∟	∟	∟	∟	∟	
b		∟	∟	∟	∟	∟	
g		∟	∟	∟	∟	∟	
j		∟	∟	∟	∟	∟	
l		∟	∟	∟	∟	∟	
n		∟	∟	∟	∟	∟	
ŋ		∟	∟	∟	∟	∟	
r		∟	∟	∟	∟	∟	
z		∟	∟	∟	∟	∟	
nč		∟	∟	∟	∟	∟	
nj		∟	∟	∟	∟	∟	
nd		∟	∟	∟	∟	∟	
ld		∟	∟	∟	∟	∟	
Словоразделитель							∟

Ниже приводится подборка реконструированных стихотворных орхоно-енисейских текстов в переводе на русский язык².

СКАЗАНИЕ В ЧЕСТЬ КЮЛЬ.ТЕГИНА **

² * Скобелева И.В., Перловский А. Поэзия древних тюрков. М., 1993.

³ ** Кюль-тегин был отважным предводителем войск во времена правления своего брата Бильге-кагана (Мудрый каган).

1

Рожденный Небом, сам подобен Небу, я,
Бильге-каган¹. теперь над тюрками воссел —
так слову моему внимайте до конца,
вы, сыновья мои и младшая родня,
народы, племена, крепящие свой эль².
вы, беки³ и апа⁴, что справа от меня,
тарканы⁵ и чины. что слева от меня.

2

Народы токуз-огуз⁶. роды и беки,— все
прислушайтесь к тому. что я вам говорю,
и что скажу я вам, запомните навек!
Вперед — до тек земель, где солнечный рассвет.
направо — до земель полдневных, а затем
назад — до тех земель, где солнечный закат.
налево — до земель полночных — вот тот мир,
где подданных моих не счесть: все племена,
народы все собрал, сплотил. устроил — я!

3

Каган, в ком порчи нет. кто держит Отюкен⁷,
тот может удержать весь тюркский каганат.
Вперед вода войска до местности Шантунг⁸,
тогда едва-едва до моря не дошел,
направо к «девяти эрсенам»⁹ я ходил —
тогда едва-едва в Тибет я не вошел.
Назад, преодолев Йенчу¹⁰, я подводил
к Темир-Капыгу" вплоть воителей своих,
налево — до страны Йир-Байырку ходил...
Вот сколько дальних стран я с войском достигал!

4

Не ведал Отюкен хорошей власти — мне
там было суждено создать свой каганат
из родственных племен и, в том краю осев,
соприкоснулся я с тобгачами¹² тогда.
Так щедро и легко дающий серебро
и золото, и шелка, большой народ тобгач
был мягок и учтив, речь сладкую имел,

ласкал того, кому дарил свои дары.
Прельщая добротой и роскошью меня,
народ тобгач смущал народы дальних стран —
они, прикочевав, селились рядом с ним и
чуждое себе перенимали там.

Далее автор с пятого по седьмой стих стремится внушить своим современникам и потомкам мысль о необходимости прочного союза тюркского государства. В стихах призывы и обращения к бе-кам и народу тюрков о том, чтобы они сохранили верность идеалам предков, способствовали возвышению своих каганов.

5

А кто остался там, где ты бродил, народ,
тот, умирая, жил, жил и умирал, живя.

7

Но так как Небеса благоволили мне,
но так как свыше мне счастливый жребий дан,
я, тюркский мой народ, твоим каганом стал.

Завершается Малая надпись в честь Кюль-тегина размышлениями и наставлениями героя у самой стелы, которая поставлена была у входа в его заупокойный храм.

8

Все, что я хотел сказать народу своему,
на вечном камне — здесь! — я высечь повелел.

Глядите на него. читайте письма,
о беки и народ, отныне и вовек!
их, беки, как бы вы мне ни были верны,
все ж склонны ко греху и к заблужденьям вы!

Я вечный камень здесь поставить повелел
и резчиков привез тобчагских, чтоб они
на камень нанесли резьбу, и ни один
не искажил того, что я сказать хотел.

Я также приказал гробницу возвести,
покрыть ее резьбой снаружи и внутри —
украсить так ее, как принято у нас.

Мой царственный завет — сердечные слова
нести из рода в род велю вам: пусть войдут
они в народ он-ок¹³ и племя тат¹⁴, и пусть,

о тюрки, пусть всегда средь нас они живут!
И если камень мой стоит еще в степи
на перекрестке троп и кочевых путей,
то именно затем, чтоб отовсюду он
был виден, утвердил его Бильге-каган.
Смотрите на него. вникайте в письма. —
здесь вечный камень я на все века воздвиг!..
А надпись составлял и письма писал —
Йолыг-тегин¹⁵, что был племянником ему.

Примечания к сказанию в честь Кюль-тегина:

¹ Бильге-каган — имя, которое принял старший сын Ильтериш-кагана, Могилян (брат Кюль-тегина) при воцарении, правил в 716—734 гг.

² Эль — племенной союз, государство.

³ Беки — князья, правители.

⁴ Ана — здесь: старейшины.

⁵ Таркан — титул крупного вельможи с суверенными правами.

⁶ Тогуз-огузы — союз девяти племен тюрков-огузов.

⁷ Отюкен — горная лесистая местность, часть горной цепи Хан-гай в Северной Монголии, где находилась ставка тюркских каганов.

⁸ Шантунг-Шандун — полуостров и провинция в Восточном Китае.

⁹ Девять эрсенов- название одного из тюркских племенных союзов.

¹⁰ Йенчу (Жемчужная) — река Сырдарья. ^н Темир Капыг (Железные ворота) — проход Бузгала в горах Бей Сунтау, юго-западные отроги Гисарского хребта.

¹² Тобгачи, народ тобгач — древнетюркское название Китая, китайцев.

¹³ Он-ок (десять стрел) — десять родов западных тюрков-огузов.

¹⁴ Таты — древнетюркское название иранцев.

¹⁵ Йолыг — имя собственное, тегин — титул младшего члена каганской семьи, принц.

СКАЗАНИЕ В ЧЕСТЬ БИЛЬГЕ-КАГАНА⁴

...когда каганом я над тюрками воссел.

⁴ Сказания, посвященные Кюль-тегину и его брату Бильге-кагану, как полагают исследователи, были оставлены одним из родственников правящего дома Йолыг-тегином, а надпись в честь Тоньюкука была написана, предположительно, им самим еще при жизни. Эти тексты входят в комплекс погребальных сооружений самих героев, которые расположены в урочище Кошоцайдам на берегу Кокшин-Орхона (приток Орхона), западнее Улан-Батора. Здесь мы встречаемся с первыми древнетюркскими авторами художественных самоописательных текстов, которые достоверно известны исторической науке.

