

E 2005
1598

УДК 599.3
ББК 29.7
Д 73

Печатается по решению
ученого совета Института монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН

Ответственные редакторы:

д.и.н. С.В. Данилов
д.и.н. П.Б. Коновалов

Редакционная коллегия:

к.и.н. А.И. Бураев; к.и.н. Б.Б. Дашибалов
к.и.н. Л.Г. Ивашина; Н.В. Именохоев

Рецензенты:

г.н.с. Института археологии и этнографии СО РАН д.и.н. Л.В. Лбова
г.н.с. Института истории, археологии и этнографии Дальнего Востока ДВО РАН д.и.н. Н.Н. Крадин
доцент кафедры всеобщей истории БГУ к.и.н. В.С. Ханхаралз

Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие):

Материалы международной научной конференции 23-29 августа 2005 г., г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ:
Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 171 с.

В сборнике представлены материалы докладов международной научной конференции “Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие)”. В статьях и тезисах отражены результаты археологических и антропологических исследований на территории Монголии, Юго-Восточной, Южной и Юго-Западной Сибири, Северного Казахстана и Приуралья, Северо-Западного и Северного Китая.

Исследуются проблемы этногенеза, культурогенеза и социогенеза, теоретические и методологические вопросы изучения и исторической интерпретации номадизма азиатской степной полосы. Освещаются вопросы изучения культурного наследия исторических преемников древних обществ региона.

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Комитета по межнациональным отношениям, связям с общественными, религиозными объединениями и информации администрации Президента и Правительства Республики Бурятия и грантов: РГНФ 03-01-00767а; РФФИ 03-06-80212.

67469-2005

©Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2005
©Коллектив авторов, 2005

Уважаемые коллеги!

Перед Вами сборник материалов конференции “Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие)”. Первоначальным замыслом конференции планировалось проведение полевого маршрута: Республика Бурятия – Республика Хакасия – Республика Тыва – Республика Алтай – Алтайский край с показом археологических памятников в естественных природно-ландшафтных условиях, по возможности, в процессе раскопок. Целью такого маршрута предполагалось ознакомление участников конференции с памятниками названных территорий, с которыми большинство археологов знакомо по литературным источникам. Встречи за один маршрут с плиточными могилами, керексурами, хуннскими памятниками Бурятии (царские некрополи Ильмовая падь и Царам); с афанасьевскими, андроновскими, карасукскими, тагарскими, таштыкскими курганами Хакасии (Салбык); – выдающимися археологическими достопримечательностями Тувы (Аржан); с пазырыкскими курганами Горного Алтая, оленными стелами и каменными изваяниями дало бы возможность сопоставить памятники различных регионов и имело бы большой интерес не только для археологов, но и историков, этнографов, культурологов. В результате работы конференции, несомненно, появились бы новые взгляды на древнюю и средневековую историю региона, новые методологические подходы.

Однако большая протяженность маршрута, необходимость крупных финансовых затрат привели к принятию решения о проведении серии конференций, посвященных номадизму Центральной Азии, в каждом из регионов.

Цикл этих рабочих совещаний открывает Бурятия. Во время первой конференции запланировано проведение экскурсии по археологическим памятникам эпохи бронзы и раннего железа, хуннского времени расположенных на юге республики. Научная дискуссия по тематике конференции проводится на озере Байкал, в научном стационаре Байкальского института природопользования СО РАН. Тематика исследований отражена в сборнике материалов конференции.

ОРГКОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

Археология и антропология Центральной Азии



*Эволюция погребального обряда степного населения восточного региона
севера Центральной Азии в эпоху раннего металла
(в связи с некоторыми особенностями развития хозяйства)*

В эпоху раннего металла на севере Центральной Азии сложились четыре культурные области: 1) восточная степная; 2) восточная лесная; 3) западная; 4) южная. Первая из них охватывала равнинные и горные степи Восточной Монголии и Южного Забайкалья, вторая – горнотаежные пространства Восточной Монголии и Южного Забайкалья, третья – равнинные и горные степи Западной Монголии, четвертая – гобийские районы Монголии и Северного Китая. Памятники степной зоны Восточной Монголии и Южного Забайкалья мы предложили объединить в рамках селенгинско-даурской культуры и культурно-исторической общности, внутри которой со временем выделятся, вероятно, локальные варианты [13; 14, с.15-21]. Как и в других областях евразийской степной зоны, эпоха раннего металла в Центральной Азии, синхронная периодам энеолита и ранней бронзы более западных территорий, была временем сложения производящего хозяйства и формирования новых культур. На ее протяжении население степной зоны Монголии и Южного Забайкалья завершило переход к скотоводству и земледелию, освоило металлургию меди и бронзы. Эти отрасли производства к концу времени раннего металла заняли доминирующее положение в палеоэкономике степного населения, в то время как направления присваивающего типа уступили им свое место, хотя по-прежнему имели определенное значение в хозяйственных занятиях людей. Процесс этот развивался постепенно, вероятно достаточно плавно, без резких скачкообразных сдвигов и был сопряжен, по-видимому, с изменениями, происходившими в природной среде.

Как показывает обобщение палеогеографических данных, климат на протяжении середины III - середины II тыс. до н.э. изменялся в сторону аридизации [14, с.14]. Усыхание климата сопровождалось уменьшением количества выпадаемых атмосферных осадков, уменьшением обводнения рек и озер, сокращением гидрографической сети. В ландшафтном отношении увеличивались площади открытых степных пространств. Природные изменения не могли не сказаться на хозяйственных занятиях степного населения. Конечно, оно по-прежнему продолжало заниматься охотой и рыболовством, о чем свидетельствуют находки костей диких животных и рыб в культурных слоях поселений этого времени, но, по-видимому, их значение постепенно стало уменьшаться по сравнению с неолитическим временем, когда эти отрасли занимали главную роль в хозяйственных занятиях людей. Падение роли присваивающих отраслей объяснялось не только климатическими изменениями в природной среде, но и накоплением производственного опыта в сфере производящих отраслей, которые, особенно скотоводство, в новой природной обстановке надежнее обеспечивали людей необходимыми продуктами питания и производственным сырьем.

Занятия скотоводством и земледелием неразрывно связаны с владением землей, которая становится неотъемлемой составной частью производящего хозяйства, поскольку земля – это пастбищные угодья, посевные площади. Поэтому с упрочением производящего хозяйства на определенном этапе его развития возникает необходимость закрепления права владения земельными угодьями, которые представляли пастбища и посевы для родовых коллективов. Безусловно, существовали разные формы обозначения такого права. Одна из них, как нам представляется, выразилась в трансформации погребального обряда степного населения севера Центральной Азии при переходе от неолитического времени к эпохе раннего металла и на ее протяжении. Этот процесс нашел достаточно отчетливое отражение в материалах раскопок погребальных памятников восточной степной селенгинско-даурской культурной области.

Представление о погребальном обряде степного населения Южного Забайкалья и Восточной Монголии дают материалы из захоронения в Норовлийн-уул и могильников Восточного Забайкалья. Если могила из Норовлийн-уул не раз публиковалась, то восточнозабайкальские материалы пока не получили широкого освещения в литературе. Поэтому мы приведем о них более подробные сведения. Экспедициями И. И. Кирилова и О. И. Кириллова

в 1980-90 гг. в Восточном Забайкалье было исследовано около ста погребений, занимающих положение между неолитическими памятниками и раннедворцовскими курганами середины II тыс. до н.э. [5, с.5]. На основании их анализа, абсолютных дат и стратиграфических наблюдений О.И. Кириллов отделил энеолитические памятники от раннебронзовых и ввел для восточнозабайкальских материалов последовательные этапы “энеолита” и “ранней бронзы”, указав, что энеолитическая группа погребений “занимает явно промежуточное положение между памятниками неолита и ранней бронзы. На этой стадии происходила ломка неолитических традиций в конструкции надмогильных сооружений, обряде погребений в целом”. Энеолит был датирован в пределах второй половины III - начала II тыс. до н.э., а этап ранней бронзы – XVIII-XVI вв. до н.э. [5, с.8-9].

В эпоху энеолита происходил переход в ориентировке погребений на восточный сектор. В инвентаре наряду с типично неолитическими орудиями труда и изделиями присутствуют серии вещей, характерных для энеолита и более позднего времени: полушарные пуговицы и столбчатые подвески из раковин, миндалевидные подвески из полудрагоценных минералов, послужившие первоосновой для аналогичных изделий из бронзы. Вещи из металла редки, иногда их присутствие определяется по окислам на костяных изделиях. В эпоху ранней бронзы каменный инвентарь по-прежнему преобладает, но резко сокращается ассортимент изделий. Бронзовые вещи по-прежнему немногочисленны. Зафиксированы черешковые вислобужные ножи, пронизки, пуговицы, нашивные восьмерковидные накладки из листовой меди. Наряду с прежними формами сосудов используются плоскдонные баночные горшки. В погребениях встречаются триподы небольших размеров [5, с.8-9].

Приведем характеристику надмогильных сооружений эпохи энеолита и ранней бронзы Восточного Забайкалья по данным О.И. Кириллова. На поверхности погребения эпохи энеолита имеют вид овальных в плане каменных выкладок длиной до 4-6 м. Иногда края опоясывались дополнительной оградой из более крупных камней. Мощность кладок, в отличие от неолитических однорядных, постепенно увеличивалась от одного ряда по краю до четырех в центре. Под кладками располагались овальной формы могильные ямы, забутованные камнем. Глубина их не превышала 1 м. Захоронения производились на боку или спине с согнутыми в коленях ногами. Погребения в вытянутом положении на спине редки. По р. Ингоде и Онону стенки ям обкладывали плитами, поставленными на ребро, а на могильнике Клим над могильной ямой был установлен каменный ящик прямоугольной формы из плит, поставленных на ребро [6, с.34-35, 39-42¹]. Погребения эпохи ранней бронзы из Восточного Забайкалья обозначены крупными до 6 м в диаметре выкладками, однорядными по краям и уплотненными в центре. Глубина овальных могильных ям, забутованных камнем, не превышает 1 м. Умершие укладывались в вытянутом на спине положении, но сохраняется и прежняя поза в скорченном на боку положении [6, с.49, 52-53]. Характеристику раннебронзовых могил дополняют данные по погребениям у оз. Ножий. Изучение особенностей погребений эпохи раннего металла Южного Забайкалья и Восточной Монголии позволяет выделить несколько типов захоронений.

Первый тип погребений во многом сохраняет неолитические традиции. Наиболее ярким из этих памятников является погребение в Норовлийн-уул. Могила не имела внешних признаков. Захоронение было совершено в сидячем положении в яме округло-овальной формы размерами 75 x 70 см. Согнутые в коленях ноги находились под грудной частью скелета и были плотно прижаты к ней. Дно могилы, кости скелета и заполнение ямы были засыпаны охрой. Инвентарь очень богатый и разнообразный: около 3000 цилиндрических мелких бусин из белой пасты диаметром 1,5-2 мм, крупные пастовые бусы шаровидной формы, 2 подвески из клыков кабана, амулет в виде сигаровидной головы-личины длиной 22,5 см, 2 цилиндрических кольца из пасты с насечками по краю, 7 плоских бляшек из крупной раковины, 10 подвесок из клыков кабарги, привески из клыков кабана, 2 круглые бляшки с отверстиями в центре и радиальными насечками по краю, 2 зооморфные бляшки с большими головами, полукруглыми ушами, выпуклыми животами и массивными короткими ногами (медведь или кабан) из раковины. Под плечом кучкой лежали 2 крупные длиной 10,5 см, без следов обработки, и 6 миниатюрных пластинок с ретушью

¹ Приносим свою глубокую благодарность О.И. Кириллову за предоставленную возможность использования некоторых материалов из рукописи его диссертации, посвященной погребальным памятникам эпохи палеометалла верховий Амура.

по краям. Под рукой, ближе к груди лежал костяной вкладышевый кинжал длиной 28 см. Конец лезвия обломан, в верхней части рукояти - отверстие для подвешивания. В.В. Волков и Э.А. Новгородова датировали погребение эпохой энеолита, синхронизировав его с глазковским и афанасьевским временем Прибайкалья и Южной Сибири [1; 10, с.78-81].

В свете накопленных материалов из Восточной Монголии и Восточного Забайкалья можно уточнить датировку погребения в Норовлийн-уул. Оно датируется, видимо, переходным временем от неолита к эпохе раннего металла. В нем сочетаются особенности, свойственные как неолитическим, так и энеолитическим погребениям. Такие его черты, как сидячая поза костяка, форма могильной ямы в виде округлого углубления-шахты в земле, отсутствие внеш-них признаков над захоронением, обильное присутствие охры, находят полные аналогии в погребальном обряде неолитического населения Восточной Монголии [2, с.152-153, рис. 3, 4; 11, с.8, рис. 3; 3] и Восточного Забайкалья [12, с.111-119; 4]. Но от неолитических захоронений погребение в Норовлийн-уул отличается более богатый и разнообразный инвентарь, его типологическая близость к некоторым энеолитическим изделиям. В то же время, по О.И. Кириллову, прослеживается много отличий от энеолитическо-раннебронзовых погребений – отсутствие надмогильной кладки, другая (шахтная) форма могильной ямы, совершенно иной способ положения костяка (скорченно, сидя). Таким образом, в погребении из Норовлийн-уул присутствует значительное количество неолитических черт.

Вместе с тем среди находок из Норовлийн-уул представлены и отдельные изделия, сопоставимые с энеолитическими и ранними окуневскими Минусинской котловины, а также инвентарем недавно выделенной устьтартасской культуры эпохи раннего металла в лесостепном междуречье Оби и Иртыша, датируемой IV – первой половиной III тыс. до н.э. С минусинскими изделиями сопоставимы подвески из клыков кабарги, круглые бляшки с насечками по краю, фигурки животных [8, табл. XIV – 2; 7, рис. 4 – 4; 6 - 4]. Вкладышевый кинжал, подвески из клыков кабана и кабарги находят аналогии в инвентаре устьтартасской культуры [9, рис. 22 – 5; 26; 64 – 2, 3; 81 – 3]. К сожалению, единичный характер интереснейшего памятника в Норовлийн-уул не дает оснований для более развернутых выводов.

К выделенному нами первому типу могил эпохи раннего металла относится аргунская группа энеолитических погребений Восточного Забайкалья (по О. И. Кириллову). Умершие находились в сидячем или в резко скорченном положении, прислоненные спиной к стенке ямы. Костяки окрашены охрой, сопровождалась богатым разнообразным инвентарем. Правда, в погребениях аргунского типа могильные ямы были больших размеров диаметром до 1,5 м, над ними сооружались выкладки из 5-8 камней в виде слегка вытянутого овала. И, что очень важно, в двух погребениях Дуройского могильника на костяных изделиях были четко зафиксированы следы окиси меди, свидетельствовавшие об их датировке эпохой раннего металла [6, с.44-48].

Второй тип погребений эпохи раннего металла имеет вид овальных в плане каменных выкладок длиной до 4-6 м. Мощност кладок, в отличие от неолитических однорядных, увеличилась до четырех рядов в центре. Иногда края опоясывались дополнительно оградой из более крупных камней. Под кладками располагались овальной формы могильные ямы, забутованные камнем. Глубина их не превышала 1 м. По р. Онон стенки могильных ям обкладывались плитами, поставленными на ребро. Захоронения производились на боку или спине с согнутыми в коленях ногами. Погребения в вытянутом положении на спине редки. Охра используется, но не часто. Керамики в погребениях немного, Она представлена в основном фрагментами, которые находятся в камнях кладок. Целые сосуды редки [6, с.34-35, 39-42, 44-45]. Поза умерших сменяется на вытянутое, на спине, положение, а скорченное на боку положение встречается гораздо реже [6, с.49, 52-53]. Происходит переход к ориентировке погребений на восточный сектор. В инвентаре наряду с типично неолитическими орудиями труда и изделиями присутствуют серии вещей, характерных для эпохи металла. Каменный инвентарь по-прежнему преобладает, но резко сокращается его ассортимент. Вещи из металла по-прежнему немногочисленны – полушарные мелкие бляшки-пуговицы с насечками по краям, пронизки и др. [5, с.8-9; 6, с.50-51].

Третий тип погребений датируется временем ранней бронзы. Они представлены кладками прямоугольной в плане формы, размерами 6,42 x 5,2 м; 7,4 x 5,8 м; 7,6 x 5 м, толщиной 40-70 см, исследованными у оз. Ножий. Конструкции были ориентированы по линии восток-запад. Края их были укреплены наклонно поставленными плитами. Неглубокие могильные ямы (до 45 см) имели

перекрытие из плит, положенных поперек. Костяки лежали на спине в вытянутом положении, головой на восток. Заполнение и дно могильных ям, а также кости погребенных были окрашены красной охрой. Инвентарь представлен бусами разных форм и размеров из сердолика, агата, пиррофиллита, перламутра, кости, подвеской. Ни в могилах, ни между камнями кладок не была обнаружена керамика. В одной из кладок были найдены нижняя челюсть лошади и мелкие кости животных [12, с.124-128].

Выделенные три типа погребений эпохи раннего металла Южного Забайкалья и Восточной Монголии показывают, как нам представляется, эволюцию конструкций погребальных сооружений от практически не обозначенных на поверхности с сидячими захоронениями, характерными для неолитической эпохи, к невысоким овальным кладкам курганного типа, а от них к кладкам прямоугольной формы толщиной до 70 см., хорошо видимым на земной поверхности. В целом они отражают, видимо, развитие погребального обряда на протяжении длительного времени и сопряжены, по нашему мнению, с процессом утверждения производящего хозяйства. В эпоху ранней бронзы скотоводство постепенно становится, вероятно, если не ведущей, то одной из ведущих отраслей хозяйства древнего населения степей Восточной Монголии и Забайкалья. Погребения под овальными многорядными кладками и особенно прямоугольные кладки у оз. Ножий указывают на принципиальную смену, по сравнению с неолитическим временем, концепции погребального обряда степного населения региона в эпоху раннего металла. Сидячее или сильно скорченное положение костяков с различной ориентацией, свойственное для неолитической эпохи, сменяется положением на спине вытянуто, ориентацией головой на восток. Появляется такая особенность, как использование домашних животных в погребальном обряде. Если в неолите могилы на поверхности практически не обозначались или сооруженные над ними неплотные каменные выкладки быстро задерновывались, становясь незаметными, то над раннебронзовыми могилами устанавливаются достаточно мощные кладки подпрямоугольной формы, хорошо видимые и заметные издали на фоне степного ландшафта. Тем самым степное население Южного Забайкалья и Восточной Монголии, возводя над могилами умерших сородичей такие погребальные сооружения, обозначало для последующих поколений тот факт, что на данной земле с давних времен жили их предки. По нормам традиционного, так называемого обычного права, это могло закреплять земельные угодья за родовыми коллективами, жившими в данной местности. Вероятно, в этой особенности погребального обряда – появлении хорошо выраженных каменных наземных кладок, проявились закономерности, выявленные для степных культур эпохи энеолита и ранней бронзы с производящей экономикой. Курганные захоронения повсеместно появляются в степной зоне Евразии именно в это время с возникновением производящего хозяйства.