кто к смерти был готов, о жизни думать стал.
воспрянули тогда все беки и народ,
утихли мятежи, установился мир.

Далее автор приводит основные события героического правления Бильге-кагана, которые сводятся в целом к военным походам и победоносным сражениям.

Тогда же я ходил к тюргешам, одолев
Алтунскую тайгу и перейдя иртыш.
Напал я на врага врасплох, когда он спал.
Тюргеша налегли, как буря и огонь.
жестоко с войском их мы бились при болчу...

И еще один из ведущих орхонских памятников рунической письменности, авторство которого связывается с самим усопшим Тонь-юкуком, являвшимся, как видно из текста, советником и полководцем Бильге-кагана.

Я, мудрый Тоньюкук, воспитан с детства был
В обычаях земель, где жил народ тобгач,
а он тогда себе всех тюрков подчинил.
Но тюрки, отделясь, смогли закон и власть
и хана обрести,— а волею судьбы,
тобгачам подчинясь. вновь потеряли все.
Сказало Небо им: «Я хана вам давал —
вы, хана потеряв, себя не сберегли...» —
и погубило всех. кто рабство предпочел.
Так тюрки-сиры все исчезли: в их стране
ни мужа не сыскать, ни племени его.

.....

Кагану так сказал я. мудрый тоньюкук.
Он выслушал меня и повелел: «Веди
войска мои туда, куда замыслил ты!»
Я переплыл Кек Онг и в Отюкен вступил.

Нам Небо помогло — мы одержали верх...

В орхонских и енисейских текстах изложение событий ведется от лица самого погребенного. В них рассказывается о некоторых, очевидно наиболее

важных событиях из жизни усопшего. В 1891 г. Д.А. Клеменцом были найдены древнетюркские письма на берегах р. Барык (левый приток р. Улуг-Хем, Верхний Енисей). Первый перевод был сделан В.В. Радловым в 1895г.

БАРЫКСКОЕ ПИСЬМО (перевод В.В. Радлова)

Йегин Алп-Туран¹ — это имя мое,
его я по праву героя ношу.
Тридцати лет от людей отделился —
с властью бека своей и родней разлучился.
Кюни Тириг², в три года я остался без отца.
Мой старший брат Кюлюг-тутуг³ воспитывал меня.
Не знал я горя, а теперь от жен в жилище их
и от сестер моих родных ушел навеки я.
Был я сын Байна Сайгуна⁴. назывался Кюлюг Чур⁵.
вырос я. не зная горя.— вот оно и подошло:
солнцем в небе и народом на земле не наслаждался —
и от жен. и от любимых сыновей я отделился.

Примечания к барыкскому письму

- ¹ Йегин Алп-Туран — собственное имя.
- ² Кюни Тириг — собственное имя (кюни-зависть, триг-живой).
- ³ Кулюг-тутуг — собственное имя и титул.
- ⁴ Байна Сайгун — собственное имя, титул.
- ⁵ Кюлюг Чур — собственное имя.

В 1886—1888 годах на территории современного города Туран (Тыва) вначале И.Г. Фунтиковым, а затем И.Р. Аспелиным были найдены тексты раннетюркского времени, которые впервые были прочитаны и переведены В.В. Радловым в 1895 году.

ТУРАНСКОЕ ПИСЬМО (перевод В.В. Радлова)

Жены мои — о. горе! — все мои сыновья,
вами не наслаждался, от вас отделился я.
Горе! — мои наложницы, родичи и друзья.
поясом золоченым перепоясан я.
Элем своим божественным не наслаждался я.
Ото всего — о. горе! — теперь отделился я.

Горе! — Учин кюлюгу жизненный вышел срок:
в зле своем божественном нынче я погребен.
Я шестьдесят три года жил — отошел теперь:
умер в Эгюк-Катуни² — в землю родную лег.
Элем своим божественным не наслаждался я.
Собственными и прочими милыми мне детьми,
ханом, простым народом племени Тюльбери³,
родичами по элю. вами. зятя. друзья,
жены, невестки — горе! — не наслаждался я.

Примечания к туранскому письму

- ¹ Учин Кюлюг — собственное имя.
² Эгюк-Катун — название местности.
³ Тюльбери — одно из тюркских племен.

На Енисее у поселка Означенное, что недалеко от Саяногорска, в 1786 году П.С. Далласом и Г.И. Спасским были найдены ранние рунические тюркские тексты, а в 1895 году они были переведены В.В. Радловым.

ЕНИСЕЙСКОЕ ПИСЬМО (*перевод В. В. Радлова*)

Я отделился от родни и жен.
Не в добрый час я был среди врагов.
Кюч-Кюль-тутук — я с миром разлучен.
Я нынче с элем разлучен и с ханом.
С конем своим и с золотым колчаном.
Мне было тридцать пять. герою, лет.
Эль Ынанчи ты знай, я верным был.
Пусть благоденствует наш славный хан!
Пусть здравствует мой родной народ!
Врагов моих не счесть, а я ушел...

Текст с озера Алтын-Кель

Потомок «Барсов», на земле людей
я доблестью своей не наслаждался.
Когда стрелял, то был героем я.
Когда приобретал, был сильным я.
Волк от волчат навеки отлетел.
Не покидай нас Барс! О. горе нам!

Мы - от Умай², мы - беки: испокон
мы воинами были среди мужей.
С собою не возьмешь ведь все свое:
упитанных коней и всех людей-
Обычаи, заветы, чем я жил,
Пусть не исчезнут с гибелью людей.
В честь доблести моей. благодаря
могуществу моей большой родни.
мне вечный памятник сооружен.
Нас. братьев, было четверо досель.
Нас сильный отдалил - о горе нам!
Ушел наш барс шестидесяти лет.
Зовите ланей³ плакать и рыдать:
Он разлучился с нами. - горе нам!
И десять месяцев⁴ утробных я
и все другие — ради эля жили.
Печалься, мой народ, грома врагов.
Я умер — горе! — но погиб в бою.

Я тяготы — большой верблюжий выюк —
на братьев, чтоб несли, переложил.
Был воином отважным я,
был сильным мой народ.
Эрен Улугом⁵ звался я и высоко носил
мужское имя: ведь я сам во всем героем был.
Был доблестен мой эль, могуч и воинством силен,
и потому народ всегда послушен хану был.
Но разлучился нынче я с людьми: в своих домах
остались жены, а в своих владениях — друзья.
Сынами и народами я не наслаждался, нет:
ведь отделился от живых я в тридцать восемь лет.