Работа выполнена в рамках проектов РГНФ № 03-01-00767а

Литература

1. Волков В.В. Погребение в Норовлин уула (Монголия) // Археология Северной и Центральной Азии. - Новосибирск, 1975.
2. Дервянко А.П., Окладников А.П. Древние культуры восточных районов МНР // СА. №4 – 1969.
3. Дорж Д. Неолит Восточной Монголии. – Улан-Батор, 1971.
4. Кириллов И.И., Верхотуров О.Г. Новые неолитические могильники из Восточного Забайкалья и их значение в определении этнокультурных связей местных племен // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985.
5. Кириллов О.И. Погребальные памятники эпохи палеометаллов верховьев Амура: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. - Новосибирск, 1994.
6. Кириллов О.И. Погребальные памятники эпохи палеометаллов верховьев Амура: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. - Новосибирск, 1994.
7. Комарова М.Н. Своеобразная группа энеолитических памятников на Енисее // Проблемы западносибирской археологии. Эпоха камня и бронзы. – Новосибирск, 1981.
8. Лазаретов И.П. Окуневские могильники в долине реки Уйбат // Окуневский сборник. – СПб., 1997.
9. Молодин В.И. Памятник Сопка - 2 на реке Оми. - Т. 1. - Новосибирск, 2001.
10. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. – М., 1989.
11. Окладников А.П., Дервянко А.П. Тамцаг-Булак – неолитическая культура Восточной Монголии // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1970.
12. Окладников А.П., Кириллов И.И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. - Новосибирск, 1980.

13. Цыбиктаров А. Д. Центральная Азия на заре бронзового века // Археология, этнография и антропология Евразии. №3 – 2002.
14. Цыбиктаров А. Д. Север Центральной Азии в эпоху бронзы и раннего железа (II – первая половина I тыс. до н.э.): Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. - Новосибирск, 2003.

Л.Г. Ивашина

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

г. Улан-Удэ

Особенности хозяйства древнего населения Забайкалья в эпоху неолита – раннего бронзового века

Для культурно-исторической интерпретации археологических памятников энеолита – раннего бронзового века, датирующихся первой половиной II тыс. до н.э., значительное место принадлежит выявлению особенностей хозяйства древнего населения в этот промежуточный период перехода от присваивающих к производящим формам хозяйства.

Археологические материалы стоянки Харга-I в районе Еравнинских озер, поселения Кулькисон у одноименного озера в Кижингинском районе Бурятии, верхний горизонт поселения Куналей в долине р. Хилок, II (основная) группа погребений Фофановского могильника, часть погребений могильника Бухусан и ряд других памятников свидетельствуют о том, что в эпоху энеолита и ранней бронзы на территории Западного Забайкалья хозяйственная деятельность населения была направлена на комплексное использование окружающей природы – лесов, степей, рек, озер. В основе хозяйственных занятий продолжали превалировать традиционные виды деятельности – занятия охотой, рыболовством и собирательством дикоросов.

По остаткам фауны из глазковских погребений Фофановского могильника установлено, что основными объектами охоты были лось, олень, косуля, кабан, медведь, заяц, водоплавающая птица [1, с.44]. Занятия охотой подтверждаются и находками самих предметов охотничьего вооружения – вкладышевыми наконечниками копий и кинжалов из рога, каменными наконечниками стрел и дротиков из Фофановского могильника, роговыми кинжаловидными остриями, вкладышевыми охотничьими ножами и каменными наконечниками стрел из могильника Бухусан [3, с.80-83]. Можно предполагать, что для добычи мелкой дичи применялись разнообразные ловушки, капканы, силки и т.д. Найденные на поселениях Харга I и Кулькисон трубчатые кости гусей и уток свидетельствуют о распространении охоты на мелкую дичь, в том числе и водоплавающую.

Охота давала возможность пополнять запасы продовольствия, кожа и мех убитых животных шли на изготовление обуви и одежды, рога и кости – на выделку необходимого в быту инвентаря.

О существовании в эпоху энеолита – раннего бронзового века развитого рыболовства свидетельствуют, как расположение поселений на береговых террасах рек и озер, обычно в устье небольших речек и ручьев, так и находки в культурном слое этих поселений остатков ихтиофауны. Так, на поселениях Харга I и Кулькисон все хозяйственные ямы были заполнены костями рыб и их чешуей. По определению, они принадлежали в основном карасю серебристому, плотве сибирской, окуню и щуке [4, с.53].

О развитии рыболовства красноречиво говорят разнообразные предметы рыболовного инвентаря, происходящие в основном из погребений. В глазковских погребениях Фофановского могильника найдены костяные и роговые гарпуны, костяные стерженьки из оленьего рога, возможно, служившие приманками. Из позднеэнеолитических и энеолитических погребений могильника Бухусан происходят роговые наконечники гарпунов, составные крючки, костяные стерженьки рыболовных крючков. В культурных слоях поселений нередки находки каменных грузил. Все это говорит о том, что рыбу ловили сетями, били гарпунами, добывали с помощью составных крючков и приманок. Будучи одной из основ хозяйства, развитое рыболовство в купе с охотой и собирательством способствовало стабильности обитания древнего населения.

В переходный период к эпохе металла уже начинали закладываться элементы производящего хозяйства, постепенно начинал осуществляться переход от собирательства и выкапывания съедобных дикорастущих растений к их возделыванию, от добывания диких

животных в процессе охоты к постепенному их приручению, к начальным элементам скотоводства.

В это же время появляются первые сведения о начале обработки металла.

Прямых данных о начале возделывания культурных растений по материалам памятников энеолита – ранней бронзы Западного Забайкалья пока нет. Но имеются косвенные подтверждения того, что в это время было распространено развитие собирательства съедобных корней и клубней растений, что предшествовало начальным этапам земледелия. Об этом говорят находки мотыгообразных орудий из рога, а также каменные песты-тёрочки. Так, во время раскопок М.М. Герасимова в одном из глазковских погребений Фофановского могильника обнаружена массивная кирка из рога лося [6, с.19]. Насаженное на деревянную рукоять, такое орудие могло использоваться для копания земли. То же самое назначение могло быть и у орудия из лопатки крупного травоядного животного, также происходящего из глазковского погребения Фофановского могильника из раскопок А.П. Окладникова [6, с.118]. Для копания земли могли служить желобчатые острия из рога, найденные в погребениях могильника Бухусан, а также мотыгообразное орудие из массивной плоской каменной пластины со следами грубых сколов на обеих плоскостях с поселения Харга [4, с.60]. Эти находки могут свидетельствовать о зарождении примитивных форм земледелия.

По материалам памятников энеолита – ранней бронзы можно судить и о зарождении в недрах неолитического в своей основе охотничье-рыболовческого уклада элементов начального этапа скотоводства.

Одной из самых ранних является находка в глазковском погребении Фофановского могильника (раскопки М.М. Герасимова, 1959 г.) костяка домашней овцы, по определению В.И. Цалкина. Животное находилось в правильном анатомическом порядке в ногах погребенного человека [1, с.44].

Во время первых раскопок Нижне-Березовской стоянки Г.П. Сосновским вместе с остатками фауны диких животных – козули, лося, благородного оленя, кабана – были найдены и кости домашних животных – лошади, собаки, длиннорогого быка [7, с.212-213]. Позже раскопками А.П. Окладникова на этой стоянке факт находок костей домашних животных в культурном слое, датированном началом эпохи бронзы, был подтвержден [5, с.445].

На стоянке Харга I в районе Еравнинских озер, датированной эпохой энеолита – ранней бронзы, также вместе с костями диких животных – лося, изюбра, козули, кабана – находились кости домашних особей лошади и крупного рогатого скота [4, с.59].

Появлению в лесостепных районах Забайкалья наряду с традиционными видами хозяйственной деятельности – охотой, рыболовством и собирательством – зачатков скотоводства и земледелия во многом способствовали географические особенности региона. Лесостепная зона Западного Забайкалья, переходящая в степные массивы Восточного Забайкалья и Монголии, и в древности отличалась от чисто таежных районов Прибайкалья и Якутии, где окружение лесов способствовало более длительному сохранению присваивающих видов хозяйства.

Археологические материалы свидетельствуют, что в Западном Забайкалье в эпоху энеолита – ранней бронзы (первая половина II тыс. до н.э.) появляются первые бронзовые изделия, указывающие на добычу и обработку металла. Памятники этого времени располагают редкими находками бронзовых изделий. Это говорит о чрезвычайно бережном к ним отношении; их, как особо ценные, клали только в могилы. На поселениях этого времени встречаются, как правило, каменные и костяные орудия труда, предметы вооружения и украшения. Так, на стоянке Харга I в районе Еравнинских озер, где вскрыто 400 кв. м., найдены лишь два фрагмента бронзовой бусины-пронизки, на поселении Кулькисон (вскрыта площадь в 380 кв.м.) – обломок небольшого бронзового кольца.

Первый металл, вначале медь, а затем ее сплав с оловом и другими компонентами был необходим прежде всего для изготовления тонких и острых предметов, таких, как ножи, рыболовные крючки, иглы, шилья. Именно эти виды изделий найдены в могильниках, относящихся к периоду энеолита – ранней бронзы. Из глазковских погребений Фофановского могильника (раскопки М.М. Герасимова и А.П. Окладникова в 30-е годы, раскопки А.П. Окладникова в 1948-50 гг.) известны три листовидных медных ножа, бронзовая игла [6, с.30, 37], три пластинчатых ножа, рыболовный крючок с жальцем, четырехгранное шило и две иглы из раскопок М.М. Герасимова в 1959 г. [1, с.43]. Из погребения 8 могильника Бухусан происходит

пластинчатый нож, а в районе погребений среди каменных кладок могил на Бухусане найден черешковый наконечник стрелы, практически повторяющий по форме неолитические черешковые наконечники из кремня.

Спектральный анализ показал, что фофановские бронзовые изделия были изготовлены из медно-мышьяковистых сплавов с количеством мышьяка в них от 1,2 до 3 %, остальное составляет медь [1, с.43], а бухусанские – из оловянистых сплавов, примесь олова в изделиях 3,5 и 2,15 % [2, с.101]. Это позволяет предполагать на территории Западного Забайкалья в эпоху энеолита – ранней бронзы по крайней мере двух очагов древней металлургии.

Особенности жизни охотников-рыболовов лесостепных районов Западного Забайкалья в первой половине II тыс. до н.э. обусловили более раннее по сравнению с таежными районами появление производящих видов хозяйства, что совпадает по времени и с началом обработки металла.

Работа выполнена в рамках проектов РГНФ № 03-01-00767а

Литература

1. Герасимов М.М., Черных Е.Н. Раскопки Фофановского могильника в 1959 г. // Первобытная археология Сибири. – Л., 1975.
2. Ивашина Л.Г. Новые материалы по археологии бронзового века Забайкалья // Известия СО АН СССР, - № 1. – серия общественных наук. Вып.1. – 1975.
3. Ивашина Л.Г. Неолит и энеолит лесостепной зоны Бурятии. – Новосибирск, 1979.
4. Ивашина Л.Г. Поселения эпохи позднего неолита – раннего металла у озер Кулькисон и Харга // По следам древних культур Забайкалья. – Новосибирск, 1983.
5. Окладников А.П. Археологические исследования в Бурят-Монголии (1947-1950 гг.) // Известия АН СССР. - № 5.- серия истории и философии. Т.8. – 1951.
6. Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. III - // Материалы и исследования по археологии СССР. - № 43. – М.-Л., 1955.
7. Сосновский Г.П. Древнейшие следы скотоводства в Прибайкалье (по материалам Нижне-Березовской стоянки эпохи неолита) // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Вып.100 – 1933.

Л.Б. Мухомоев

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ*

К вопросу о выделении археологических культур средневековых nomads

Исследования нескольких поколений археологов позволили создать значительный банк данных, на основе которых на территории юга Сибири, северной периферии Центральной Азии, выделен ряд археологических культур средневекового периода. Как известно, выделение археологической культуры (АК) представляет собой сложную “технологическую цепочку”, в результате которой определяются устойчивые признаки, позволяющие сгруппировать в единое целое однотипные памятники с целью последующего оперирования этой служебной категорией. Тем не менее, до сего времени остаются спорными критерии выделения признаков АК и вопросы связанные с этой проблематикой. Несмотря на то, что рядом исследователей были сформулированы основные признаки АК – ареал распространения, время существования, уровень техники обработки того или иного орудия, специфичность орнамента, технология изготовления керамики, способ погребения, устройство жилищ и др.,- выделение АК происходит порой по субъективно выбранным исследователями критериям, но в основном по ряду характерных черт, присущих объектам исследования [1; 2; 3; 4 и др.].

Выделенные археологические культуры характеризуют “не только культурную общность населения, но, по-видимому, за немногим исключением и этническую общность” [5, с.14]. Безусловно, неизбежен процесс усвоения разных сторон жизни общества, “косвенно” влияющий на целостность (константу) АК, например, наличие тех или иных типов орудий и их процентного соотношения [1], но и в этой объективно изменяющейся ситуации некоторые признаки не подвергаются коренным изменениям, т.е. являются эталонными и транзитными на всем протяжении существования АК. Значение этих эталонных признаков особенно значимо в

культурах номадов. Выделение АК происходит по объективным причинам, на анализе всех элементов погребального комплекса и идеологии погребального ритуала, в силу закономерности условий консервации археологических памятников, когда значительно лучше сохраняются информационные “поля” кратковременных поселений охотников и рыболовов, нежели долговременных стоянок кочевников-скотоводов.

Археологические культуры степного пространства Евразии сложились в рамках специфических экономических условий. Формирование кочевой экономики в Евразийском степном поясе прошло сложный и длительный процесс становления, на который в определенной степени влияли естественно-географические условия. В степной зоне Европейского материка во второй половине IV - III тыс. до н. э. выделяются памятники, свидетельствующие о том, что скотоводство стало ведущей формой хозяйства. На Азиатском континенте уже в поздненеолитических погребениях встречаются кости мелкого рогатого скота. Во второй половине III-го тыс. до н.э. (афанасьевская культура) известны уже все основные виды домашних животных - крупнорогатый скот, овца и лошадь. С середины II-го тыс. до н.э. (андроновская культура) возрастает роль овцы и лошади, что является одним из явных признаков усиления миграционных процессов среди южносибирских народов [6]. (Крупный рогатый скот, как известно, мало приспособлен к постоянным перекочевкам, тогда как неприхотливые овцы могут обойтись подножным кормом без его специальной заготовки). Вместе с тем, увеличение доли мелкого рогатого скота в стаде является своеобразным показателем высокоспециализированной экономики. Степняки в различных экологических зонах совершенствовали ведение скотоводческого хозяйства, в том числе проводили на эмпирическом уровне и селекционные работы, и, как правило, достигали оптимального результата. Несомненно, основную роль играла природная среда, которая способствовала получению наибольшего эффекта.

По мнению многих исследователей, в Центральной Азии в IX-VII вв. до н.э. формируется классическая система кочевого скотоводства, основанная на разведении овец и лошадей, способных к круглогодичному добыванию корма в естественных условиях, летом – свободным выпасом, зимой – из-под снега. Именно с этого периода в погребальных комплексах фиксируются кости домашних животных, как обязательный элемент погребального ритуала.

В археологических памятниках Западного Забайкалья кости животных наблюдаются на протяжении всей эпохи металла – в плиточных могилах, херексурах, хуннских погребальных комплексах и захоронениях развитого средневековья. Необходимо отметить, что известны культуры, в памятниках которых отсутствуют костные останки животных, несмотря на доминирующее положение скотоводства в экономике общества, например, Бурхотуйская культура Восточного Забайкалья в ее классическом выражении [7, с.361-377].

По мере развития археологических культур от бронзы к железу, от плиточников к тюркам, наблюдается закономерный процесс смены одного погребального обряда на другой. Сменяющиеся культуры четко различимы и генетически не связаны между собой. Изменения происходят во всех обрядовых действиях - от архитектуры надмогильных сооружений, глубины и формы могильных ям, ориентировки по сторонам света до внутримогильных конструкций. Уменьшается количество останков ритуальных животных в захоронениях, вступает в действие формула – “часть вместо целого”. Так, например, в погребальных камерах хунну фиксируются одни черепа животных и отдельные кости скелета, как правило, конечностей.

Следующий этап истории Центральной Азии - период развитого средневековья – связан с историческими судьбами тюрко, монголоязычными народами и характерен обилием политических событий, происходивших в регионе: консолидацией племен, борьбой за гегемонию в степи среди крупных племенных объединений, усилением миграционных и ассимиляционных процессов и др. И как результат этих процессов - возникновение на политической арене государственных образований с адаптированными идеологическими представлениями, отражение которых проецируется на погребальные обрядовые действия. Вполне вероятно, что административные аппараты образованных полиэтнических степных государств законодательно закрепляли те или иные инновации в идеологическую сферу, проводя в жизнь идеи правящего клана. И, тем не менее, тюрко, монголоязычные народы, совместно проживавшие длительное время в степях Евразии, имели устойчивые развитые культурные традиции, присущие только этим этносам. Однако, процессы взаимной культурной интеграции, т.е. ассимиляции различных

культурных элементов в единую гомогенную культуру, и их уровень возрастает в среде этих этносов в силу объективных условий ведения кочевого образа жизни.

Археологические источники свидетельствуют, что в процессе взаимодействия степень влияния одной культуры на другую оказывается различной. В одних случаях местная культура почти полностью поглощается пришлой, чрезвычайно слабо отражаясь в ней; в других – благодаря силе традиций удерживает некоторые свои черты; в третьих, оказавшись достаточно устойчивой, слившись с культурой пришельцев, активно участвует в создании гибридной культуры [8, с.62]. Возможно, в послехуннский период после распада империи, в процессе этноэволюции и этнотрансформации тюркомонгольских народов [9, с.73-106], на какой-то промежуток времени возник и существовал “гибридный” погребальный обряд, “идеология” которого исходила из недр хунно-телеского мира и пришлого, вероятно, транслированного, как с западных, так и с восточных сопредельных территорий. Из этого обряда исходят реальные корни ритуалы тюркоязычных и монголоязычных народов, которые, продолжая параллельно развиваться и видоизменяться, впоследствии приобрели устойчивые, классические черты.

К периоду развитого средневековья система религиозно- мифологических представлений о регламенте процесса захоронения у этих народов сформировалась, и в центральноазиатском регионе распространились погребения двух видов с наличием костей животного происхождения:

1. в сопровождении одной, двух и даже трех лошадей и захоронения со шкурой коня с черепом и ногами, при наличии отдельных костей мелкого рогатого скота (еще раньше эти вложения наблюдались в погребениях хунну [10]);

2. захоронения, в погребальной камере которых фиксируется вертикально установленная баранья нога или же берцовая кость в сопровождении двух-трех позвонков.

Их этническая принадлежность остается дискуссионной, но, в целом, исследователи относят первую категорию памятников к захоронениям тюркоязычных народов, вторую – монголоязычным.

(Трансформацию обряда положения умершего со шкурой лошади с головой и конечностями можно наблюдать на тайлаганах бурят и алтайцев [14; 15], а баранья нога представлена в кокельской культуре первой половины I тыс.н.э.[16], погребения которой “сближаются с рядовыми хуннскими курганами Забайкалья”[17, с.22-23]).

Правомерно ли выделение археологической культуры на основании одного элемента – наличия в погребальной камере ноги или же берцовой кости барана/овцы? В принципе это возможно.

В период средневековья на всей территории Великого пояса степей Евразии в условиях преобладания “кочевого” скотоводческого хозяйства, связанного с высокой степенью мобильности населения, происходит нарастающий процесс нивелирования всех культурных элементов, что в свое время вызвало представление об унифицированном характере развития культуры скотоводческих обществ, независимо от времени и места их существования. Предметы материальной культуры путем многократного обмена или же в результате торговых связей в этот период распространяются довольно широко и на значительные расстояния. Возрастает роль престижных вещей, как отражение процесса неизбежной дифференциации кочевого общества. В этих условиях в качестве “индикаторов” археологической культуры (АК) могут быть признаки, “которые не связаны непосредственно с производством, с географическими условиями, влияющими на хозяйство и быт, а главным образом те, которые относятся к духовной стороне жизни, к искусству, религии, которые отражают традиции, переходящие от одного поколения к другому” [5, с.60]. Наиболее вескими элементами для анализа “этнических определений могут иметь детали погребального обряда, а именно детали, мелкие, подчас малозаметные” [5, с.61]. Предметы материальной культуры, не теряя свое информационное значение, приобретают лишь роль хронологического показателя.

Действительно, орудия труда, оружие, украшения могут быть сходными у разных народов, т.к. “их форма определяется в первую очередь функциональным назначением, а также видом сырья и т.д. и лишь затем традициями” [5]. Существование нескольких этносов в одной экологической зоне, в одинаковых климатических условиях, в рамках одного и того же культурно-хозяйственного типа отразилось на повседневной жизни nomadov, и как следствие, возникла общность религиозных, мифологических и иных воззрений о мире, бытии и т.д. Так что,

наряду с социально-экономическим фактором на формирование погребального обряда влияют даже в большей степени идеологические представления.

Однако, несмотря на общность идеологии, закономерно влияющей на формирование погребального обряда, в то же время какие-то ритуальные действия должны были иметь “индивидуальные” и отличительные особенности в каждом этносоциальном объединении. Именно они – эти конкретные этнические обряды и ритуалы могут служить для нас критериями выделения этнических черт в археологических памятниках.

На первый план, на мой взгляд, в погребальной практике в условиях нивелирования материальных ценностей выступает материализованное воплощение этнического самосознания, поскольку “не только народность, но уже такая первичная и древнейшая этническая общность, как племя, является этносоциальным организмом, т.е. единством, обладающим собственной независимо функционирующей социальной и политической структурой” [11, с.5]. Элементы этнического самосознания нашли отражение в специфике обряда погребения, который говорит о существовании особых культурных ритуалов и традиций. В ситуации с тюрко и монголоязычными племенами этническими символами выступают: в первом случае – сопребение с умершим лошади или шкуры с головой и конечностями, что, в принципе, общепризнано, во-втором – ритуальная установка рядом с погребенным ноги / берцовой кости барана/овцы.

Деятельность номада складывается из определенных жизненных циклов: рождение, совершеннолетие, женитьба/замужество, рождение ребенка, внука, правнука и т.д. Каждый новый цикл – это деятельность – жизнь в новом качестве. По этнографическим данным, все жизненные циклы человека монгольского мира отмечаются определенными ритуальными действиями. При рождении младенца – на колыбель подвешивают кость ноги барана/овцы в качестве оберега и придания крепости и силы новорожденному; во время свадебной церемонии – молодоженам вручают такую же кость для благополучия и процветания семьи новобрачных; перед воротом вбивают в землю вертикально кость барана/овцы с пожеланием счастья и долголетия обладателям нового жилища. Погребальный обряд – также один из ритуалов жизненного цикла, один из “переходных” обрядов, в ходе которых над человеком совершают ряд действий, символически означающий его смерть в прежнем качестве и возрождение к новой жизни” [12, с.22]. И здесь мы наблюдаем обрядовые действия с костью ноги барана/овцы.

Таким образом, кость ноги барана/овцы играет значительную роль в ритуальной практике номадов.

По мнению ряда исследователей, кость ноги барана/овцы являлась воплощением сульдэ – “вместилища души умершего” [13, с.50; 14, с.89-90]. В этом качестве ритуальное использование ноги/кости барана/овцы в погребальных обрядах может быть весьма многозначительной, полисемантической, раскрытие которой – это особая тема. Но при всем этом важно, что соответствующие представления о вместилище души умершего сложились у монголоязычных народов и в данном случае они отражают их этническое сознание, маркируют их погребальные ритуалы.

В конце концов, проблему тюрко-монгольской этнокультурной интеграции и дифференциации нужно решать, как показывает в своих работах П.Б. Коновалов [18; 19, с.88-93], в том числе и на методологическом уровне. Ключем для такого решения является, на его взгляд теоретическое положение известных отечественных этнологов об этнотрансформации-этноэволюции как о двуедином механизме этнических процессов.

Работа выполнена при поддержке РГНФ. Грант № 03-01-00767а

Литература

1. Каменецкий И.С. Археологическая культура - ее определение и интерпретация // Советская археология, №2. 1970.
2. Клейн Л.С. Проблема определения археологической культуры // Советская археология, №2.- 1970.
3. Смирнов А.П. К вопросу об археологической культуре // Советская археология, №4. – 1964.
4. Захарук Ю.Н. Парадокс археологической культуры // Проблемы советской археологии.- М., 1978.
5. Брюсов А.Я. Археологические культуры и этнические общности // Советская археология, №26. – 1956.

6. Степи Евразийской части СССР в скифо-сарматское время. - М., 1989.
7. Окладников А.П. Бурхотуйская культура железного века в Юго-Западном Забайкалье // История и культура Бурятии. - Улан-Удэ, 1976.
8. Гурина Н.Н. Традиции и инновации в развитии неолитических культур западных областей СССР // Преемственности инновации в развитии древних культур. - Л., 1981.
9. Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). - Улан-Удэ, 1999.
10. Коновалов П.Б. Хунну в Забайкалье. - Улан-Удэ, 1976.
11. Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. - М., 1982.
12. Антонова Е.В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. - М., 1999.
13. Ковычев Е.В. История Забайкалья (I - сер. II тыс. н.э.): Учебное пособие. - Иркутск, 1984.
14. Данилов С.В. Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнес Забайкалье и его культурные связи. - Новосибирск, 1985.
15. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). - Новосибирск, 1980.
16. Вайнштейн С.И., Дьякова В.П. Памятники в могильнике Кокель конца I тыс. до нашей эры – первых веков нашей эры. // Труды ТКЭАН. Т. II - 1966.
17. Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. - Л., 1984.
18. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье): Автореф. дисс... доктора истор. наук. - Улан-Удэ, 2000.
19. Коновалов П.Б. К этническим аспектам истории Центральной Азии // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Археология, этнология: Материалы международной научной конференции. Т. I – Улан-Удэ, 2000.

А.В. Харинский
Иркутский государственный технический университет
г. Иркутск

О хуннах в Предбайкалье

В конце III – начале II вв. до н.э. на территории Центральной Азии складывается первая крупная держава кочевников во главе с народом хунну. В состав хуннуской державы входят и некоторые районы Сибири – Южное Забайкалье, Тува и Южный Алтай. Одним из археологических объектов, оставленных хуннами в Забайкалье, является Иволгинское городище. Большую часть населения городища составляли земледельцы, которые не являлись хуннами и происходили из восточной части державы, созданной кочевниками, или были перебежчиками из Ханьской империи. О нехуннуской принадлежности жителей Иволгинского городища свидетельствует их оседлый образ жизни, занятие земледелием, строительство полуземлянок с канами и набор бытовых вещей [9, с.81-85]. Вероятно, Иволгинское городище выполняло несколько функций: снабжало кочевников Южного Забайкалья земледельческой продукцией; маркировало территорию, входившую в состав хуннуской державы; являлось опорным пунктом, с которого осуществлялся административный контроль за средним течением р. Селенги и прилегающими землями.

Наличие в державах кочевников значительного количества инокультурных включений “неаборигенного” характера, представленных торговыми, земледельческими, ремесленными и религиозными сообществами, - факт достаточно известный. Поэтому наличие в северной части Хуннуской империи поселения земледельцев, имевших, скорее всего, маньчжурское происхождение, не является чем-то необычным. В связи с этим возникает вопрос: по каким критериям дифференцировать культурные (а может быть, и этнические) группы, проживавшие на территории державы хунну? Многими исследователями среди атрибутов, определяющих хуннускую культуру, выделяются: 1) сероглиняные сосуды, выполненные на гончарном круге, орнаментированные волнистыми и прямыми прочерченными линиями и подвергшиеся вертикальному лощению; 2) грунтовые захоронения, перекрытые сверху каменной кладкой, имеющие деревянную внутримогильную конструкцию, в которой вытянуто, на спине, головой чаще всего на север располагался погребенный.

В последнее время высказывается мнение о нехуннуском происхождении сероглиняной керамики, выполненной на гончарном круге [5]. Скорее всего, эти сосуды производились

оседлыми мастерами, проживавшими на землях, контролировавшихся хуннами. Как и некоторые другие ремесленные изделия, например, металлические украшения, сероглиняные лощеные сосуды входили в число "модных" предметов. Стабильные ремесленные центры, в которых они производились, поставляли их в достаточном количестве в разные части державы, что привело к преобладанию этой керамики над собственно хуннскими сосудами, изготавливавшимися без применения гончарного круга.

Популярность среди хуннов и их соседей сероглиняной керамики способствовала тому, что она стала распространяться за пределы Хуннской державы. С нее, как и с металлических вещей, на периферии кочевого мира делали копии. Они отражали внешнее сходство с оригиналом, хотя сама технология изготовления сосудов была совершенно иной. Примером такого подражания может служить глиняный плоскодонный сосуд, обнаруженный у кладки № 6 погребально-ритуального комплекса Байкальское XXVII на северо-западном побережье Байкала. Форма и орнаментация горшка повторяет хуннские сероглиняные образцы. Но он сделан без применения гончарного круга, имеет темно-коричневый цвет, а вместо лощения тулово украшено вертикальными прочерченными линиями [8].

Распространение украшений, как и сероглиняной керамики, за пределы Хуннской державы свидетельствует не о включении этих районов в состав империи, а о торговых связях хуннских подданных с окружающей периферией, представители которой стремились приобщиться к материальному миру своих воинственных соседей. Следовательно, достаточно надежным критерием, свидетельствующем о присутствии хуннов в каком-либо регионе Южной Сибири, могут быть только хуннские захоронения.

В конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э. на территории Предбайкалья не фиксируются захоронения с хуннским погребальным ритуалом. Поэтому включать побережье Байкала и долину Ангары в состав хуннской державы не правомерно. Распространенные в это время на территории лесостепного Предбайкалья могилы относятся к елгинской группе погребений, характеризующейся расположением умершего на боку, с подогнутыми ногами и ориентированного головой на юго-восток [6; 7; 10; 11; 12]. В формировании елгинских погребальных традиций не отмечается хуннского влияния. Вероятно, они оформились в V-IV вв. до н.э. в Забайкалье, откуда в III в. до н.э. проникают на западный берег Байкала. С завоеванием хуннами Южного Забайкалья процесс миграции предков елгинцев на север и северо-запад усилился. Но в него не были вовлечены потомки плиточников, бурхотуйцев и раннемонгольских племен [2, с.11]. Первые из них к этому времени уже растворились среди предков елгинцев – протодарасунцев. А бурхотуйская и раннемонгольская культуры лишь находились в стадии сложения, формируясь на территории Восточного Забайкалья и Барги. Следы их влияния на западном берегу Байкала в конце I тыс. до н.э. не отмечаются.

Одной из характерных черт елгинского погребального обряда является плоская каменная кладка, перекрывающая сверху могильную яму. Преобладают четырехугольные и овальные кладки, но встречаются и конструкции, имеющие обрамление из крупных плит и внутреннее заполнение из мелких камней. К числу последних относятся захоронения Куркутский комплекс II – 4 и Цаган-Хушун II – 14 и 15. По периметру их кладок располагались крупные камни размером от 0,3 x 0,9 м до 0,8 x 1,0 м. В центре кладок Цаган-Хушун II – 14 и 15 уложены более мелкие камни, такие же, как и в большинстве елгинских кладок. Единичным пока является и случай сооружения над могилой кладки шатрового типа (Куркутский комплекс I – 133), наличие которой позволило И.В.Асееву сопоставить елгинские захоронения с шатровыми поминальными конструкциями и отнести их к курумчинской культуре [1].

Соотнести елгинские захоронения как с хуннами, так и с гулиганями – одним из телеских (гаогюйских) племен, не правомерно. До III в. до н.э. теле жили к западу от Ордоса. В конце IV в. они переселились на север [4, с.213-214] и в V-VI вв. кочевали на обширных пространствах от Большого Хингана до Тянь-Шаня. Вероятно, к V в. следует отнести проникновение теле на юг Сибири – в верховья Енисея, Тункинскую долину, низовья Селенги и Поононье. В этих районах поселились племена дубо, гулигань, хусье и байегу. Появление в Приольхонье представителей одного из телеских племен – гулигань (курыкан), вероятно, относится лишь к VIII в. и знаменуется распространением на западном берегу Байкала нового типа захоронений – куркутского [10, с.114].

Данные археологии не дают оснований включать западное побережье Байкала и Приангарье состав Хуннской державы. Если в этот регион и заходили хунны, то ненадолго, возможно, для бора нерегулярной дани и совершения торговых операций. Наличие в материалах археологических памятников Предбайкалья вещей, имеющих центральноазиатское происхождение или их прототипов, свидетельствует о тесных культурно-экономических связях го обитателей с Державой хунну [13]. Распространенный в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э. лесостепном Предбайкалье елгинский погребальный обряд, вопреки мнению И.В.Асеева [2, с.11; с.125], не мог принадлежать ни гуннам, ни курыканам, так как сформировался до того, как эти народы появились на Юге Сибири.

Литература

1. Асеев И.В. Прибайкалье в средние века. - Новосибирск, 1980.
2. Асеев И.В. Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в раннее средневековье // Народы Байкальского региона: древность и современность. - Новосибирск, 2002.
3. Асеев И.В. Юго-Восточная Сибирь в эпоху камня и металла. - Новосибирск, 2003.
4. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч.1. - М. - Л., 1950.
5. Варенов А.В. Парадоксы скифских памятников Ордоса и проблема происхождения культуры сюнну // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 3: Парадоксы археологии. - Новосибирск, 2004.
6. Горюнова О.И. Ранний железный век на территории Предбайкалья: (современное состояние проблемы) // Этносоциальные общности в регионе Восточной Сибири и их социально-культурная динамика: Тез. и материалы науч. конф. - Улан-Удэ, 1993.
7. Горюнова О.И., Пудовкина Е.А. Могильник Елга VII и его место в периодизации железного века Приольхонья // Байкальская Сибирь в древности. - Иркутск, 1995.
8. Коростелев А.М. Ранний железный век северного побережья озера Байкал (по материалам памятника Байкальское XXVII) // Традиционные культуры и общества Северной Азии с древнейших времен до современности: Материалы XLIV Региональной (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. - Кемерово, 2004.
9. Крадин Н.Н. Империя хунну. - М., 2001.
10. Харинский А.В. Предбайкалье в кон. I тыс. до н.э. – сер. II тыс. н.э.: генезис культур и их периодизация. - Иркутск, 2001.
11. Харинский А.В. Погребальный обряд населения Приольхонья на рубеже эр // Археология и культурная антропология Дальнего Востока и Центральной Азии. - Владивосток, 2002.
12. Харинский А.В. Могильник Цаган-Хушун – II на западном побережье Байкала // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий.- Третья международная конференция "Россия и Китай на дальневосточных рубежах". - Благовещенск, 2003.
13. Харинский А.В. Престижные вещи в погребениях байкальского побережья конца I тыс до н.э. – начала II тыс н.э. как показатель региональных культурно-политических процессов // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии. - Барнаул, 2004.

Б.С. Шанхаев

**Восточно-Сибирский государственный технологический университет
г. Улан-Удэ**

К вопросу об экономическом укладе хуннского общества

Одним из спорных моментов в истории изучения культуры хунну остается вопрос об экономическом укладе хуннского общества. Среди исследователей-хунноведов до сих пор на этот счет нет единого мнения. До начала XX в. считалось, что хунну были чисто кочевым народом. Эта точка зрения сформировалась под влиянием китайских письменных источников. Согласно этим источникам, хунну занимались исключительно скотоводством, не знали ни постоянного местожительства, ни земледелия, ни городов. Однако, открытие археологических памятников сначала в Забайкалье, затем в Монголии и выявили несостоятельность подобных взглядов и послужили опровержением сложившихся представлений о примитивном, извечно кочевом быте хунну.

Одним из видных ученых, исследовавших археологические памятники хунну в Забайкалье, был Г.П. Сосновский. Анализируя собранный материал, Сосновский пришел к выводу о полукочевом образе жизни хунну. По его мнению, о существовании полукочевого хозяйства говорят находимые в могилах деревянные срубы, свидетельствующие об умении населения

делать прочные деревянные жилища, которые могли сооружаться в местах зимних стоянок, а также большое количество малоподвижного крупного рогатого скота в стаде. Г.П. Сосновский обращал внимание и на то обстоятельство, что хуннские могильники почти всегда имеют помногу могил; это кладбища населения, жившего долгое время на определенной и сравнительно небольшой территории. И, наконец, находки в могилах Ильмовой пади и Ноин-Улы зерен проса послужили основанием предполагать, что вблизи зимников возделывались участки земли, засеваемые просом [3, с.64-65].

С этими выводами солидаризировался П.Б. Коновалов, который также признавал хуннское общество в целом полукочевым. Опираясь на материалы погребальных комплексов Забайкалья и Северной Монголии, он отмечал, что "... в указанных районах погребальные сооружения, обряд захоронения и инвентарь могильников хунну демонстрирует удивительное сочетание элементов скотоводческой, земледельческой, оседлой и строительной культуры" [2, с.208]. Находки изделий из железа, бронзы, кости, рога, дерева и других материалов, а также приемы и навыки строительства деревянных сооружений, обнаруживаемые в погребениях, по мнению ученого, никак не согласуются с представлением о примитивном кочевом быте, связанным только с войлочной юртой, и населением, не знавшем оседлости. Кроме того, содержащееся в крупных плоскодонных глиняных сосудах просо доказывает существование земледелия, требующего оседлости, пусть даже частичной, сезонной. "В то же время, - пишет П.Б. Коновалов, - обилие костей домашних животных и конского снаряжения говорит об основном богатстве и главном занятии хунну – скотоводстве" [2, с.209].