Мать десять месяцев меня носила, чтобы я,
родившись мальчиком, в боях великим мужем стал.
Четыре раза покидал божественный мой эль.
чтоб доблесть проявить свою — прославить свой народ,

Благодаря геройству, я с победою вошел
в Алтун-Капар⁶ и совершил, что должно совершить.

Благодаря героизму, я сходил послом в Тибет — с добычей и почетом я пришел, чтоб в землю лечь.

Примечания к Алтын-Кёлскому письму:

¹ Барс — тотем кыргызов и название одного из родов.

² Умай — женское божество тюрков, богиня-мать и т. д.

³ Зовите ланей — имеется в виду, очевидно, женская половина родственников.

⁴ Десять месяцев — по лунному календарю.

⁵ Эрен Улуг — имя собст.

⁶ Алтун-Капар — название местности.

Анализируя орхонские и енисейские тексты, И.В. Стеблева констатирует, что в раннем средневековье на обширном пространстве Центральной и Средней Азии и Южной Сибири был распространен общетюркский литературный язык и существовала длительная письменная традиция. Она также отмечает, что разнообразие средств поэтической изобразительности как в орхонских (первая треть VIII века), так и в енисейских (не ранее VII века) текстах показывает законченность их художественного стиля. Поэтому можно предположить, что они испытали влияние длительной фольклорной и литературной традиции, начиная, по крайней мере, с VI века, времени становления Тюркского каганата. Не исключено также, что основные тенденции этой традиции сложились еще раньше.

Исследования этнической истории народов все настоятельней ставят перед историками задачу поиска истоков их этногенеза, поиска этнического субстрата. И здесь очень важно иметь возможно полную модель культуры определенного этноса, пусть даже средневекового, с тем, чтобы эта модель (система) могла углубляться во времени при исследовании более древних культур, если на это имеются основания. Ряд исследователей ранней сибирской истории, в частности Л.П. Потапов, усматривают возможность генетической связи некоторых этносов средневековой Сибири с носителями культур скифо-сарматского времени. В предшествующих главах книги мы попытались проследить, как в культовой символике многих средневековых народов находят отражение не только универсальные архетипы и мифологические сюжеты, но и древнейшие пласты духовной культуры конкретно определенной этнической общности, хотя их разделяла целая эпоха Великого переселения народов, эпоха порой необъяснимых этнических миграций не только в Сибири, но во всей Евразии. Хуннское время заложило основу формирования современной этнической карты всей Сибири. Хуннская этническая среда, по

мнению многих исследователей, являла собой единство тюркских, монгольских, енисейско-кетских и других этнических элементов. Например, далекие исторические предки современных алтайцев и тувинцев — племена теле — вышли из хуннской среды, что получает подтверждение не только в китайских письменных источниках, но и в мифологических традициях, проливающих свет на генетическую связь ряда ценностей и ценностных ориентации в процессе культурогенеза этих народов.

Каждая из культур Древней Сибири, рассмотренных в этой книге, характеризуется специфическим набором источников (текстов), в которых преобладают те или иные языки и коды. Некоторые из них могут быть выведены из общих закономерностей мифологического мышления, особенностей мировоззрения. Другие — определяются особенностями лишь конкретной культуры. Особенно важным, с точки зрения автора, является поиск принципов и возможностей соотнесения локальных, свойственных сибирским культурам, текстов (самоописания, самосказания) с иноописательными текстами. Существовавшая скифо-сибирская, а затем и хуннская устная традиция со свойственными им содержанием и особенностями не могли не найти отражения в китайских письменных источниках. Археологические данные в настоящее время достаточно убедительно свидетельствуют о диалоге культур скифского и более позднего времени со Средней Азией, Востоком и другими сопредельными районами, свидетельством чему являются материалы таких памятников, как Пазырык и Аржан. И здесь, на первый взгляд, отсутствие прямого совпадения в мотивах, сюжетах или общей семантике — еще не повод для отрицания диалога или других форм связей культур. В частности, приведенный мной выше пример, связанный с дворцом Ли-Лина, может быть доказательством мысли, что вся имеющаяся совокупность данных о нем связана как с хуннской устной мифологической традицией, так и с древнекитайскими иноописаниями.

В архаическом сознании творение мира понимается как начало времени и пространства. Рассмотренные выше мифы трактуют время как бесконечное чередование определенных начал. Мифическое время-пространство обладает определенным набором актуальных явлений, свойств, качеств. Их проявление, разворачивание и изменение составляют суть содержания мифов. С этой точки зрения важно проследить, как идея творения мира или какая-либо другая реализуются в доступном для исследователя мифе через географическую, экологическую и другие особенности архетипов, их устойчивость или, наоборот, «размытость». Например, древнетюркская мифология также «знает» похожий сюжет о сотворении мира, смоделированный автором для тагарской культуры.

В известной надписи в честь Кюль-тегина отмечается: «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между ними (обоими) были сотворены сыны человеческие». Узловым сюжетом космогонических мифов народов Южной Сибири является создание первых людей на земле. Н.Ф. Катановым в 1892 году была записана легенда: «Есть священные (пай) березы, одна — мужчина (буквально: самец), другая — женщина. Эти две березы появились тогда, когда в начале мы родились от отца — Ульгения и матери — Имай». Возможно, как полагают авторы книги «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», это одна из самых архаичных хакасских легенд о происхождении человека и Вселенной (два дерева фигурируют как всеобщее ее выражение). Праматерь Имай была известна у всех тюркских народов, как божество плодородия, а в древнетюркское время она, вероятно, понималась как супруга божественного Тенгри. Таким образом, мифологическое первотворение мира — это не только время появления упорядоченного пространства, но и период переосмысления самого времени. Это явление выражается в древнетюркское время не только как словесная форма хождения мифа, она теперь закрепляется письменно и, с точки зрения автора, в основной своей идее (философии) продолжает мифологические традиции со скифского, а возможно, и более раннего времени.

Итак, добиться относительно точной идентификации каждого животного, растения, камня, огня, небесного тела или природного явления, наблюдаемых в мифе, ритуале или обряде, еще недостаточно. Необходимо также выяснить, какую роль отводит им культура внутри системы значений. Как показывают материалы, представленные на страницах этой книги, при вариативности (непостоянстве) основных элементов мифа или ритуала отношения между ними, как правило, всегда постоянны. В разных культурах одни и те же элементы могут приобретать разное значение, но, однако, произвольная, на первый взгляд, система идентифицированных образов при их целостном рассмотрении всегда выражает атропоморфную символику. Эта система касается, однако, только тех образов, которым можно было приписать эту антропологическую символику.





ПОСЛЕСЛОВИЕ

В этой книге собраны и обобщены результаты трудов многих исследователей истории культуры Сибири.