Кроме этих точек зрения, существует другая интерпретация экономической структуры хуннского общества. А.В. Давыдова на основании раскопок Иволгинского городища рассматривает общество хунну как состоящее из двух частей – оседлой и кочевой. По ее мнению, строительство городищ и поселений было обусловлено стремлением хунну расширить свою экономическую базу, преодолеть затруднения, проистекающие от ограниченных экономических возможностей кочевого хозяйства. При этом оседлая часть снабжала кочевых хунну изделиями ремесла и продуктами земледелия. "Таким образом, - заключает А.В. Давыдова, - хотя основной уклад общества хунну кочевнический, ограниченные экономические возможности кочевнического хозяйства приводили к необходимости основывать поселения с земледельческо-ремесленной специализацией хозяйства, и в этом проявлялась общественное разделение труда между кочевой и оседлой частью" [1, с.82].

Отсутствие единой трактовки, возможно, проистекает из-за стремления исследователей дать характеристику экономическому строю для всего хуннского общества в целом. По нашему мнению, эту проблему необходимо рассмотреть в несколько иной плоскости. Империя хунну занимала огромное пространство, ее границы простирались от Хингана на востоке и до Тянь-Шаня на западе, от Байкала на севере и до Гоби на юге. Данная территория характеризуется наличием разнообразных типов ландшафтов – степи, лесостепи, тайга, полупустыни, пустыни. В свою очередь, сами типы ландшафтов внутри себя различаются по степени увлажненности, высоте рельефа, плодородию почв и т.д. Так, в Северной Монголии и Забайкалье в основном преобладают лесостепные ландшафты с более или менее развитой речной сетью, плодородными пойменными землями, чередованием межгорных понижений и хребтов, богатых лесом. В эти условия возможно сочетание кочевого и оседлого образа жизни, со строительством поселений занятием земледелием. В Южной Монголии, где господствуют обширные степные полупустынные пространства с небольшим количеством рек, малопродуктивными почвами засушливым климатом, оседлость и земледелие являются малопригодным занятием. Поэтому этих районах хунну вели преимущественно кочевой образ жизни.

Следовательно, характеризуя хозяйственный уклад хунну, необходимо говорить о ведении определенного типа хозяйства в разных частях государства в зависимости от существовавших природных-ландшафтных условий, а не о едином способе хозяйствования, характерном для всего хуннского общества в целом. Вместе с тем, подобная трактовка не исключает общественного разделения труда между кочевой и оседлой частью хунну и не противоречит факту существования у хунну элементов скотоводческой, земледельческой, оседлой и строительной культуры.

Литература

1. Давыдова А.В. Иволгинский комплекс (городище и могильник) – памятник хунну в Забайкалье. - Ленинград, 1985.
2. Коновалов П.Б. Хунну в Забайкалье. - Улан-Удэ, 1976.
3. Сосновский Г.П. Раскопки Ильмовой пади // Советская археология. VIII. - Москва, 1946.

В.И. Ташак

**Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ**

Один структурный элемент Иволгинского гуннского городища (Западное Забайкалье)

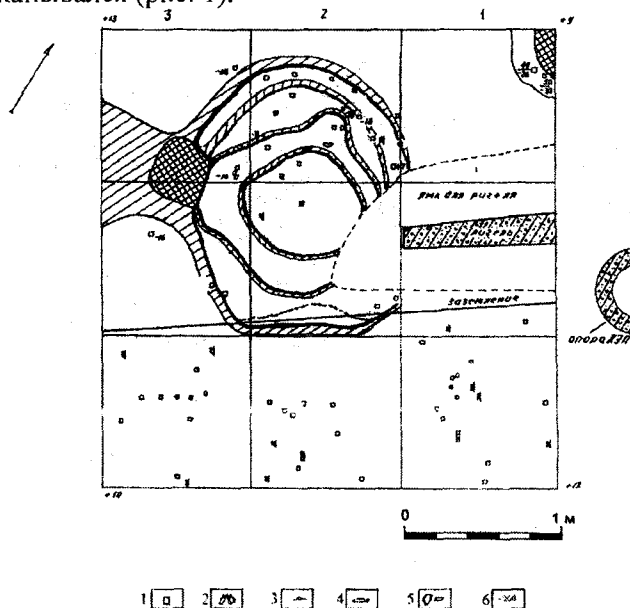
Иволгинское гуннское городище – один из крупнейших археологических памятников на территории Западного Забайкалья. Материалы этого памятника являются ценным источником по истории и развитию материальной культуры населения Западного Забайкалья конца I-го тыс. до н.э. – начала I-го тыс. н.э., вошедшего в сферу влияния первой кочевой империи хунну.

Систематические исследования на Иволгинском городище были начаты Г.П. Сосновским в 1928 – 1929 гг. [1]. Спустя 20 лет работы на городище были продолжены, сначала под руководством В.П. Шилова (1949–50 гг.), а затем А.В. Давыдовой (1958–59, 1961–62, 1974 гг.). В ходе раскопочных работ, проводимых А.В. Давыдовой, было исследовано более 7000 кв. м площади городища и в настоящее время основная часть этих материалов опубликована [1; 2].

Цель данной работы – ввод в научный оборот материалов, полученных в результате ограниченных раскопочных работ, проводившихся на северной периферии Иволгинского городища в 1995 г. Работы были организованы по заказу НПЦ охраны памятников Министерства культуры Республики Бурятия. Раскопки велись под руководством автора статьи на месте замены опоры ЛЭП – 35, проходящей по северной окраине археологического памятника. Замена опоры линии электропередач была вызвана серией наводнений, которые подмыли существовавшие опоры и привели линию в аварийное состояние. Под угрозой обесточивания оказалась часть города Улан-Удэ, поселок аэропорта и сам аэропорт, поэтому замена опор производилась в аварийном порядке, а раскопки велись после установления опор.

Общая площадь раскопа, разбитого на северной окраине городища и с западной стороны от железобетонной опоры ЛЭП - 35, составила 9 кв.м.

В площадь раскопа, расположенного рядом с опорой ЛЭП, попала часть бетонного ригеля (подземная деталь конструкции опоры, придающая ей устойчивость), поэтому квадрат Б-1 на глубину более 20 см не раскапывался (рис. 1).



Кроме этого, по южной части квадратов линии Б (1, 2, 3) прошел провод заземления, что разрушило частично культуросодержащий слой и затруднило раскопки.

Северной стенкой раскопа зафиксирована ненарушенная стратиграфия рыхлых отложений:

1 – Супесчано-суглинистая масса с содержанием щебня и дровесы. Цвет серо-коричневый. В слое содержится археологический материал. Образовался слой в результате техногенного воздействия (распахивание, установка опор ЛЭП). Мощность слоя 25 – 35 см.

2 – Супесчано-суглинистый слой с небольшим содержанием дровесы. Наблюдается карбонатизация слоя. Цвет бледно-коричневый. Мощность 20 – 30 см.

3 – Легкие суглинки белесоватого цвета, плотные, сцементированные карбонатами. Имеют линзовидные включения песка и более вязкой глинистой массы. Мощность 15 – 20 см.

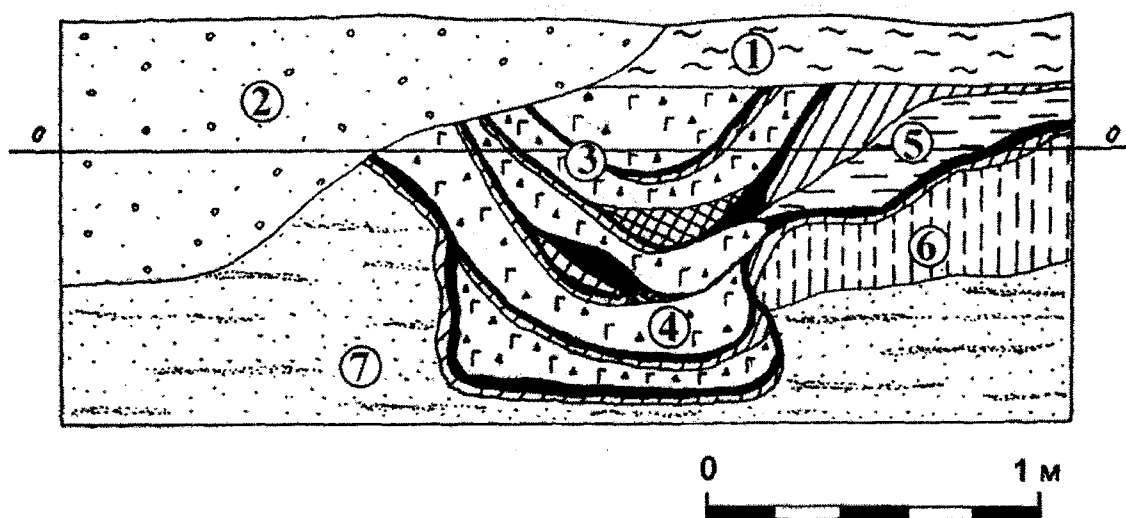
4 – Песок тонко- и мелкозернистый бледно-желтого цвета (при высыхании белесовато-серый). Видимая мощность 40 – 50 см.

В центре раскопа – квадрат Б-2 – под техногенным слоем, зафиксировано овальное в плане пятно, состоящее из концентрично расположенных 4-х колец (рис.1). Кольца представляли собой замкнутые эллипсоидные или близкие к окружности слои древесного угля и золы. По внешней стороне каждого углистого кольца участками фиксировался слой прокала почвы. Пятно мощного прокала почвы обнаружилось с восточной стороны углистых колец, в непосредственной близости от внешнего кольца. От этого пятна распространяется более бледная полоса прокала почвы, которая в виде тоненькой прослойки охватывает с востока внешнее углистое кольцо. В западном направлении прокаленная почва широкой (до 0,8 м) полосой уходит в стенку раскопа (рис. 1). В восточной своей части углистые кольцообразные слои сливаются. Структура углистых колец, выявленная в горизонтальном и вертикальном срезах, позволяет предположить, что в свое время здесь находилось искусственное углубление, названное "хозяйственная яма".

Таким образом, "хозяйственная яма", зафиксированная в раскопе, имеет размеры: по линии С-С-3 – Ю-Ю-В 1,85 м и по линии 3-Ю-3 – В-С-В около 1,45 м, более точно установить размеры пятна по этой линии не представляется возможным из-за разрушения верхней части восточного участка ямой, выкопанной для установки железобетонного ригеля.

Поскольку кровля рыхлых отложений подвергалась неоднократным техногенным (распахка земель, работы по установке опор ЛЭП и их замене) и природным (паводковый смыв распаханых почв) разрушениям, уровень закладки "хозяйственной ямы" проследить не удалось.

Вертикальным разрезом удалось проследить глубинное строение ямы по границе, разделяющей линии квадратов А и Б (рис. 2):



1 – Супесчано-суглинистая масса с содержанием дровесы и щебня. Цвет серо-коричневый. Большое количество (особенно в восточной части)

крупнозернистого песка, мелкого галечника и щебня. Этот элемент внесен сюда из скважины, пробуренной для установки опоры. Мощность слоя 20 – 25 см.

2 – Заполнение ямы для ригеля – в основном крупнозернистый песок, дрова, щебень, окатанный мелкий галечник. Это все поднято с глубины бурением скважины для установки опоры и перемешано с остатками верхних слоев. Наибольшая фиксируемая глубина – 80 см.

3 – В центральной части разреза зафиксирована "хозяйственная яма". В вертикальном плане яма состоит из пяти последовательно вложенных друг в друга чашевидно югнутых зольно-угольных слоев. Каждый из слоев подстилается тонким прослоем прокаленной почвы. Наибольшая глубина ямы от поверхности 120 см.

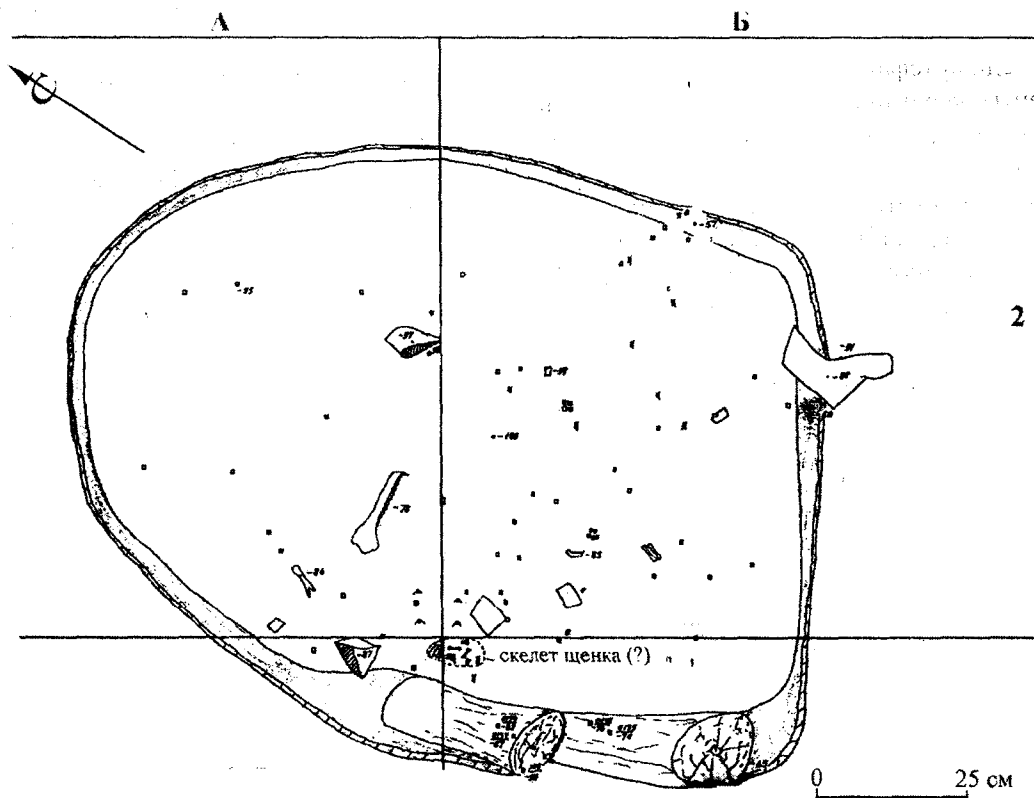
4 – Заполнение ямы. Между зольно-уголистыми слоями яма заполнена светло-коричневой супесчано-суглинистой массой (по большей части суглинки). Все заполнение ямы насыщено глинами, остатками золы, жженными костями животных, скоплениями рыбьих костей, фрагментами керамики.

5 – Супесь бледного серо-коричневого цвета, уплотненная, сильно карбонатизирована. Наблюдается с южной и западной сторон раскопа. Мощность 10-20 см.

6 – Суглинки светло-коричневого цвета. Слой насыщенно карбонатизирован. Нижняя часть сильно опесчанена. Наибольшая мощность 35 см.

7 – Песок мелко- и тонкозернистый, иловатый, ровнослоистый. Местами наблюдаются прослой иловатых суглинков. Фиксируется на дне раскопа. Самый нижний слой угля ложится на сравнительно ровный горизонтальный пол, а по краям, в придонной части, углистый слой покрывает вертикальные стенки ямы. "Пол" ямы ровный. Углистая масса нижнего слоя отличается от соответствующего заполнения верхних слоев. Нижний слой состоит из мелких щепочек и опилок, которые превратились в уголь, не сгорев, а обуглившись без доступа воздуха и под воздействием высокой температуры. О том, что температура была достаточно высокой, говорят найденные в обугленных щепках оплавившиеся по краям до стекловидного состояния фрагменты керамики.

Вдоль продольных стенок ямы (восточная и западная) фиксируются диагонально наклоненные остатки древесных жердей диаметром около 8-10 см. Длина остатков жердей составляла около 25-30 см (рис. 3).



Всего явно выраженных остатков жердей – 4. Рядом фиксируются крупные куски древесного угля – разрушившиеся остатки жердей.

Характер самого нижнего слоя из обугленных мелких щепок и, возможно, травянистых остатков, которые ровным настилом мощностью 2-3 см перекрывают дно ямы, говорит о том, что щепки были выстланы здесь специально. Вертикальные стенки края ямы с остатками древесных стволов, ограничивающих ее по длинным сторонам, предназначенными, по всей видимости, для усиления земляных стенок, и ровный выстланный пол ямы дают возможность предположить неслучайность и определенную специфику данной ямы.

Всего в вертикальном разрезе ямы насчитывается пять углистых слоев, разделенных супесчано-суглинистой массой, содержащей в себе артефакты, битые и жженные кости животных, фрагменты керамики. Разделенность слоев присутствует не на всех участках ямы. Особенно возле восточной и западной стенок ямы участками наблюдается полное слияние слоев.

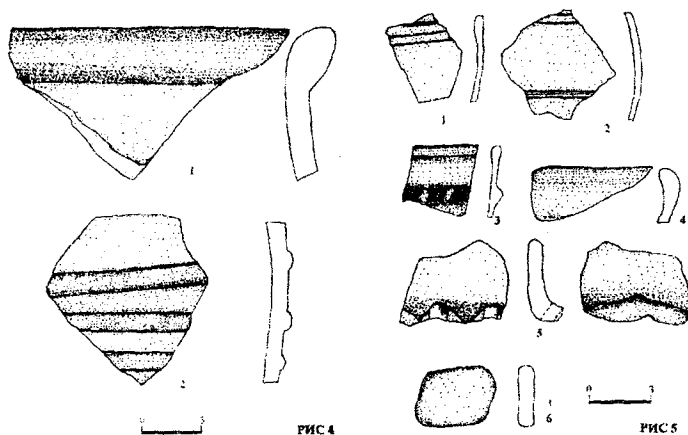
На дне и по бокам ямы фиксируются отдельно лежащие плитообразные и валунные камни без следов окатанности (рис. 3). Судя по тому, что под камнями, особенно у западной стенки на стыке квадратов А-2 и А-3, найдены фрагменты керамики, кости животных и рыб, можно предположить, что камни скатились сюда с более высоких отметок. Над этими камнями и непосредственно на них, также были сделаны находки артефактов. Возможно, камни служили внешней обкладкой по верху ямы (или каким-то конструктивным элементом в верхней части).

Камни, расположенные на дне ямы, имеют плитчатую форму (имеются в виду крупные экземпляры), размещались ближе к краям, и артефактов под ними не обнаружено. Скорее всего, каменные плитки были помещены сюда преднамеренно, скажем, выполняли функции подставок или обкладки внутри ямы.

Наибольшее количество находок зафиксировано непосредственно в "хозяйственной яме". Большая часть артефактов, найденных вне ямы, располагалась с южной и западной сторон от нее. Практически отсутствуют находки глубже 30-ти см вдоль северной стенки раскопа, т.е. с севера от ямы. Здесь же, как видно из описания северной стенки, стратиграфические слои сохранили свое первоначальное положение. С западной и южной сторон наблюдается значительная мощность культуросодержащего слоя. В этой части литологические пачки рыхлых отложений перемешаны и представляют собой супесчано-суглинистую массу, слабо насыщенную угольками, включениями гумуса и слабо прокаленной почвы. Вследствие каких-то процессов, скорее всего, паводкового поднятия речных вод, произошло "затекание" артефактов и рыхлых отложений в более углубленный участок. Основание углубления фиксируется на глубине около 80 см от поверхности.

Среди артефактов количественно преобладают фрагменты керамики, всего 357 экземпляров. Фрагменты керамики различаются по толщине, наличию или отсутствию налепных валиков, венчиков, технического и специального декора, а также по составу теста глины, шедшей на изготовление сосудов и других керамических изделий, и технологии изготовления, что отразилось на цвете и качестве керамики. Чаще встречаются фрагменты сероцветные, плотные, с большим содержанием песка и дресвы. Реже, но достаточно представительно, встречаются фрагменты красноцветной и черной лощеной керамики.

Венчики, как правило, с внешним утолщением и отогнуты на наружную сторону (рис. 4 - 1; 5 - 4).



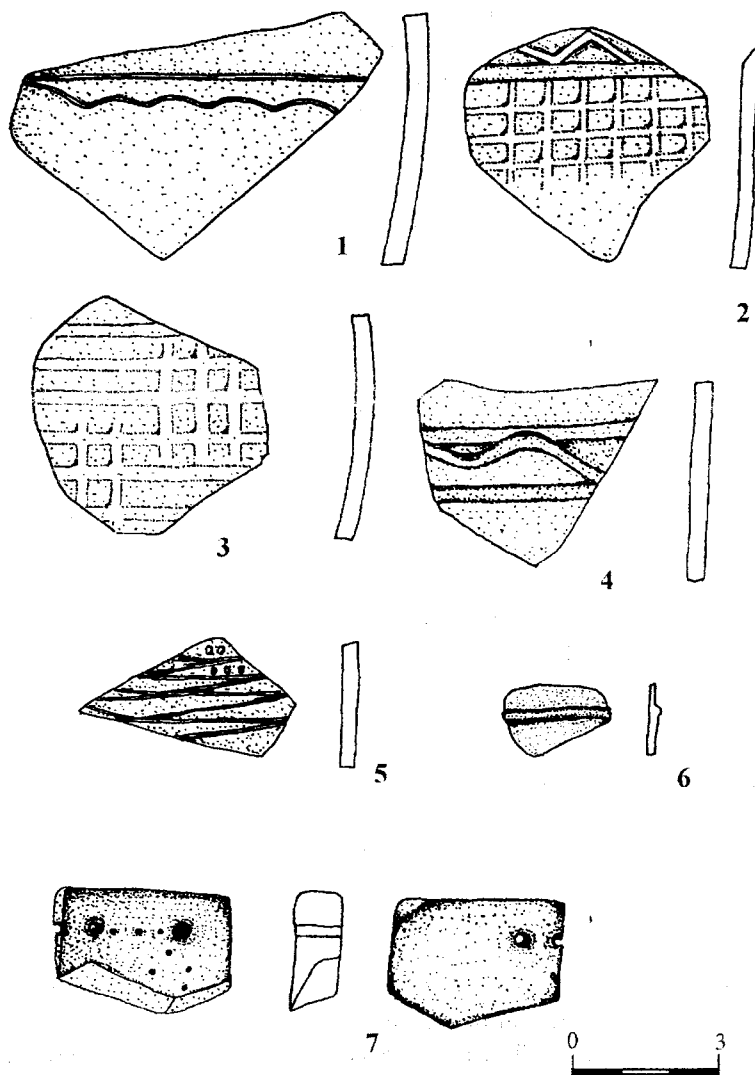
Встречаются фрагменты венчиков от сосудов баночного типа – с ровным краем (рис. 5 - 3).

При выравнивании и затирании поверхности керамических сосудов на них оставался так называемый технический декор в виде серийных продольных или перекрещивающихся полос (рис. 6 - 5).

В качестве украшений на сосуды наносились наlepные валики (рис. 4 - 2), в ряде случаев валики рассечены систематическими вмятинами (рис. 5 - 3). На некоторых фрагментах сохранился специально нанесенный орнамент в виде ровных и зигзагообразных полос (рис. 5 - 1, 6 - 1, 4), а также геометрический орнамент вафельного типа (рис. 6 - 2, 3).

Помимо фрагментов сосудов, найдены фрагменты керамических изделий типа дуршлага с вырванным дном (рис. 5 - 5).

В квадрате В-2, за пределами "хозяйственной ямы" найден маленький фрагмент бронзового изделия (сосуда?) (рис. 6 - 6).



Некоторые из найденных фрагментов с затертыми краями (рис. 5 - 6). Они, вероятно, использовались в каких-то производственных целях или представляют собой незаконченные изделия.

Почти на самом дне ямы, в квадрате В-2 найден обломок богхедовой плитки (рис. 6 - 7). Плитка подвергалась обработке – ей придана подпрямоугольная форма и по ее периметру просверливались отверстия. Сохранилось 2 сквозных и одно просверленное до середины толщины. Кроме этого, на поверхности плитки, только с одной стороны, находятся мелкие

округлые линзочки. Они располагаются: между двумя отверстиями – 3 штуки, и еще 4 двумя "лучами" по 2 штуки в каждом, отходят от углового несквозного отверстия.

Как уже упоминалось, помимо артефактов в яме и по ее периметру содержалось большое количество костей животных. В основном это разбитые кости животных и фрагменты костей рыб. Найдено несколько фрагментов костей птиц, в том числе, клюв некрупной птицы.

Половина костей пережжена, другая часть без явных следов воздействия огня. Наиболее примечательны среди остеологических находок – это половинки челюстей плотоядных животных (собака? лиса?), найденные в целом состоянии ниже третьего углистого слоя. Также почти полностью представлен скелет мелкого плотоядного животного (возможно щенок?) – квадрат А-3. Находка, сделанная в квадрате А-3 подвергалась сильному воздействию огня и при расчистке почти полностью рассыпалась, сохранились только челюсти. Наличие полного или почти полного скелета животного наводит на мысль о том, что оно в "целом" виде и, возможно, в живом состоянии попало в яму.

Поскольку яма имеет ровные вертикальные стенки, укрепления стенок в виде жердей, остатки которых зафиксированы, остатки конструктивных элементов в виде каменных плиток, застилку пола в виде слоя стружек и щепок, представляется возможным говорить о ее специфическом назначении и преднамеренном "сооружении".

Предположение о разновременном накоплении и образовании углистых слоев, скорее всего, неверно (разве что в верхней части мог быть произведен более поздний пожар), так как на западной и восточной перифериях ямы на разных уровнях слои сливаются.

По моему мнению, яма находилась внутри какого-то сооружения, являя собой его часть. В время пожара, в результате которого сгорело все сооружение, яма послонно была заполнена обрушившимися элементами сооружения – кровли, стены, перекрытия ямы и т.п. Подтверждением этому может служить состав сгоревшего наполнителя третьего и четвертого слоев. В частности, наполнитель представляет собой не до конца перегоревшую древесную кору (сосна?). Обычно кору используют для различных перекрытий, скажем, кровли.

В целом, проведенными работами выявлено наличие культуросодержащего слоя на северной периферии Иволгинского гуннского городища. При этом значительная часть слоя находится в полосе отчуждения ЛЭП. До сих пор на указанном участке культуросодержащий слой не фиксировался, хотя предполагалось его распространение именно в северном направлении. По всей видимости, это северная окраина городища (оборонительные валы и рвы с северной стороны городища на поверхности не просматриваются еще с начала XX-го века), возможно жилища здесь располагались и за пределами валов.

Радиоуглеродный анализ образцов угля из стенок "хозяйственной ямы" (остатки жердей) с пола (обуглившиеся мелкие щепки) показал значительный разброс в датировке.

Образец угля из стенок: 1915 ± 35 л. н. или 35 ± 35 г. н. э. (СОАН – 3351).

Образец угля с пола: 2175 ± 35 л. н. или 225 ± 35 г. н. э. (СОАН – 3352).

Учитывая, что конец функционирования городища, вероятно, связан с общим упадком хуннского государства, то предпочтительней выглядит вторая дата, которая, в целом согласуется с хронологией гибели Империи хунну. Можно предположить, что "хозяйственная яма" была сооружена задолго до гибели городища и оставления его людьми. В то время как стружки и мелкие щепки ровным слоем покрывающие пол ямы, вероятнее всего, периодически менялись. В всяком случае, слой стружек и мелких щепок лежал на полу ровным и равномерным слоем и не производил впечатления вытоптанного. Такое предположение, доказываемое приведенными данными, может объяснить несогласованность дат из одного структурного элемента.

Определенный интерес, на мой взгляд, вызывает наличие в "хозяйственной яме" двух фрагментов нижних челюстей и целого скелета хищных животных (вероятно собак?), что может говорить об определенных гастрономических привязанностях обитателей северной периферии Иволгинского гуннского городища.

Литература

1. Давыдова А.В. Иволгинский археологический комплекс. Т. 1: Иволгинское городище. – СПб, 1995.
2. Давыдова А.В. Иволгинский археологический комплекс. Т. 2: Иволгинский могильник. – СПб, 1996.

Петроглифы курумчинской культуры юга Средней Сибири

Наскальные изображения являются полноценным источником при изучении древних племен. Они, как и рунические надписи, выступают своеобразными маркерами той или иной культуры. По территории их распространения можно выделить границы археологической культурной общности. Известно, что изменение изобразительного канона рисунка во времени происходило гораздо медленнее, чем изменение предметов материальной культуры. Это связано с определенными сакральными традициями народов при нанесении изображений в разные периоды их истории.

Территория юга Средней Сибири богата петроглифами. Они заполняют скальные плоскости с изображением животных, представленных различными геологическими породами, по берегам Лены и Ангары, а также на их притоках (долины Куды, Унги), известны рисунки на побережье оз. Байкал, в горах восточного Саяна. Большинство из них опубликовано А.П. Окладниковым и В.Д. Запорожской [17; 18; 19; 20; 21]. Основную группу наскальных изображений региона составили сохранившиеся до нашего времени петроглифы раннего средневековья, соотносимые исследователем с курумчинской культурой и ее носителями курыканами. А.П. Окладников дал их общую характеристику, обозначил основные сюжеты, предложил датировку – VI – X вв. н.э. [17].

С 1987 г. работы по изучению наскальных изображений проводятся авторами [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14]. На основе новых методик были перекопированы практически все писаницы Тредбайкаля, что позволило вернуться к выделенной А.П. Окладниковым группе раннесредневековых рисунков, скорректировать и дополнить ее с учетом новых данных.

Итак, петроглифы данного периода встречаются практически на всех притоках долины верхнего течения р. Лены и долины р. Куды (рис. 1).

Значительную группу они составляют на писанице Хашхай в долине р. Унги. Рисунки выполнены в техниках: протира, гравировки, глубокими резными линиями; в сочетании техник протира и гравировки; протира, гравировки и красной охрой. Нанесены на светлые плоскости красноцветного песчаника. В некоторых случаях помещены на более ранние петроглифы, либо вписаны на оставшиеся свободные места уже заполненных плоскостей. Общие размеры изображений варьируют от 60 см до миниатюр (8 - 12 см). Рисунки

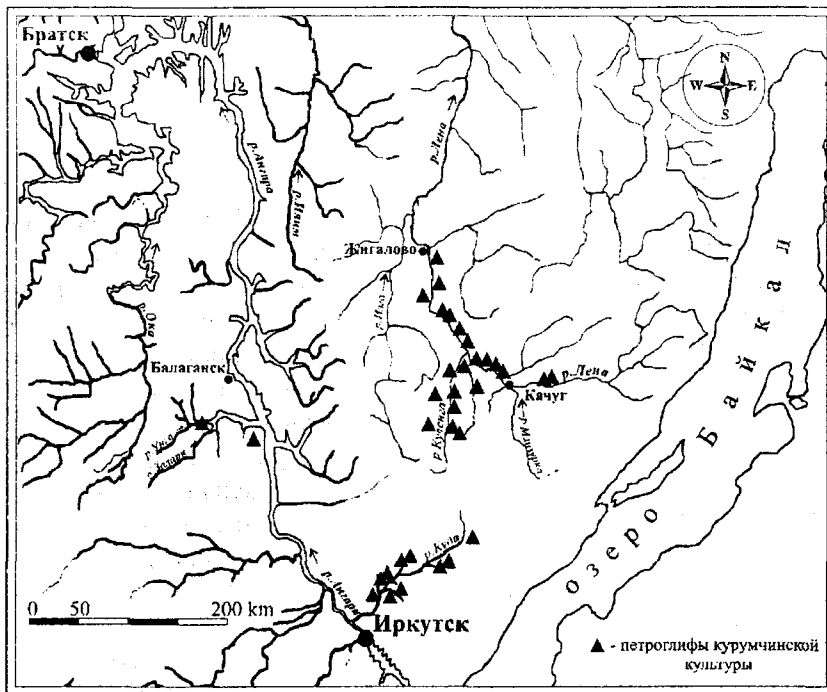


Рис. 1. Карта с указанием петроглифов курумчинской культуры юга Средней Сибири

объединены в большие сцены охоты, состоящие из териоморфных фигур (лося, оленей, коз) и всадников, батальные, перекочевки, движения всадников со знаменами и без них. Имеются и отдельные изображения териоморфных фигур (лоси, олени, верблюды), всадников, антропоморфных. Ряд композиций построен с использованием приема обратной перспективы. Петроглифы иногда сопровождаются руническими надписями (Никольский ручей I, Давыдово (Пономарево), Шишкинская писаница).

Используя методику анализа наскальных изображений, предложенную Я.А. Шером [1, с.68 – 71; 24, с.25 – 59] и дополненную И.В. Ковтуном [2, с.25 – 26; 2, с.5 – 10], среди исследуемых нами петроглифов выделяем четыре стилистические группы (инварианта).

1. *Реалистичная (шишкинская)*, рисунки этой группы можно назвать шедеврами наскального искусства эпохи раннего средневековья Северной Азии [14, с.139, рис. 7 -1; 15, с.99, рис. 9] (рис. 2 -I).

2. *Менее реалистичная (большогольская)*, по своим сюжетам и большинству деталей рисунка аналогична первой (рис. 2 -II).

3. *Условно-реалистичная (сулекская)* (рис. 3 -I).

4. *Условно-схематичная (заплекская)* (рис. 3 -II).

Выделение первых двух стилистических групп связано с техникой нанесения рисунков на плоскость. Самые реалистичные изображения выполнены в техниках протира и гравировки, а изображения менее реалистичные выполнены в технике глубоких резных линий. Датировка данных групп петроглифов совпадает – VIII – X вв. н.э.

Рисунки третьей стилистической группы выполнены в разных техниках: гравировки, протира, глубоких резных линий, в сочетании протира, гравировки и охры. Основные сюжеты – всадники. Отличаются от предыдущих реализмом в изображении фигуры человека, схематизмом и статичностью в передаче образа лошади. Рисунки этой группы близки петроглифам Сулекской писаницы на Енисее и датируются – X в. [15, с.100].

Рисунки четвертой стилистической группы расположены в той же геоморфологической ситуации, что и предыдущие. Выполнены небрежно в технике “скорого” протира и царапанными линиями. По своим основным сюжетам схожи с предыдущими, но имеют значительные расхождения в деталях рисунка. Данная группа изображений фиксирует завершение художественного творчества населения курумчинской культуры и датируется XI в. н.э.

Анализируя четыре выделенные стилистические группы раннесредневековых петроглифов мы пришли к выводу, что всех их объединяет своеобразный, присущий только наскальным изображениям этого региона изобразительный инвариант (канон), названный нами “курумчинским”. Для него характерны следующие основные иконографические приемы.

1. При изображении всадников человек показан условно (округлая голова, прямое туловище, разведенные руки). В руках часто находятся знамена или луки со стрелами. За спиной – саадак. В сулекской стилистической группе всадники выполнены с большим реализмом: показаны ноги на голове шлемы, грудь закрывают панцири.

2. Лошади изображены с большим количеством устойчивых характерных деталей (вертикальные гривы, уши, повод, плюмаж, подшейная кисть). В шишкинской стилистической группе особое внимание уделено собственно абрису фигуры лошади. Головы маленькие и сухие, короткие изогнутые шеи, широкая развитая грудь, округлые бедра и длинные тонкие ноги, удлинённый хвост. Соблюдены пропорции. Во всех последующих стилистических группах туловища лошадей теряют свою легкость и изящность, приобретают геометрические формы.

3. Фигуры животных шишкинской стилистической группы выполнены реалистично и пропорционально, с достаточным количеством деталей (рога, подшейные кисти, фаллосы). Легко определяется их половая и видовая принадлежность. Во второй и третьей стилистических группах фигуры животных менее реалистичные, их туловища приобретают геометрические формы.

4. Антропоморфные ряды, пары или отдельные фигуры всегда показаны в полный рост. В первой и третьей стилистической группе люди в одеждах (головные уборы, длинные халаты и короткие куртки с перехватом в талии, шаровары, сапожки). Во второй и четвертой стилистических группах происходит упрощение в передаче фигур до условной схемы – “елочек”, у некоторых из них характерные V – образные головы.

В настоящее время в определении, что же есть курумчинская культура, существует несколько точек зрения. Все их достоинства и недостатки проанализированы в работах А.В. Харинского [22, с.12 – 39; 23]. Исследователь предложил свое понимание курумчинской культуры [23, с.57 – 58]. Мы разделяем его точку зрения и считаем, что с курумчинской культурой следует связать:

- погребения долоновского типа [15];

- поселения и городища, расположенные на территории Южного Приангарья и верхней Лены, в материалах которых присутствует керамика уту-елгинского типа [23, с.48 – 52];

- своеобразные ритуальные комплексы в долинах Осы и Унги [16];

- петроглифы “курумчинского” изобразительного инварианта.

Все эти объекты объединяет единая территория - юг Средней Сибири (рис. 1) и хронологические рамки существования – VIII – XI вв. н.э.

Таким образом, выделенные нами петроглифы “курумчинского” изобразительного инварианта являются одним из связующих звеньев в цепи разных типов археологических объектов при объединении их в единую курумчинскую археологическую культуру.