Она не смогла бы появиться, если бы в шестидесятые годы академик Алексей Павлович Окладников не начал трудную работу формирования современной школы археологии и этнографии Сибири. Возникла школа, ученики которой вдохновлялись не только интересом историка, но и романтикой этнокультурного чувства - высветить историю культуры родной Сибири.

Огромная заслуга в этом принадлежит ленинградским археологам. С их помощью мы увидели древние культуры Сибири в красоте их художественных образов и через призму строгой теории.

В разных областях Сибири складывались исследовательские коллективы, трудами которых воссоздавалась ее целостная древняя история. Археологи, историки, этнографы Хакасии, Алтая, Бурятии, Тувы и других регионов «озвучили» древние памятники, открыли нам мир героического эпоса и повседневной жизни наших предков.

Горжусь тем, что могу назвать себя учеником Кемеровской археологической школы академика А.И. Мартынова, что посчастливилось быть аспирантом академика А.П. Окладникова. В его экспедициях я учился точно и красиво работать на раскопках, соединяя отдельные элементы культуры в целостные структурные образования. Мы прошли не одну сотню километров по просторам Сибири, прониклись тайнами истории ее регионов, почувствовали космическую ауру древних святилищ и ритмику духа в письменах и рисунках тех далеких времен.

Это и привело меня к разговору о многообразии духовного мира древней Сибири и формах его историко-культурной реконструкции.

В заключение хочу выразить глубокую благодарность всем ученым, труды которых позволили представить лики культуры древней Сибири.

Две главные фигуры исторической реконструкции: исторический источник и язык духовности — приблизились к нам через глубину веков, чтобы напомнить о величии труда и духа человека, наполнить нас достоинством исторического сознания.



НЕКОТОРЫЕ АББРЕВИАТУРЫ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ
В БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ ССЫЛКАХ

ВДИ— Вестник древней истории.

ГИМ— Государственный исторический музей.

ККМ— Красноярский краевой музей.

КСИИМК— Краткие сообщения Института материальной культуры.

ЛГУ— Ленинградский государственный университет.

ЛОИА — Ленинградское отделение Института археологии.

МГУ— Московский государственный университет.

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.

ОАИЭ— Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете.

ПИМК— Проблемы истории материальной культуры.

САИ— Свод археологических источников.

ТГПИ— Томский государственный педагогический институт.

ТСБ— Тюркологический сборник.

ХНИИЯЛИ— Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ НА ИСТОЧНИКИ, ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ ПО ХОДУ ТЕКСТА

1. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1965.
2. Окладников А.П. Мартынов А.И. Сокровища Томских писаниц. М.: Искусство, 1972.
3. Арсеньев В.Р. Звери—боги—люди. М., 1991.
4. Гуревич П.С. Человек. М., 1991. С. 31.
5. Голан А. Миф и символ. Иерусалим; М., 1994.
6. Хлопина М.Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев. М., 1978.
7. Штоль Г. Мифы классической древности. М., 1993.
8. Гумилев Л.Н. Хунну СПб., 1993.
9. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995. С. 226.
10. Ключевский В.О. Русская историография. 1861—1893 гг. // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 7. С. 382.
11. Там же. С. 385.
12. Ключевский В.О. Обзор историографии с царствования Иоанна Грозного. Историография смутного времени // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 7. С. 160.
13. Ключевский В.О., Соловьев СМ. // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 7. С. 309.
14. Тарле Е.В. Очерки развития философии // Из литературного наследия академика Е.В. Тарле. М., 1981. С. 116.
15. Там же. С. 120.
16. Там же. С. 151.
17. Боряз В.Н. Категории «история» и «современность» и их методологическое значение // Категории исторических наук. Л., 1988. С. 13.
18. Там же. С. 14.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
20. Там же. С. 29.
21. Там же. С. 33.
22. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980.
23. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1993.
24. Гумилев Л.Н. Хунну. СПб., 1993.
25. Граков Б.Н. Скифы. Киев: Изд-во АН УССР, 1947. С. 18. Граков Б.Н. Скифы. М.: Изд-во МГУ, 1971. С. 19—20. Граков Б.Н. Ранний железный век. М.: Изд-во МГУ. С. 232.
26. Тереножкин А.М. Памятники предскифского периода на Украине //

КСИИМК. 1952. Вып. 47.

Яценко И.В. Скифия VII—V вв. до н.э. // Труды ГИМ. М., 1951. № 31.
Криецова-Гракова О.А. Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы. М., 1995.

Артамонов М.И. К вопросу о происхождении скифов // ВДИ. 1950. № 2. С. 36-^8. Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1974.

27. Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975. С. 9.

28. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. М., 1993.

Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история Природы. М., 1993.

29. Там же. С. 40.

30. Там же. С. 301.

31. Там же. С. 303.

32. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 37.

33. Возникновение человеческого общества. Палеолит Африки. Л., 1977. С. 29, 66.

34. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988. С. 20.

35. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 34. С. 139.

36. Перловский А, Колчан сердечных стрел. Красноярск, 1995.

37. Археология СССР. Палеолит. М., 1984. С. 139.

38. Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком северо-восточной Азии. Новосибирск, 1977. С. 223.

39. История первобытного общества / Под ред. Ю.В. Бромлея. М., 1986. С. 77.

40. Окладников А.П. Открытие Сибири. М., 1979.

41. Окладников А.П., Абрамова З.А. Первоначальное освоение палеолитическим человеком Сибири и Дальнего Востока // Первобытный человек и природная среда. М., 1974.

42. Сосновский Г.П. О находках Оглахтинского могильника // ПИМК. 1933.

43. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 164.

44. Археология СССР. Неолит. М., 1985.

45. Диков Н.Н. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы. М., 1977.

46. Волосова Е.Б. О проблемах познавательной специфики археологии // Методология и методика археологических реконструкций. Новосибирск, 1994. С. 5.

47. Там же. С. 7.

48. Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986. С. 15.
49. Там же. С. 31.
50. Мартынов А.И., Абсалямов М.Б. Тагарские поселения. Красноярск, 1987. С. 15.
51. Штоль Г. Мифы классической древности. М., 1993.
52. Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы в Азии // Первобытная археология Сибири. Л., 1975.
53. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Новосибирск, 1991. С. 11.
54. Лидеров П.Д. К истории скотоводства и охоты на территории Северного Причерноморья в эпоху раннего железа // МИА. История скотоводства в Северном Причерноморье. М., 1960. С. 153.
55. Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы в Азии. С. 103.
56. Там же. С. 105.
57. Акишев К.А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. Алма-Ата, 1978.
58. Там же. С. 64.
59. Мартынов А.И., Алексеев В.П. История и палеоантропология скифского мира. Кемерово, 1986. С. 116.
60. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 27. Коллинкуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С. 59.
61. Грязное МЛ. Аржан. Л., 1980.
62. Там же. С. 47.
63. Марсадоллов Р.С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Скифосибирский мир. Кемерово, 1989. С. 33—34.
64. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
65. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. Руденко С.И. Искусство Алтая и передней Азии. М., 1961.
66. Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1989. Вадецкая Э.Б. Тагарская культура // Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986.
67. Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1989. С. 74.
68. Прянишников З.Н. Растения полевой культуры. М., 1936.
69. Мартынов А.М., Алексеев В.П. История и палеоантропология скифского мира. Кемерово, 1986. С. 78.
- Гришин Ю.С. Производство в тагарскую эпоху // МИА. 1960. № 90. С. 196.