Литература

1. Каменецкий И.С., Маршак Б.И., Шер Я.А. Анализ археологических источников (возможности формализованного подхода). – М., 1975.
2. Ковтун И.В. Петроглифы Висячего Камня и хронология Томских писаниц. – Кемерово, 1993.
3. Ковтун И.В. Изобразительные традиции эпохи бронзы Центральной и Северо-западной Азии: проблемы генезиса и хронологии иконографических комплексов северо-западного Саяно-Алтая. – Новосибирск, 2001.
4. Мельникова Л.В. Изображения нерп на верхней Лене. Шишкинская писаница // Наскальные рисунки Евразии. - Новосибирск, 1992.
5. Мельникова Л.В. Новое в изучении памятника древнего изобразительного искусства “Шишкинские писаницы” на реке Лене // Проблемы археологии, истории, краеведения и этнографии Приенисейского края. - Т. 2.-Красноярск. 1992а.
6. Мельникова Л.В. Новые подходы в изучении Шишкинских писаниц на реке Лене // Северная Евразия от древности до средневековья: Тез. докл. - Вып. 2. - СПб., 1992б.
7. Мельникова Л.В. Новое в изучении Шишкинских писаниц на реке Лене // Памятники наскального искусства.- М., 1993.
8. Мельникова Л.В. Корреляция и периодизация петроглифов верхней Лены (на примере Шишкинской писаницы): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Владивосток, 2002.
9. Мельникова Л.В., Николаев В.С. Петроглифы у деревни Макарово на реке Лене // Дуловские чтения 1997 года.- Иркутск, 1997.
10. Мельникова Л.В., Николаев В.С. Петроглифы в районе бывшей деревни Пуляево // Дуловские чтения 1997 года. – Иркутск, 1997а.
11. Николаев В.С., Мельникова Л.В. Петроглифы “Писанного камня” на реке Лене // Дуловские чтения 1997 года.- Иркутск, 1997.
12. Николаев В.С., Мельникова Л.В. Некоторые итоги изучения петроглифов Восточной Сибири // Международная конференция по первобытному искусству: Тез. докл. – Кемерово, 1998.
13. Николаев В.С., Мельникова Л.В. Исследования петроглифов Шара-Шубутэ в долине реки Куды // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы междунар. симпоз.- Т. 1. – Новосибирск, 1998а
14. Николаев В.С., Мельникова Л.В. Периодизация петроглифов верхней Лены // Археологическое наследие Байкальской Сибири.– Вып. 2. – Иркутск, 2002
15. Николаев В.С., Дзюбас С.А., Белоненко В.В. Средневековые погребения по обряду кремации на территории Приангарья // Археологическое наследие Байкальской Сибири. – Вып.2. – Иркутск, 2002.
16. Николаев В.С., Кустов М.С. Ритуальные комплексы кочевников Южного Приангарья в эпоху средневековья (описание, анализ конструкций и обряда) // Известия лаборатории древних технологий.- Вып.2. – Иркутск, 2004.
17. Окладников А.П. Шишкинские писаницы. Памятник древней культуры Прибайкалья. – Иркутск, 1959.
18. Окладников А.П. Петроглифы Ангары. - М.,-Л., 1966.
19. Окладников А.П. Петроглифы Байкала – памятник древней культуры Сибири. – Новосибирск, 1974.
20. Окладников А.П. Петроглифы Верхней Лены. – Л., 1977.
21. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Ленские писаницы: Наскальные рисунки у деревни Шишкино.- М.,-Л., 1959.
22. Харинский А.В. Приольхонье в средние века: погребальные комплексы. – Иркутск, 2001.
23. Харинский А.В. Предбайкалье в кон. I тыс. до н.э. – сер. II тыс. н.э.: генезис культур и их периодизация. – Иркутск, 2001а.
24. Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М., 1980.

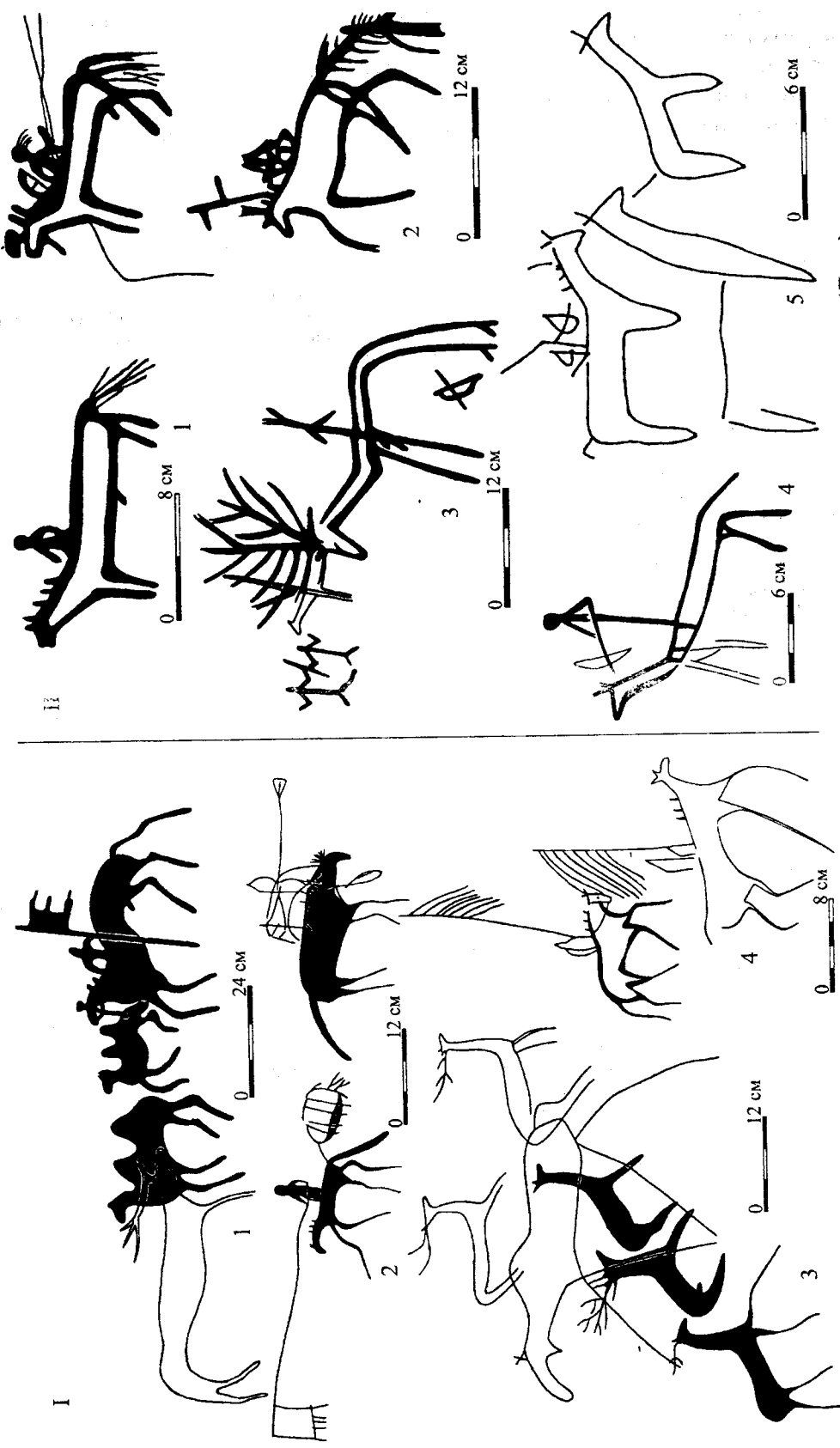


Рис. 2. Петроглифы шишкинской стилистической группы: 1 - Шишкинская писаница (Лена).
 2 - Улан-Байтог (Куда), 3 - Шара-Шубутэ Ш (Куда), 4 - Манхай I (Куда).
 II - Петроглифы большойольской стилистической группы: 1-4 - Большие Голы I (Лена), 5 - Степное (Лена)

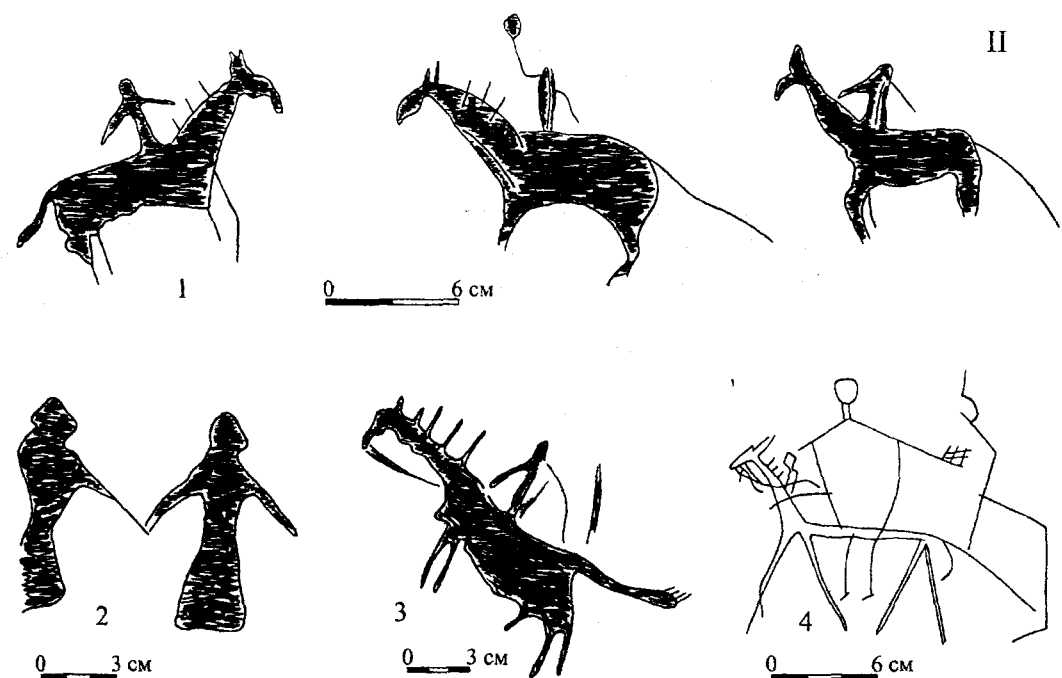
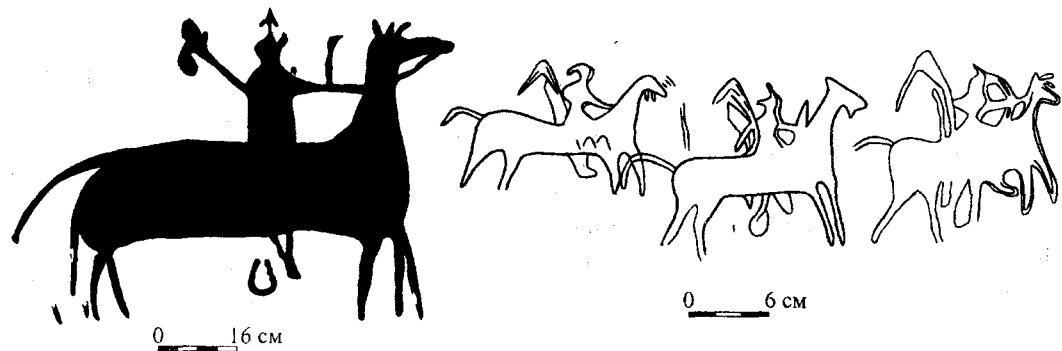
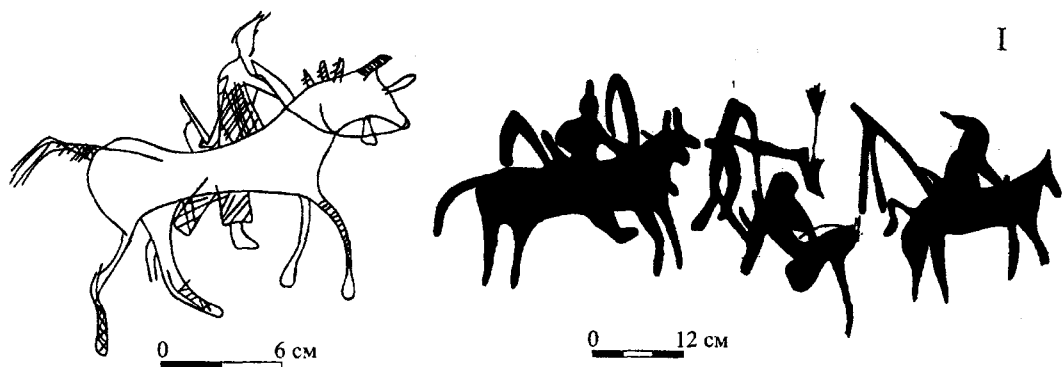


Рис. 3. I - Петроглифы сулекской стилистической группы:

1 - 4 - Шишкинская писаница (Лена);

II - Петроглифы заплескинской стилистической группы:

1 - 3 - Запlesiно (Лена), 4 - Шишкинская писаница (Лена)

**Реплики в археологии юга Дальнего Востока России:
проблемы и перспективы изучения**

В археологии юга Дальнего Востока России при изучении процессов первоначального освоения металла традиционно очень большое значение придается находкам так называемых реплик – каменных или глиняных копий металлических предметов. Считается, что они «точностью и погрешностями теневого театра» воспроизводят типы бытующих в Евразии бронзовых изделий [2]. На этом основании реплики расцениваются как источники с повышенной информативностью и активно используются для датировки и определения стадияльной принадлежности, связанных с ними археологических памятников. Между тем, несмотря на большую роль, которая отводится репликам в решении важнейших задач дальневосточной археологии, сами они так и не стали предметом самостоятельного исследования.

Наибольшую тревогу вызывает то обстоятельство, что до сих пор нет четкого представления об информационных возможностях реплик. В этой связи обращают на себя внимание два обстоятельства.

Во-первых, в последние годы специалисты стали отмечать, что все концепции, в которых реплики играют роль решающих аргументов, противоречивы [7; 8]. Пытаясь найти это объяснение, они пришли к выводу, что виной тому – некритическое отношение к репликам и использование их в качестве источников абсолютно равноценных по своему потенциалу собственно бронзовым изделиям. И действительно, такой подход к репликам оправдан только в том случае, если точно определен круг их бронзовых прототипов. Но это как раз тот аспект изучения реплик, который вызывает больше всего вопросов. При этом сомнения вызывает только правомерность проводимых параллелей между отдельными видами реплик и конкретными прототипами, но и сама возможность обнаружения таких прототипов, а были ли вообще?

Наиболее ярко сказанное демонстрирует ситуация, сложившаяся вокруг реплик с нервюрой. Это – изделия с массивным округлым или ромбовидным стержнем, идущим вдоль средней части клинка. В литературе они интерпретируются как сейминские наконечники копий или карасукские кинжалы [4; 2].

Сейминскими чертами обычно считают пламевидную форму клинка в сочетании со стержнем, копирующим втулку. Однако «пламевидность» клинка у изделий данного вида значительной степени условна, такое обозначение возникло лишь как следствие необходимости как-то разграничить типологически кинжалы и копья, подчеркнуть сравнительную ширину клинка у последних. Более же всего для обозначения формы клинка у каменных наконечников копий подходит слово «подтреугольный». Собственно же втулку могли иметь не только копья сейминского типа, но и любые другие.

Как видно, ни один из «чисто» сейминских признаков в каменных наконечниках копий Приморья не присутствует – нет ни ободка, ни петельки у основания втулки, совершенно не соответствует сейминским экземплярам и высота клинка. Можно даже сказать, что те показатели формы, которые присущи рассматриваемым репликам, не указывают на какой-то определенный тип копируемых оригиналов. Ими в равной степени могут оказаться и иньские (сейминские) западночжоуские наконечники, и наконечники культуры верхнего слоя Сяцзядянь.

Карасукскими чертами принято считать наличие стержня на клинке, сравнительно широкую форму последнего и полукруглое навершие рукояти. Строго говоря, первые два признака противоречат интерпретации этих реплик как наконечников копий, и поставить их в прямую связь именно с карасукскими кинжалами сложно. Что касается навершия, то и здесь провести такую параллель затруднительно. Полукруглое расширение на конце рукояти может имитировать грибовидную шляпку, и полукольцо, и бубенчик. А вот собственно карасукский черт, так например, как наличие перекрестия в виде шипов, в приморских каменных кинжалах с нервюрой нет.

Складывается впечатление, что рассматриваемые виды реплик изначально вообще не имели какого-то реального прототипа и, скорее всего, в них воплощался некий совокупный облик металлических изделий, может быть, заимствовалась идея ребра жесткости. В этом смысле примечательны шиферные наконечники копий без черешка листовидной формы, у которых в верхней части пера отчетливо виден выступающий округлый стержень-нервюра, а у основания перо становилось плоским или даже слегка вогнутым. Металлических прототипов изделиям с такой формой, насколько нам известно, не существует. Наиболее вероятное объяснение состоит в том, что стержень в данном случае скорее укреплял сравнительно тонкий шиферный наконечник, чем служил подражанием какому-то конкретному металлическому изделию.

Итак, мы должны признать, среди изделий, относимых дальневосточными археологами к категории реплик, есть такая их группа, которая не имеет определенных прототипов, или они не могут быть достоверно установлены. Очевидно, что такие изделия, даже если продолжать называть их репликами, использоваться для хронологической и стадияльной атрибуции могут только в том случае, если сами они найдены в закрытых, имеющих надежные датировки комплексах, т.е., по сути, "на общих основаниях". Представление о том, что реплики в археологии юга Дальнего Востока являются источниками с повышенной информативностью, видимо, нуждается в ревизии.

Во-вторых, долгие годы "особого" отношения к репликам привели к тому, что сегодня они оказались одной из самых малоизученных категорий археологических находок. Ни один из вопросов, традиционно поднимаемых исследователями при изучении, например, керамики, каменной индустрии и т.п., по отношению к репликам даже не ставился. В литературе отсутствуют предварительные наброски их общей типологии, совершенно неразработанными остаются задачи выявления их общего ареала, не говоря уже об ареалах их отдельных типов или видов, до сих пор неясно функциональное назначение реплик и их место в культуре древнего населения Дальнего Востока. Между тем, разработка всех этих вопросов как раз и обеспечивает археологов ценной информацией, позволяющей решать сложные задачи культурно-исторических реконструкций, именно в таких исследованиях выявляются информационные возможности той или иной категории археологических источников...

Надо, однако, сказать, что невнимание исследователей к выше обозначенным аспектам изучения реплик объясняется не только устоявшимися представлениями об их особом "статусе". Есть здесь и другие причины, связанные с отсутствием самой возможности проведения подобных изысканий. Так, лишь очень небольшая часть реплик оказалась к настоящему моменту опубликована, основная же их масса хранится в неизвестности в фондах различных музеев и научно-исследовательских институтов. Кроме того, хотелось бы обратить внимание и на некоторую небрежность, допускаемую специалистами при описании реплик. Показательны в этом отношении два примера.

В материалах Моряка-Рыболова, собранных А.П. Окладниковым, содержится несколько обломков одного шлифованного изделия и обломок рукояти другого. Их подробного описания и рисунков А.П. Окладников в своих публикациях не приводил, а лишь указывал, что шлифованный кинжал (какой из них?) подражает бронзовым оригиналам [5]. Впоследствии же в литературе появилось сразу три совершенно различных варианта их интерпретации: реплика с нервюрой, плоский двулезвийный нож, коленчатый дугообразно - (?) и вогнуто-обушковый нож [2; 3, с.41]. Какая из них соответствует истине, мы, наверное, уже никогда не узнаем.