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

70. *Мартынов А.И. Абсалям М.Б.* Тагарские поселения. Красноярск, 1987. С. 69.

71. *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. М., 1976. С. 29.

72. *Мартынов А.И. Абсалям М.Б.* Тагарские поселения. Красноярск, 1987. С. 5.

73. Архив ЛОИА. Ф. 42, 1925, д. 157. Архив Сосновского Г.П.

Авраменко Г.А. Городище таштыкской эпохи у г. Ачинска // *Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края.* Красноярск, 1963. С. 105. *Кызласов Л.Р.* Хакасская археологическая экспедиция 1959 г. // *Учен. записки ХНИИЯЛИ.* Абакан, 1963. Вып. 9. С. 159, 163. *Нащокин Н.А.* Отчет о полевых исследованиях в Большеулуйском районе // *Архив ККМ.* Оп. 5, 1966, д. 97.

74. *Абсалям М.Б., Мартынов А.И.* Поселения тагарского и переходного тагаро-таштыкского времени в Хакасско-Минусинской котловине и Ачинско-Мариинской лесостепи // *Археология Южной Сибири.* Кемерово, 1979. С. 60.

Абсалям М.Б. Очерки истории культуры Сибири. Красноярск, 1995. С. 106.

75. *Абсалям М.Б.* Поселения и городища эпохи раннего железа на юге и в центральной части Красноярского края // *Памятники истории и культуры Красноярского края.* Красноярск, 1989. Вып. 1. С. 213.

76. *Руденко С.И.* Сибирская коллекция Петра I. // *САИ.* М.; Л., 1962.

77. *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры. М., 1985.

78. *Хамидов А.А.* Категории и культура. Алма-Ата, 1992. С. 64.

79. *Афанасьев А.Н.* Дерево жизни: Избр. статьи. М., 1982. С. 220.

80. *Хамидов А.А.* Категории и культура. С. 71.

81. *Элиаде М.* Космос и история: Избр. произведения. М., 1987.

82. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.

83. Там же. С. 16—17.

84. Там же. С. 310.

85. *Юнг К.Г.* Психология и поэтическое творчество // *Самосознание европейской культуры XX в.* М., 1991.

86. *Юнг К.Г.* К феноменологии духа в сказке // *Культурология. Век XX.* М., 1995.

87. *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // *Вопр. философии.* 1982. № 1.

88. *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт ре-

конструкции скифской мифологии. М., 1977.

89. *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры. М., 1995.

90. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 129.

91. *Мартынов А.И., Абсалямов М.Б.* Тагарские поселения. Красноярск, 1988.

92. *Голан А.* Миф и символ. М., 1994. С. 48.

93. *Стеблева И.В., Перловский А.* Поэзия древних тюрков. М., 1993.

94. *Потанов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

95. *Потанов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // *Этнография народов Алтая и Западной Сибири.* Новосибирск, 1978.

96. *Потанов Л.П.* Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // *Вопр. археологии и этнографии Горного Алтая.* Горно-Ал-тайск, 1983.

97. *Потанов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // *Этнография народов Алтая и Западной Сибири.* Новосибирск, 1978.

98. *Потанин Г.Н.* Примечания // *Никифоров Н.Я.* Аносский сборник. Горно-Алтайск, 1995.

99. *Кляшторный С.Г., Лившиц В.А.* Открытие и изучение древнетюркских и сагдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // *Археология и этнография Монголии.* Новосибирск, 1978. 100. *Стеблева И.В., Перловский А.* Поэзия древних тюрков. М., 1993.

РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ АЛФАВИТНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абаев В.И. Культ семи богов у скифов // Древний мир. М., 1962. *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. *Абсалямов М.Б.* Миф в древних культурах Сибири // Наскальное искусство Азии. Кемерово, 1997.

Абсалямов М.Б. Очерки истории культуры Сибири. Красноярск, 1995. *Абсалямов М.Б.* Самосознание культуры как философская проблема. Красноярск, 1998.

Абсалямов М.Б. Тагарские поселения. Красноярск, 1988. *Аверинцев С.С.* Вода // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. 1989. № 3. *Аверинцев С.С.* Западно-восточные размышления, или О несходстве

сходного // Восток-Запад. М.: Наука, 1988. *Аверьянов А.Н.* Системное познание мира. М., 1995. *Автономова Н.С.* Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум. М., 1993. *Агацц Э.* Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2. *Адо А.Д.* Экология человека и проблема опосредования биологического

социальным // Вопр. философии. 1987. № 1. *Акишев К.А.* Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. Алма-Ата, 1978. *Алексеев В.П.* Возникновение человека и общества // Первобытное общество. М., 1975.

Алексеев В.П. География человеческих рас. М., 1974. *Алексеев В.П.* Заселение территории Южной Сибири человеком в свете данных палеоантропологии // Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск, 1963. *Алексеев В.П.* Историческая антропология. М., 1979. *Алексеев В.П.* Палеоантропология земного шара и формирование человеческих рас. М., 1978. *Алексеев В.П.* Этногенез. М., 1986.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов. Новосибирск, 1984. *Алексеев Е.А.* Культы кетов. Л., 1977. Алтайские пословицы и поговорки. Горно-Алтайск, 1956. *Алтухов В.Л.* Проблемы перестройки философской науки // Вопр. философии. 1987. № 6.

Андреев И.Л. Методологические основы познания социальных явлений. М., 1977.

Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. М., 1982.

Антонович М.А. Единство физического и нравственного космоса // Феномен человека. Антология. М., 1993.

Арказянц Ц.Г., Яковлев А.А. Фрагменты из «научной теории культуры» Б. Малиновского // Вопр. философии. 1983. № 2.

- Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» // *Вопр. философии*. 1993. № 5.
- Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы в Азии // *Первобытная археология Сибири*. Л., 1975.
- Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы. М.: Изд-во МГУ, 1974.
- Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975.
- Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т. / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова. М., 1984.
- Афанасьев А.Н. Дерево жизни: Избр. статьи. М., 1982.
- Афанасьев Г.Е. Дохристианские религиозные воззрения алан на природу // *Советская этнография*. 1976. № 1.
- Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // *Вопр. истории*. 1983. № 12.
- Барг М.А. Методологические вопросы исторической науки. М., 1970.
- Боткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // *Вопр. философии*. 1986. № 12.
- Бахтин ММ. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Башля Г. О природе рационализма // *Феномен человека. Антология*. М., 1993.
- Бек Х. Сущность техники // *Философия техники в ФРГ*. М.: Прогресс, 1989.
- Бердяев Н.А. Избр. сочинения. М., 1989.
- Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
- Бердяев Н.А. Человек и машина // *Вопр. философии*. 1989. № 2.
- Берталанфи Л.Ф. История и статус общей теории систем // *Системные исследования: Ежегодник*. М., 1973.
- Бертран М. Бессознательное в работе мысли // *Вопр. философии*. 1993. № 12.
- Библер В.С. Диалог культур. М., 1986.
- Библер В.С. Идея культуры в работах Бахтина // *Одиссей*. М.: Наука, 1989.
- Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1986.
- Блюминберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // *Вопр. философии*. 1993. № 10.
- Боряз В.Н. Категории «история» и «современность» и их методологическое значение // *Категории исторических наук*. Л., 1988.
- Брес И. Психоанализ и психология // *Вопр. философии*. 1993. № 12.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997.

Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск., 1984.

Бутанаев В.Я. Представления о небесных светилах в фольклоре хакасов // Учен. записки ХНИИЯЛИ. 1975.

Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1976.

Вайнштейн С.И., Крюков М.В. Дворец Ли-Лина и конец одной легенды // Советская этнография. 1973. № 3.

Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4.

Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

Вейдле В. Умирание искусства // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.

Великовский С.И. Культура как полагание смысла. М.: Наука, 1989.

Вендель Г. Развитие организационных форм науки как объект историко-научных исследований // Методология развития научного знания. М.: Изд-во МГУ, 1982.

Вернадский В.И. Автотронность человечества // Проблемы биогеохимии. М.: Наука, 1990. Вып. 16.

Виноградов В.Г., Петров Ю.А. Методологические проблемы теоретического познания // Вопр. философии. 1987. № 5.

Возникновение человеческого общества. Палеолит Африки. Л., 1977.

Волков Г. Три лика культуры. М., 1993.

Волосова Е.Б. О проблемах познавательной специфики археологии // Методология и методика археологических реконструкций. Новосибирск, 1994.

Габитов Р.М. Универсальная герменевтика Ф. Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. М., 1985.

Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

Гадамер Г.Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

Гайденок Г.Г. От исторической герменевтики к герменевтике бытия. Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопр. философии. 1987. № 10.

- Гайденко 77.77. Проблемы рациональности на исходе XX в. // Вопр. философии. 1986. № 6.
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М., 1991.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Генинг Г.Ф. Структура археологического познания. Киев, 1987.
- Герменевтика: история и современность. М.: Мысль, 1985.
- Гефтер М.Я. История — позади? Историк — человек — лишний? // Вопр. философии. 1993. № 9.
- Гоготишвили Л.А. Мифология хаоса // Вопр. философии. 1993. № 9.
- Голан А. Миф и символ. М., 1994.
- Гомер. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. Л., 1990.
- Граков Б.Н. Ранний железный век: Культура Западной и Юго-Восточной Европы. М.: Изд-во МГУ, 1973.
- Граков Б.Н. Скифы. Киев., 1947.
- Граков Б.Н. Скифы. М.: Изд-во МГУ, 1971.
- Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
- Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. М., 1960.
- Григорьянс А.Я. Философская антропология. М.: Мысль, 1982.
- Гришин Ю.С. Производство в тагарскую эпоху // МИА. 1969. № 90.
- Грязное МЛ. Аржан. Л., 1980.
- Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.
- Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991.
- Гумбольд В. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985.
- Гумилев Л.Н. Биография научной теории или автонекролог // Знамя. 1994. № 4.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. СПб., 1994.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.
- Гумилев Л.Н. Древний Тибет. М., 1996.
- Гумилев Л.Н. Хунну. СПб., 1993.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. М., 1993.
- Гумилев Л.Н. Этносфера. М.: Экопрос, 1993.
- Гумилев Л.Н., Панченко А.М. Чтобы свеча не погасла. Л., 1990.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990.
- Гуревич П.С. Идея форумности культур // Новые идеи в философии. М., 1992.

- Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995.
- Гусев С.С., Тульчинский ГЛ. Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1995.
- Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1997.
- Джиджян Р.З. Процесс научного поиска: структура, этапы и средства // Вопр. философии. 1989. № 1.
- Диков Н.Н. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы. М., 1977.
- Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизации // Вопр. философии. 1989. № 1.
- Дорогами тысячелетий. М., 1989.
- Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Дульзон А.П. Кетский язык. Томск, 1968.
- Дульзон А.П. Сказки народов севера. Томск, 1972.
- Дульзон А.П. Чулымские татары и их язык // Ученые записки ТГПИ. Томск, 1952. Т. 9.
- Евсюков В. Мифы о мироздании // Мироздание человека. М., 1990.
- Егоров В.К. История в настоящей жизни. М.: Наука, 1990.
- Емельянов И.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.
- Жуков ЕМ. Очерки методологии истории. М., 1970.
- Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997.
- Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд-во МГУ, 1997.
- Здравомыслов А.Г. Потребности, интересы, ценности. М., 1986.
- Зинченко В.П. Мамардашвили М.К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопр. философии. 1991. № 10.
- Зиферлв Р.П. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
- Зотов А.Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений? // Вопр. философии. 1991. № 12.
- Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры. М.: Наука, 1989.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. М., 1969.
- Иванов Н.Б. От истории культуры к истории познания // Логос. Разум, духовность, традиции. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
- Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.

- Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984.
- Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991.
- Ильин В.В.* К вопросу о критике научности знания // *Вопр. философии.* 1986. № 11.
- Иорданский В.Б.* Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М.: Наука, 1991.
- История первобытного общества.* М., 1986.
- История Хакасии.* М., 1993.
- Итс Р.Ф.* Введение в этнографию. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
- Казютинский В.В.* Философские основания науки // *Вопр. философии.* 1983. № 4.
- Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.
- Кассирер Э.* Лекции по философии культуры // *Культурология. XX век.* М., 1995.
- Катаное Н.Ф.* Качинская легенда о сотворении мира // *Известия ОАИЭ.* 1984. Т. 12. Вып. 2.
- Квиркелия О.Р., Радзиловский В.В.* К вопросу об этапах исследования археологических источников // *Методология и методика археологических реконструкций.* Новосибирск, 1994.
- Келе В.Ж., Ковальзон М.Я.* Теория и история // *Проблемы теории исторического процесса.* М.: Политиздат, 1981.
- Кемеров В.Е.* Методология общественнознания: перспективы и проблемы // *Вопр. философии.* 1983. № 12.
- Кендзюро Я.* Философия истории. М.: Прогресс, 1969.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
- Кестлер Л.* Дух в машине // *Вопр. философии.* 1993. № 10.
- Кимеев В.М.* Шорцы. Кто они? Кемерово, 1989.
- Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Киссель М.А., Коллингвуд Р.Дж.* История и философия // *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. М., 1980.
- Клейн Л.С.* Археологическая типология. Л., 1991.
- Ключевский В.О.* Сочинения. М., 1989.
- Кнабе Г.С.* Понятие энтелехии и история культуры // *Вопр. философии.* 1993. № 5.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. М.: Наука, 1980.
- Колчан сердечных стрел. Любовная лирика, героические сказания, легенды о любви сибирских тюрков / Переводы и переложения А. Перловского.* Красноярск, 1995.

Коршунов А.М., Мантатов В.В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. М.: Изд-во МГУ, 1974.

Кругликов В.А. Образ «человека культуры». М.: Наука, 1988.

Крутова О.Н. Человек и история. М.: Политиздат, 1982.

Культура Возрождения и общество. М.: Наука, 1986.

Культура и общество: возникновение новой парадигмы: В 2 ч. Кемерово, 1995.

Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Основания научного знания: рефлексия и рациональность // *Вопр. философии.* 1986. № 5.

Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха. М., 1967.

Ларичев В.Е. Сотворение вселенной. Солнце, луна и небесный дракон. Новосибирск, 1989.

Левинае Э. Философское определение идеи культуры // *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.* М.: Прогресс, 1990.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Леви-Стросс К. Структура мифа // *Вопр. философии.* 1970. № 7.

Левич А.П. Научное постижение времени // *Вопр. философии.* 1993. № 4.

Либеров П.Д. К истории скотоводства и охоты на территории Северного Причерноморья в эпоху раннего железа // *МИА. История скотоводства в Северном Причерноморье.* М., 1975.

Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.

Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

Лосев А.Ф. Бытие, имя, космос. М., 1993.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма. М., 1993.

Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975.

Малахов В.С. Концепция исторического понимания Г.Г. Гадамера // *Историко-философский ежегодник.* 1987. М., 1987.

Малюгин В.Е. Природа человека. Красноярск, 1989.

Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990.

Мамардашвили М. Наука и культура // *Методологические проблемы историко-научных исследований.* М.: Наука, 1982.

Мареев С.Н. Формальные и содержательные системы в научном познании // *Вопр. философии.* 1986. № 6.

Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1993.

Марков Г.Е. Кочевники Азии. М., 1976.

Марсадоллов Р.С. К вопросу о семантике кургана Аржан // *Скифосибирский мир.* Кемерово, 1989.

Мартынов А.И. К вопросу о культе солнца, огня и растительных сил

природы у людей тагарской культуры // Известия лаборатории архе-ологич. исслед. Кемерово, 1974.

Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1987.

Мартынов А.И. Проблемы археологии степей Евразии. Кемерово, 1987.

Мартынов А.И., Абсалямов М.Б. Тагарские поселения. Красноярск, 1987.

Мартынов А.И., Алексеев В.П. История и палеоантропология скифо-сибирского мира. Кемерово, 1986.

Математические методы в археологических реконструкциях. Новосибирск, 1995.

Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.

Мелетинский Е.М. Аналитическая психология и проблемы происхождения архетипических сюжетов // Вопр. философии. 1991. № 10.

Мелюкова А.И., Яценко И.В. Скифская проблематика в трудах Б.Н. Гракова // Ранний железный век. М.: Изд-во МГУ, 1977.

Меркулов И.П. Генезис научных теорий как логика развития ab hoc гипотез // Вопр. философии. 1983.

Методологические проблемы археологии Сибири. Новосибирск: Наука, 1988.

Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М.: Наука, 1977.

Методологические проблемы историко-научных исследований. М.: Наука, 1982.

Методология и методика археологических реконструкций. Новосибирск, 1994.

Методы естественных наук в археологических реконструкциях. Новосибирск, 1995.

Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937.

Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Прогресс, 1994.

Миронов Б.Н. История и социология. Л.: Наука, 1984.

Мифы народов мира: В 2 ч. М., 1996.

Моисеев Н. Человек и ноосфера. М., 1990.

Мотрошилова Н.В. Феноменология // Современная западная философия. М., 1978.

Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком северо-восточной Азии. Новосибирск, 1977.

Мыльников В.П. К вопросу о методике реконструкции культурно-хозяйственного комплекса неолитических племен нижнего Амура // Методология и методика археологических реконструкций. Новосибирск, 1994.

Налимов В.В. Размышления о путях развития философии // *Вопр. философии.* 1993. № 9.

Наскальное искусство Азии. Кемерово, 1995. Вып. 1.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

Неретина С.С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // *Вопр. философии.* 1991. № 3.

Никитин А.Л. Духовный мир: органический космос или разбегающаяся вселенная? // *Вопр. философии.* 1991. № 8.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Горно-Алтайск, 1995.

Новик Е.С. Камлание шамана как драматизированное описание Вселенной // *Сб. статей по вторичным моделирующим системам.* Тарту, 1973.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978.

Нуйкин А.А. Биологическое и социальное в эстетических реакциях // *Вопр. философии.* 1993. № 7.

Ойзерман Т.И. Исторические судьбы плюрализма философских учений // *Вопр. философии.* 1991. № 12.

Ойзерман Т.И. Проблема культуры в философии марксизма // *Вопр. философии.* 1991. № 7.

Ойзерман Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? // *Вопр. философии.* 1989. № 2.

Окладников А.П. Открытие Сибири. М., 1979.

Окладников А.П., Абрамова З.А. Первоначальное освоение палеолитическим человеком Сибири и Дальнего Востока // *Первобытный человек и природная среда.* М., 1974.

Окладников А.П., Мартынов А.И. Сокровища Томских писаниц. М.: Искусство, 1972.

Ортега-и-Гасет Х. История как система // *Вопр. философии.* 1996. № 6.

Ортега-и-Гасет Х. Положение науки и исторический разум // *Что такое философия.* М., 1991.

Ортега-и-Гасет Х. Размышления о технике // *Вопр. философии.* 1991. № 10.

Островский А.Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Стросса // *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.

Палеоантропология Сибири. М., 1980.

Памятники истории и культуры Красноярского края. Красноярск, 1989. Вып. 1.

Первобытная археология Сибири. Л., 1975.