Для определения хронологии поселения в пади Харинской большое значение имела в свое время находка каменной бляхи [6]. Нечеткая фотография и отсутствие описания привели к тому, что она была сопоставлена с андроновскими бронзовыми бляхами, орнаментированными по окружности пуансоном, далее отсюда потянулся большой шлейф срубно-андоновских ассоциаций [1]. Между тем, есть гораздо больше оснований сопоставлять эту находку с лугавскими (карасукскими) бронзовыми бляхами с радиальными насечками по окружности [9], а это уже совершенно иной круг аналогий, но, к сожалению, доказать, чья интерпретация более правомочна, уже вряд ли удастся.

Оба примера показывают, как важно давать точные и недвусмысленные описания археологических находок. Ведь, по сути, и в том, и в другом случае артефакты утратили свое значение как источники, их невозможно использовать ни в типологических, ни в каких других

исследованиях. А ведь это находки реплик, сделанные в культурном слое (!!!), что большая редкость.

Зачем же нужно изучать реплики? Что нового и интересного они могут дать археологам? Наш взгляд, реплики, помимо того, что они активно используются при решении чисто археологических задач (систематизация, хронология и т.п.), являются также очень ценным источником для разработки проблем, связанных с выявлением общего направления культурных связей древнего населения юга Дальнего Востока в период первоначального освоения металлов. Актуальность и важность исследований в этой области очевидна. По оценкам специалистов, это была ключевая эпоха в истории человечества, именно там следует искать истоки этногенеза многих современных народов, в том числе и коренных народов южной части Дальнего Востока России. Кроме того, представляется, что реплики могут стать бесценным источником и для реконструкции мировоззрения древнего населения, важно только понять, каково было их место в культуре древнего человека, зачем их изготавливали и каким целям они служили.

Литература

1. Андреева Ж.В. Сообщества юга Дальнего Востока и степного мира Евразии во II-I тыс. до н.э. // Вестник ДВО РАН. № 5-6.- 1994 г.
2. Дьяков В.И. Приморье в эпоху бронзы. - Владивосток, 1989.
3. Дьяков В.И. Периодизация древних культур Приморья: (палеолит – эпоха бронзы). Дисс. в виде научного доклада ... докт. ист. наук.- М., 1999.
4. Конькова Л.В. Бронзолитейное производство на юге Дальнего Востока СССР (рубеж II-I тыс. до н.э. – XII в. н.э.). - Л., 1989.
5. Окладников А.П. Древнее поселение в бухте Пхусун (в Приморье) // Материалы по истории Сибири. Древняя Сибирь. Вып. 1. - Новосибирск. 1964.
6. Окладников А.П., Дьяков В.И. Поселение эпохи бронзы в долине Харинской // Новое в археологии Сибири Дальнего Востока. - Новосибирск. 1979.
7. Сафиров Д.А. Реплики Дальнего Востока (проблемы интерпретации) // VI Арсеневские чтения: Тез. докл. общ. регион. науч. конф. по пробл. истории, археологии и краеведения. - Уссурийск, 1992.
8. Яншина О.В. Финальный неолит-бронзовый век Приморья. Систематизация археологических памятников. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук.- Владивосток. 2001.
9. Яншина О.В. Проблема выделения бронзового века в Приморья. - Санкт-Петербург, 2004.

А.В. Фриб
Кемеровский государственный университет
г. Кемерово

Афанасьевские кромлехи: к вопросу об истоках традиции

Афанасьевская культура – для южно-сибирской археологии явление уникальное. Именно с ней связано появление на территории Южной Сибири производящего хозяйства и первые навыки металлообработки. Афанасьевское население принадлежало к европеоидному типу, и, во всей видимости, именно с этой эпохой можно связывать первое массовое проникновение европеоидов на территорию Южной Сибири и Центральной Азии. Кроме того, афанасьевцы стояли у истоков традиционной степной скотоводческой культуры: многое из того, что ярче проявляется позже, в скифское время и в раннем средневековье имеет свои корни в культуре эпохи раннего металла, в частности, в афанасьевской.

Одним из наиболее интересных и дискуссионных вопросов в изучении афанасьевской культуры является проблема ее происхождения. Большинство специалистов признает в настоящее время пришлый характер афанасьевского населения и связывает происхождение культуры с древнейшей культурно-исторической общностью [2; 3; 8; 9; 10; 12; 13; и др.]. Приверженцы миграционной концепции является и автор этих строк [11].

Проблема заключается в том, что древнейшая культурно-историческая общность занимала огромную территорию и делится на целый ряд локальных вариантов и хронологических групп. В свое время С.В. Цыб уже отмечал, что было бы бессмысленно искать сходство между целиком афанасьевской культурой и целиком древнейшей, необходимо найти совпадения между бол...

зкими локально-хронологическими вариантами [12, с.39]. Иными словами, необходимо попытаться выделить регион в рамках древнеямной культурно-исторической области, где наиболее выразительно представлены признаки, сходные с ранними афанасьевскими и где могло формироваться "ядро" будущей южно-сибирской культуры.

Наиболее информативными в данном случае являются некоторые элементы погребальной практики и отдельные категории сопроводительного инвентаря, в частности, керамика (прежде всего в силу своей массовости). Особого внимания заслуживает вопрос о происхождении лтайских и енисейских надмогильных сооружений.

Афанасьевские надмогильные конструкции можно разделить на два основных типа: оградокромлехи (кольца из плит, установленных на ребро) и ограды-стенки (кольца из плит, уложенных вертикально в несколько рядов). Иногда присутствуют и более сложные сооружения, в том числе каменно-земляные насыпи, но это скорее исключение из правил, такие случаи единичны [1, 26]. Кроме того, внутри кольца иногда фиксируются развалы каменно-земляных надмогильных конструкций в виде усеченной пирамиды или купола, либо все внутреннее пространство забутовано камнями и плитками. Таким образом, сложные каменно-земляные сооружения, в основе которых ограды и кромлехи, — характерная черта погребального обряда культуры на Алтае Енисее на протяжении всего ее развития.

Если обратиться к древнеямным материалам, то в Восточной Европе ситуация обстоит несколько иначе. Здесь более характерны надмогильные сооружения в виде земляных курганов без каких-либо каменных конструкций. Распространение курганного обряда обычно считается одним из основополагающих моментов в сложении культурно-исторической общности [6, с.326]. При этом часто встречается сложная курганная архитектура, многочисленные подсыпки, застройка насыпи, впускные погребения. Все это не находит параллелей в погребальном обряде афанасьевцев.

Однако, для некоторых районов древнеямной культурно-исторической области каменные заклады, кромлехи и ограды-кольца являются специфической чертой погребального обряда со времени сложения общности до ее распада. Прежде всего имеются в виду районы Нижнего Поднепровья, где наряду с курганными могильниками (в которых также встречаются каменные конструкции) выделяется группа так называемых "плоских" могильников — погребений в кромлехах, под каменными закладами и кольцами. В меньшей степени это касается Южно-Дуэского, Приазовско-Крымского и Предкавказского вариантов, где каменные конструкции окружают погребения в курганах или встречены под насыпями [14, с.345-349; 7, табл. 43 и др.]. Согласно сводке С.В. Ивановой, по ямным памятникам Северного Причерноморья было учтено 10 ямных курганов с кромлехами, которые представляли собой окружности из вертикально вкопанных плит. Отметим, что встречаются не только одинарные, но и двойные кромлехи. В 8 случаях зафиксирована обкладка каменными плитами полы насыпи [4, с.48]. Таким образом, кромлехи и заклады над могилами характерны для юго-западных вариантов культурно-исторической области.

Подобная традиция складывается в этих регионах еще в доямный период и имеет корни в местных культурах раннего энеолита. Кромлехи и заклады характерны, например, для памятников кватянского типа и среднестоговской культуры, на основе которой складывается ямный комплекс в Днепро-Донецком междуречье. Данная традиция характерна также для энеолита Крыма — памятников ниже-михайловского типа и кеми-обинской культуры. Здесь встречены курганы, которые имели "панцирную" каменную выкладку по всей поверхности, каменные крепиды, кромлехи; нередко под насыпями курганов встречаются мегалитические каменные сооружения в виде купола, усеченного конуса и т.д. Известны грунтовые могилы под каменными закладами, окруженные кромлехами [16, с.333-334].

Таким образом, в юго-западных районах культурно-исторической области наряду с распространяющейся общеямной курганной традицией сохраняется и местная — бескурганная, предполагающая сооружение кромлехов, каменных закладов и т.д. Как уже упоминалось выше, особенно ярко эта тенденция проявилась в Степном Поднепровье и, в частности, в районе Надпорожья.

Каменные конструкции иногда заменялись земляными сооружениями. На Южном Буге, например, пола насыпи типичного земляного кургана была выложена длинными (до 1 м) вырезками грунта, уложенными наклонно в несколько ярусов (Каменка, к. 16); некоторые

курганы имеют плоскую вершину в виде усеченного конуса (Новая Одесса II, к.10; Тимофеевка 4) [15, с.11-13]. Подобные реминисценции встречаются и в Орельско-Самарском междуречье. Ф. Ковалёва предполагает использование материкового суглинки, взятого из нижней части рва уложенного на склонах земляного ядра насыпи сооружаемых из камня или резе дере кромехов. По ее мнению, этой традиции принадлежит "важная роль в курганном строительстве южной зоны" [5, с.47]. При этом широкое распространение каменных конструкций в степных районах традиционно связывается с кавказским влиянием.

Таким образом, представляется, что истоки афанасьевского погребального обряда следует искать в районах Северного Причерноморья и Предкавказья. Возможно, начало движения восток первых мигрантов совпало с начальным этапом формирования древнеямной культуры исторической общности. Именно поэтому афанасьевский погребальный обряд демонстрирует сочетание общеямных элементов (получивших своеобразное развитие на юге Сибири) локальными признаками, характерными для южной зоны Восточной Европы. По всей видимости и сам вопрос о происхождении афанасьевской культуры должен быть тесно увязан с проблемой сложения и генезиса древнеямной общности.

Литература

1. Абдулганеев М.Т., Ларин О.В. Афанасьевские памятники Бойтыгема // Археология Горного Алтая. - Барнаул, 1994.
2. Грязнов М.П. Афанасьевская культура на Енисее. - СПб, 1999.
3. Даниленко В.Н. Энеолит Украины. - Киев, 1974.
4. Иванова С.В. Социальная структура населения ямной культуры Северо-Западного Причерноморья. - Одесса, 2001.
5. Ковалева И.Ф. Север степного Поднепровья в энеолите – бронзовом веке. - Днепропетровск, 1984.
6. Мерперт Н.Я. Энеолит Юга СССР и евразийские степи // Энеолит СССР. - М., 1982.
7. Мунчаев Р.М. Кавказ на заре бронзового века. - М., 1975.
8. Посредников В.А. О ямных миграциях на восток и афанасьевско-прототохарская проблема // Донецкий археологический сборник. - Донецк, 1993.
9. Семенов Вл.А. Древнеямная культура – афанасьевская культура и проблемы прототохарской миграции восток // Смены культур и миграции в Западной Сибири. - Томск, 1987.
10. Семенов Вл.А. Древнейшая миграция индоевропейцев на Восток (К столетию открытия тохарских рукописей) // Петербургский археологический вестник. - СПб, 1993.
11. Фрибус А.В. Происхождение афанасьевской культуры: Автореферат дисс. канд. ист. наук. - Кемерово, 1998.
12. Цыб С.В. Ранняя группа афанасьевских памятников и вопрос о происхождении афанасьевской культуры Древняя история Алтая. - Барнаул, 1980.
13. Цыб С.В. Афанасьевская культура Алтая: Автореферат дисс. канд. ист. наук. - Кемерово, 1984.
14. Шапошникова О.Г. Ямная культурно-историческая общность // Археология УССР. Т.1. - Киев, 1985.
15. Шапошникова О.Г., Фоменко В.Н., Довженко Н.Д. Ямная культурно-историческая область (Южно-Бугский вариант). САИ, вып. В1-3. - Киев, 1986.
16. Щепинский А.А. Ранний энеолит Крыма. Кеми-обинская культура // Археология УССР. Т.1. - Киев, 1985.

Н.Ю. Смирнов

*Институт истории материальной культуры РАСХН
г. Санкт-Петербург*

Центральноазиатский комплекс вооружения эпохи ранних кочевников

(к вопросу о субстратных элементах в сложении алды-бельской культуры Тувы)

Вопросы сложения и периодизации алды-бельской культуры Тувы имеют свою историографию [4; 16; 17; 27; и др.]. Наиболее разработанной на данный момент является периодизация, предложенная Д.Г. Савиновым [17]. С хронологическими штудиями непосредственно связаны и работы, анализирующие генезис отдельных компонентов и их участие в формировании облика алды-бельской культуры раннескифского времени [1; 18; 19; 20; 28; 29]. Данная статья является еще одной попыткой выделения культуuroобразующих признаков в рамках компонентного анализа.

В ряде памятников раннескифского времени на территории Тувы, в случайных находках также в петроглифической традиции (оленные камни, таб.1 - 6,7) представлены определенные

предметы вооружения (клевцы и кинжалы), четкие аналогии которым происходят из материалов соседних регионов, как Минусинская котловина, Верхнее Приобье и Китай (таб.1).

Интересующие нас кинжалы представлены в Туве пятью экземплярами. Это три кинжала из случайных находок – один происходит из урочища Этыг-Тайга (таб.1 - 9), опубликован Л.Р. Бызласовым [13, рис.31 - 2], другой (таб.1 - 8), случайная находка в Туве, опубликована М.Х. Маннай-оолом [14, рис.3 - 2], и еще один, неизвестный ранее, обнаружен нами в фондах ТРКМ. Два кинжала происходят из погребений – это кинжалы из могильников Бедиг-Хорум к.4¹ [7, с.201] и Аргалыкты I, к.6 (таб.1 - 10) [21, рис.1]². На описанных кинжалах представлены две традиции оформления наверший – “грибовидно-валиковая” и “кольчатая”. Обе традиции в сочетании с “шиповидным” невыделенным перекрестьем хорошо известны в Саяно-Алтайском регионе еще с эпохи бронзы [17, с.54; 24, рис.15] и генетически связаны с феноменом существования в регионе так называемых “карасукских кинжалов”. Кинжалы с шипами имеют глубокие местные корни в Саяно-Алтайском или шире – центральноазиатском регионе. Так, подобная традиция прослеживается с эпохи бронзы в Китае, где в культуре Чаодаогуо представлены экземпляры кинжалов с невыделенным шиповидным перекрестьем и навершиями в виде голов животных [30, Abb. 28-33]. Проявляется она, но менее внятно, и в памятниках “типа Наньшаньгэнь”, относящихся уже к раннежелезному времени [22, рис.15]. В Шагоинцзы найден кинжал с прямым невыделенным перекрестьем и грибовидно-валиковым навершием (таб.1 - 1) [11, рис.77 - 1]. Из комплекса Хасангоу в Синьцзяне происходит кинжал с прямым невыделенным перекрестьем, плоской рукоятью и грибовидным навершием [9, рис.18]. Для территории Монголии, части Северо-Западного Китая и Саяно-Алтая А.А. Ковалевым была выделена “культура оленных камней”, одной из характерных черт которой и являются кинжалы с невыделенным “шиповидным” перекрестьем и разными типами наверший [10, с.162]. В раннежелезное время кинжалы или мечи с прямым невыделенным шиповидным перекрестьем и грибовидно-валиковым навершием представлены в Минусинской котловине (таб.1 - 12, 13), в Верхнем Приобье (таб.1-3), а также на Алтае, в Восточном Казахстане и др. В Туве встречено три кинжала с шиповидным невыделенным перекрестьем, плоской рукоятью и “грибовидно-валиковым” навершием: кинжал с прорезной “кольчатой” рукоятью и невыделенным “шиповидным” перекрестьем с подрезкой (таб.1 - 8);³ кинжал с плоской рукоятью и невыделенным “шиповидным” перекрестьем, возможно, недоотлитым (таб.1 - 9); еще один кинжал с плоской рукоятью и невыделенным “шиповидным” перекрестьем обнаружен в раннем комплексе могильника Бедиг-Хорум, к.4 [7, с.201]. Именно этот памятник⁴ дает нам возможность синхронизировать бытование кинжалов с “шиповидным” перекрестьем с этапом I алды-бельской культуры, по Д.Г. Савинову. Кинжал с “шиповидным” перекрестьем встречен здесь с псалием с “т-видным” шпильком [7, с.201]. Подобные псалии найдены на территории Приаралья [2], Северного Казахстана [5], Алтая [8] и датируются в пределах VII в до н.э. [3; 15]. По всей вероятности, аналогичные кинжалы из случайных находок в Туве следует относить к этому же периоду, а точнее – датировать их в пределах конца VIII – первой половины VII вв до н.э. Два кинжала принадлежат к иной традиции оформления наверший — “кольчатой”. Первый – с невыделенным “шиповидным” перекрестьем и кольцевидным навершием (случайная находка, хранится в фондах ТРКМ). Аналогии этому кинжалу можно найти на территории Минусинской котловины. Наиболее близкий экземпляр представлен в раннем комплексе вместе с втульчатым топором с зооморфным обушком и серьгой с приливом (?) из кургана 41 могильника Тунчух у с. Аскиз [26, рис. 25]. Топоры подобного типа хорошо представлены в Китае еще с эпохи бронзы в

¹ Прояшу благодарность К.В. Чугунову за предоставленную прорисовку кинжала.
² Кинжал из Аргалыкты, в плохой прорисовке был опубликован в монографии М.Х. Маннай-оола [14] и ошибочно датирован им как случайная находка. На самом деле, кинжал происходит из документированного комплекса. Первая публикация с проясняющим тип кинжала рисунком принадлежит автору раскопок Ю.И. Трифонову [1968]. Правда, и в этой публикации кинжал не был точно атрибутирован, не была определена и дата. Сведения, полученные нами при составлении рисунка в авторской публикации и фотографии из полевого отчета, позволили уточнить его тип. Это кинжал с “шиповидным” невыделенным перекрестьем и, по всей видимости, кольцевым навершием, незамкнутым в результате литейного брака.
³ Этот экземпляр, возможно, является дополнительным звеном в генетической цепи развития кинжалов рассматриваемого типа, связанных с китайскими формами [ср. 22, 2000, рис.14-3].
⁴ По наблюдениям Д.Г. Савинова над погребальными конструкциями алды-бельской культуры этот памятник входит в первый этап его периодизации [17, с.97].

культуре Чаодаогуо [30, Abb. 26; 36]. Похожий кинжал происходит из п. Быскар [25, таблица 3 Второй кинжал, о котором уже шла речь выше, происходит из к.б могильника Аргалыкты I (таб. 10). Курган был определен исследователем как поминальный, так как никаких следов погребения обнаружено не было. Не исключен, на наш взгляд, и несколько иной характер данного памятника — возможно, это кенотаф. Обнаружение “в центре кургана на уровне древней дневной поверхности” рассматриваемого кинжала [21, с.176] может говорить именно об этом. Планиграфическом отношении данный курган соотносится с памятниками этапа I алды-бельской культуры по наличию конструкций на площади, занятой насыпью¹. В северной половине кургана были выявлены две каменные выкладки, на одной из них присутствовали “остатки кострища на другой — “мелкие кости животных” [21, с.176].