Переводчикова Е.В. Язык звериных образов. Очерки искусства Евразий-

ских степей скифской эпохи. М., 1994.

Переписка В.И. Вернадского с Б.П. Личковым 1940—1944. М.: Наука, 1979.

Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // *Вопр. философии*. 1991. № 6.

Перловский А. Колчан сердечных стрел. Красноярск, 1995.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Новосибирск, 1991.

Пондпуло А.Г. От этнографии-описания к этнографии-диалогу. М., 1991.

Понимание как философско-методологическая проблема // *Вопр. философии*. 1986. № 7—9.

Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск, 1978.

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

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

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

Принцип противоречия в социальном познании. Алма-Ата, 1982.

Пронштейн А.П., Данилевский И.Н. Вопросы теории и методики исторического исследования. М., 1986.

Прянишников З.Н. Растения полевой культуры. М., 1936.

Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987.

Рабан К. Разрывы в метафоре: табу, фобия, фетишизм // *Вопр. философии*. 1983. № 12.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.

Ракитов А.И. Историческое познание. М., 1982.

Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или Об источниках исторического познания // *Вопр. философии*. 1998. № 2.

Рикер П. Существование и герменевтика // *Феномен человека*. Антология. М.: Высш. школа, 1993.

Рикер П. Человек как предмет философии // *Вопр. философии*. 1989. № 2.

Рогов Е.Н. Атлас истории культуры России. М., 1993.

Роговин М.С. Изменения семантико-логической структуры психологических исследований // *Вопр. философии*. 1983. № 11.

Ростовцева Т.А. Об объективности оснований социального познания // *Проблемы объективности в социальном познании*. Красноярск, 1988.

Ростовцева Т.А. Философия и миф // Философия и сознание. Красноярск, 1996.

Руденко С.И. Искусство Алтая и Передней Азии. М., 1961.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М; Л., 1953.

Рузавин Г.И. Герменевтика и проблемы интерпретации, понимания и объяснения // Вопр. философии. 1983. № 12.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.

Самопознание европейской культуры XX века. М., 1991.

Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм. М., 1993.

Сербиенко В.В. Оправдание культуры. Творческий выбор Г. Федотова // Вопр. философии. 1993. № 8.

Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. М., 1983.

Скифский мир. Кемерово, 1989.

Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общест. науки и современность. 1995. № 1.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991.

Снисаренко А.Б. Третий пояс мудрости. Л., 1989.

Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988.

Соловьев СМ. Собр. соч.: В 12 т. М.: Мысль, 1988.

Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991.

Стеблева И.В., Перловский А. Поэзия древних тюрков. М., 1993.

Степанянс М.Т. Восточные концепции «современного человека» в контексте мировой культуры // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1990.

Сунчугашев Я.И. Памятники орошаемого земледелия в древней Хакасии. Красноярск, 1989.

Тавризян Г.М. Человек в условиях научно-технической цивилизации // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70 годов. М.: Наука, 1983.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. *Тарле Е.В.* Соч.: В 12 т. М., 1959. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. *Тереножкин А.М.* Памятники предскифского периода на Украине //

КСИМК. М., 1952. Вып. 47. *Тиваненко А.Б.* Древние святилища Восточной Сибири. Новосибирск,

1989. *Тимофеев И.С.* Проблема концептуализации историко-научного знания //

Методология развития научного знания. М.: Изд-во МГУ, 1982. *Тойнби*

А.Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965. Токарев С.А., Мелетинский ЕМ. Мифы народов мира. М., 1980. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988.

Уледов А.К. Социологические законы. М.: Мысль, 1975. Федоров ЮМ. Сумма антропологии. Новосибирск, 1996. Федоров-Давыдов Г.А. Статистические методы в археологии. М., 1987. Феноменология и ее роль в современной философии // Вопр. философии. 1992. № 9.

Философия и история культуры. М.: Наука, 1985. Философия и культура. М.: Наука, 1987. Философия, религия и культура. М.: Наука, 1982. Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. Флоренский П.А. Богословские труды. М., 1977. Флоренцев Н.А. Троянская война и поэма Гомера. М.: Наука, 1991. Франкфорт Г. В преддверии философии. М.: Наука, 1984. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1983. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. Хамидов А.Л. Категории культуры. Алма-Ата, 1992. Хобнер К. Критика научного разума // Вопр. философии. 1996. № 1. Человек и социокультурная среда. М., 1991. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен татарской культуры. М., 1987.

Чучин-Русов А.Е. Культурно-исторический процесс: форма и содержание // Вопр. философии. 1996. № 4. Шелестов Д.К. Историческая демография. М., 1987. Шелинг В.И. Введение в философию мифологии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Шеллер М. Избранные произведения. М.: Гносис, 1994.

Шеллер М. Феноменология и теория познания // Избр. произведения. М., 1994.

Шеллер М. Формы знания и образование // Избр. произведения. М., 1994.

Шкуратов В.А. Историческая психология на перекрестках человеческого знания. М.: Наука, 1991.

Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.

Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983.

Штоль Г. Мифы классической древности: В 2 т. Факсимильное издание. М., 1973.

Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979.

Юань Кэ Мифы древнего Китая. М., 1965.

Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX век. М., 1995.

Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

Якутский фольклор. М., 1963.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Ясперс К. Философская вера. М., 1992.

Ясперс К. Цели и истоки истории. М., 1991.

Оглавление

Предисловие	3
Глава 1 Культура и миф	7
Глава 2 Культура, рожденная временем	45
Глава 3 От галечного рубила к кремневому скальпелю	59
Глава 4 Начало новой эпохи. Огонь - керамика - металл	97
Глава 5 Скифский миф	109
Глава 6 Культуры долин Тувы и Горного Алтая	125
Глава 7 Дом, поселение, крепость	135
Глава 8 Мифы в зеркале культуры	155
Глава 9 Миф: и форма жизни и форма мысли	167
Глава 10 Гуннское время в Сибири. Свистящие стрелы	195
Глава 11 Сибирь в раннем средневековье	213
Глава 12 Боги природы и природа богов	225
Глава 13 Письма из древности	261
Послесловие	283
Приложение	285

МИФЫ ДРЕВНЕЙ СИБИРИ

Абсалямов Марат Бахтеевич

Художник-оформитель В.В. Егоров Редактор И.Н. Крицына

Санитарно-эпидемиологическое заключение № 24.49.04.953.П. 000381.09.03 от 25.09.2003 г.
Подписано в печать 16.02.2004 Формат 60x84/16. Бумага тип. № 1.
Офсетная печать. Объем 19,0 п.л. Тираж 100 экз. Заказ № 1555

Издательский центр
Красноярского государственного аграрного университета
660017, Красноярск, ул. Ленина, 117