Клевцы, относимые нами к рассматриваемому комплексу вооружения, в Туве представлены одним экземпляром — случайная находка в Западных Саянах (таб.1 - 11). В первой публикации Л.Р. Кызласов отнес этот предмет к “карасукской эпохе” [12]. Позже, Н.Л. Членова на основании аналогий (Томский могильник) передатировала клевец “переходным карасук-тагарским временем [23]. Наряду с аналогиями (таб.1 - 4,5) с западных по отношению к Туве территорий [Большой мыс, 6, с. 69-33; Тобольская губерния, 25, рис.10 - 10], следует привести клевец (таб. 2) из находок китайских археологов в уезде Фуфэн [11, рис. 37 - 1]. Последний не являясь аналогией в полном смысле, но скорее искомым прототипом для тувинского клевца. Это редкая для раннего Чжоу втульчатая форма (возможно, относящаяся к более раннему времени), здесь еще в расчлененном виде представлены элементы, слитые в одно целое на клевцах из Тувы Приобья (Таб.1-11,5). Существует еще несколько предметов, близких этим клевцам — случайные находки из Тобольской губ., Минусинской котловины и Сибири (возможно, также Минусинского края) (таб.1 - 4, 14, 15). Наиболее близкими являются клеветцы из с. Усинск (таб.1 - 11) и Большого Мыса (таб.1 - 5), их объединяет еще одна важная деталь — наличие круглого отверстия в углу между бойком и втулкой. На наш взгляд, учитывая тип кинжала, которым клевец подобной формы сочетается в могильнике Большой Мыс (Грязнов, таб. 69 изображения на оленных камнях (таб.1 - 6), [17, таб. VIII] для территории Тувы его можно синхронизировать с началом I этапа алды-бельской культуры (по Д.Г. Савинову). Правда, необходимо при этом учитывать, что клеветцы подобной формы, вероятно, появляются раньше, еще на “аржанском этапе”. Например, А.А. Ковалев относит идентичные клеветцы к выделенной культуре оленных камней, датируя их по аналогиям VIII-VI вв до н.э. [10, с.160].

Таким образом, для территории Тувы, а возможно и соседних культурных провинций выделяется комплекс вооружения, генетически связанный с местной центральноазиатской традицией. Хронологически он соотносится с первым этапом алды-бельской культуры (конец V — первая половина VII вв. до н.э.) и занимает промежуточное положение между аржанским культурным комплексом² и комплексом классической алды-бельской культуры или вторым третьим этапами алды-бельской культуры по Д.Г. Савинову (вторая половина VII — начало V вв до н.э.). В культурном отношении этот комплекс, возможно, действительно связан с культурой оленных камней. Можно ли в таком случае рассматривать его появление на территории Тувы как культурную экспансию? Вероятно, можно, но сразу же возникает ряд вопросов о выделении соответствующей группы памятников, о демаркационной линии между центральноазиатским культурным комплексом и классическими алды-бельскими древностями и в первую очередь о уточнении содержания первого этапа алды-бельской культуры по Д.Г. Савинову. Все это несомненно, требует отдельных дальнейших разработок. Поэтому, на данный момент предпочтительнее говорить об элементах центральноазиатского культурного комплекса участвующих в сложных культурогенетических процессах конца VIII — начала VII вв до н.э. на территории Тувы.

Литература

1. Боковенко Н. А. Один из вариантов конской узды скифской эпохи в Центральной Азии // *Снаряжение верхового коня на Алтае в раннем железном веке и средневековье*. - Барнаул, 1998.

¹ Это один из признаков, характеризующих I этап алды-бельской культуры по Д.Г. Савинову [17, с.97]

² Возможно, существует параллельно с ним на протяжении VIII в до н.э. и активизируется на территории Тувы в связи с ослаблением и падением аржанского культурогенетического центра.

- Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сыр-Дарьи в VII-V вв до н.э.// ТХАЭЭ т. VIII - М., 1973.
- Горбунова Н.Г. Конская упряжь ранних саков Центральной Азии//Древние цивилизации Евразии История и культура. - М., 2001.
- Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. - М., 1980.
- Грязнов М.П. Северный Казахстан в эпоху ранних кочевников // КСИИМК LXI. 1956.
- Грязнов М.П. Алтай и приалтайская степь // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время (Археология СССР) – М., 1992.
- Длужневская Г.В. Раскопки могильников Бедиг-Хорум и Сарыг-Хая III // АО 1983 г. - М., 1985.
- Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая, часть 1 Культура населения в раннескифское время. - Барнаул, 1997.
- Ковалев А.А. О происхождении оленных камней западного региона // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. - М., 2000.
0. Ковалев А.А. О происхождении культуры оленных камней // Евразия сквозь века. – СПб., 2001.
1. Комиссаров С. А. Комплекс вооружения Древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. - Новосибирск, 1988.
2. Кызласов Л.Р. Этапы древней истории Тувы // ВМГУ вып.4.- 1958.
3. Кызласов Л.Р. Древняя Тува. - М., 1979.
4. Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время. - М., 1970.
5. Марсадоллов Л. С. Основные тенденции в изменении форм удилов, псалиев и пряжек коня на Алтае //Снаряжение верхового коня на Алтае в раннем железном веке и средневековье. - Барнаул, 1998.
6. Савинов Д.Г. Тува раннескифского времени “на перекрестке” культурных традиций (алды-бельская культура) // Культурные трансляции и исторический процесс. - СПб., 1994.
7. Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея. Археологические культуры и культурогенез. - СПб., 2002.
8. Смирнов Н.Ю. К вопросу о чеканах раннескифского времени Саяно-Алтая // Альманах молодых археологов. – СПб., 2004а.
9. Смирнов Н.Ю. “Плетеный узел” раннескифской культуры (орнаментальный мотив контексте культурогенеза) //Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиция. – СПб., 2004б.
0. Смирнов Н.Ю. Орнаментализация идеи // “Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии”. К 120-летию С.И. Руденко - Барнаул, 2004в.
1. Трифионов Ю.И. Новые памятники у подножия хребта Аргалыкты // АО 1967 г. - М., 1968.
2. Чжун Сук-Бэ О хронологии комплексов с кинжалами эпохи поздней бронзы из Северного Китая // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. - М., 2000.
3. Членова Н.Л. Древняя бронза Западных Саян //УЗГНИИЯЛИ. вып. VIII - 1960.
4. Членова Н.Л. Первые комплексы раннескифского времени из Тувы // КСИА вып.107. - М., 1966.
5. Членова Н.В. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. – М., 1967.
6. Членова Н.Л. Центральная Азия и скифы. – М., 1997.
7. Чугунов К.В. Периодизация алды-бельской культуры и ее финальный этап // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 1999.
8. Чугунов К.В. Бронзовые наконечники стрел скифского времени Тувы // Мировоззрение, Археология, Ритуал, Культура. - СПб., 2000
9. Чугунов К.В. Серьги раннескифского времени Саяно-Алтая (происхождение традиции и типологическое развитие) // Исторический опыт хозяйствования и культурного освоения Западной Сибири. Кн.1 - Барнаул, 2003.
10. Kovalev A “Karasuk-Dolche”. Hirschteine und die Nomaden der chinesischen Annalen im Altertum/ Materialien zur Allgemeine und Vergleichende Archaologie. Bd. 50.- 1992.

Описание к таблице 1

1,2 – Китай; 3,5 – Верхнее Приобье; 4,15 – Сибирь; 6-11 – Тува; 12-14 – Минусинская котловина

- 1 – Шагоинцы [Комиссаров, 1988]
- 2 – Фуфэн [Комиссаров, 1988]
- 3,5 – Большой Мыс [Грязнов, 1992]
- 4 – Тобольская губерния [Членова, 1967]
- 6 – Кош-Пей [Семенов, Килуновская, 1998]
- 7 – Сушь, изображение на оленном камне [Членова, 1966]
- 8 – Тува [Маннай-оол, 1970]
- 9 – Этыг-Тайга [Кызласов, 1979]
- 10 – Аргалыкты 1, к.6 [Трифонов, 1968]
- 11 – с. Усинское [Кызласов, 1979]
- 12 – п. Быскар [Членова, 1967]
- 13 – Минусинский уезд [Членова, 1967]
- 14 – Минусинский край [Членова, 1967]
- 15 – Сибирь [Членова, 1967]

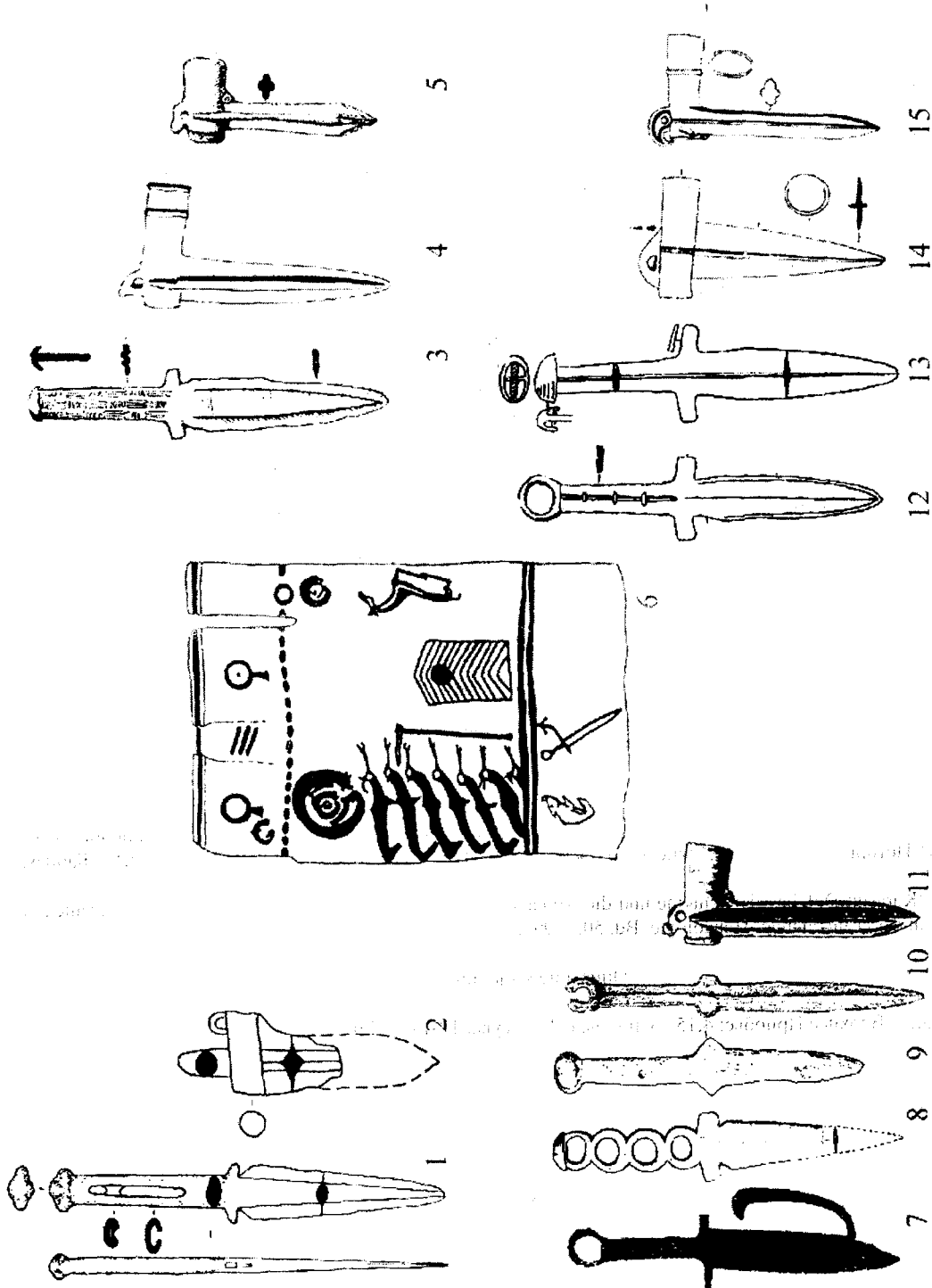


Таблица 1. Центральнo-азиатский комплекс вооружения эпохи ранних кочевников. Тузы и аналогии

Тюркское изваяние воина на Шивэрийн гол в Западной Монголии

Комплексной экспедицией Томского государственного университета в 2002, 2003 и 2004 гг. следовались археологические памятники в Котловине больших озер Западной Монголии, в том числе в бассейне Шивэрийн гол левого притока р. Ховд (Ховд гол), на территории Увс аймака.

Среди разнотипных и разновременных памятников данной территории привлекает

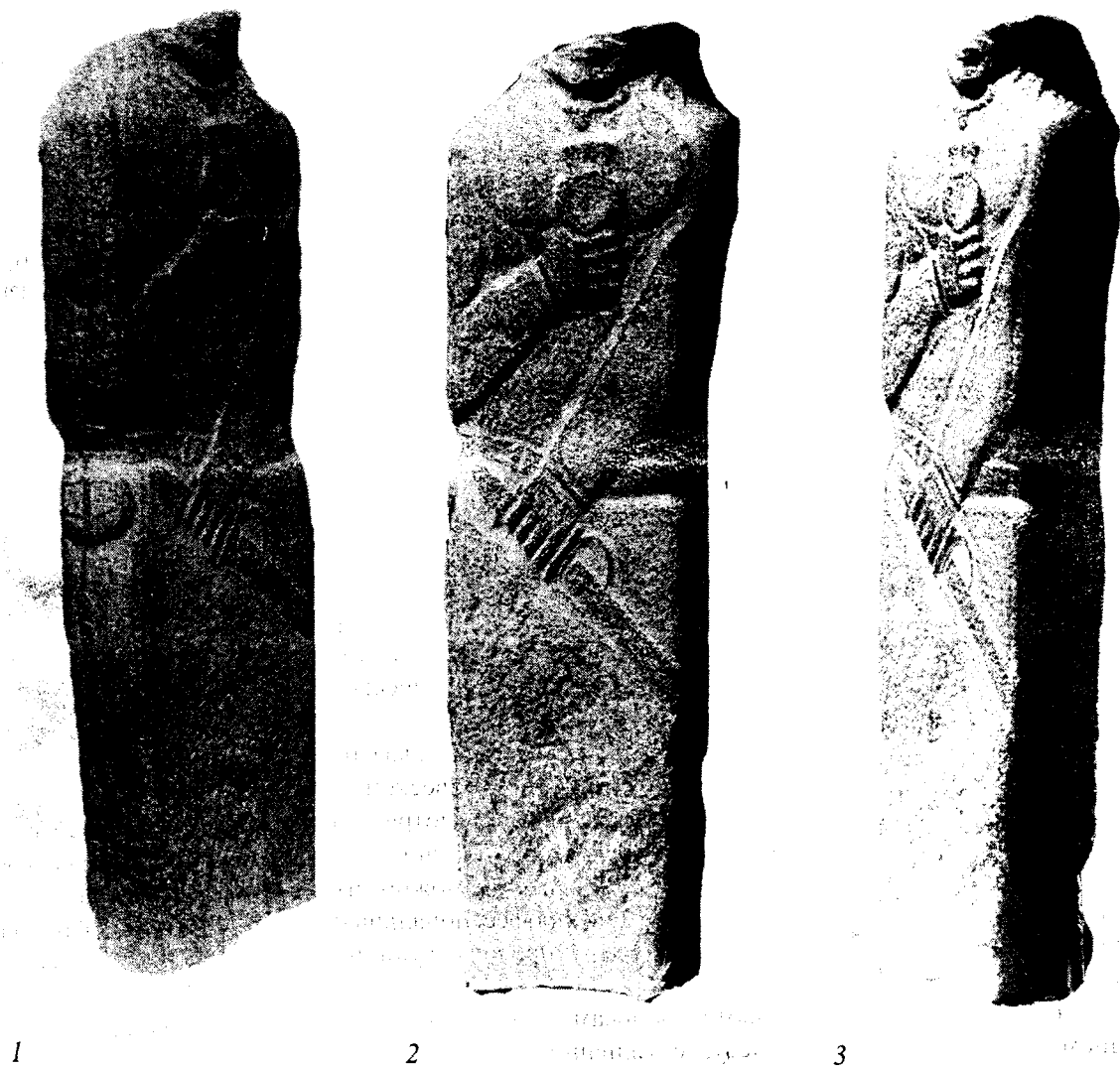


Рис.1. Каменное изваяние на Шивэрийн гол
Фотосъемка с трех позиций

Внимание привлекает каменное изваяние тюркского времени, установленное рядом с магистральной дорогой Ачит нуур - Ачит нуур - Мянгат - Ховд ($49^{\circ}13'40,1''$; $91^{\circ}05'14,1''$). В силу своей географической доступности памятник давно известен и его изображение дважды публиковалось в каталожно-альбомных изданиях В.Д.Кубарева [2, с.169; 3, с.93]. Однако в аннотациях к фотографиям дано лишь краткое описание, не касающееся деталей; на которых хотелось бы остановиться подробнее.

Памятник представляет собой отдельно стоящую ростовую фигуру вооруженного человека, обращенного лицом на восток-юго-восток. Рядом с фигурой нет никаких оградок или иных сооружений. Но, примерно, в 100 м к ЮВ за дорогой располагаются две группы насыпей

(курганные могильники Шивэрийн гол 3, 4). Не исключено, что именно с ними связана уста данного поминального изваяния.

Голова человека обломлена, линия слома прошла наискось чуть ниже носа, поэтому сохранились лишь фрагмент левой щеки, губы и подбородок. Максимальная высота фигуры в современном состоянии 133 см. Ширина в плечах 42 см, у основания 37-38 см. Толщина от верха до 17 см у основания.

Антропоморфная фигура вырублена на подчетыреугольном в сечении блоке белесо-породы диффузивного происхождения. Угловатость заготовки передалась на изваяние, бо грани, которой лишь слегка закруглены.

В ходе изучения вся поверхность изваяния, за исключением фрагмента тыльной стороны, была обтянута микалентом, который затем натирался графитом. В результате на поверхности проступили детали практически не различимые на открытой поверхности камня (рис. 1 - 1).

Человек изображен в статичной позе с кубком в правой руке, прижатой к груди. Девятая рука покоится на сабле, подвешенной к поясу слева. Пальцы свободно лежат поверх ножен устья, между перекрестьем рукояти и обимой с дугой для ремней португени, которыми крепилась к поясу.

Изваяние, скорее всего, не передает реальных размеров человека, оно заведомо меньше, тем не менее, параметры отдельных атрибутов, изображенных на нем, вполне соответствовать реальным.

Сосуд. Общая высота 11,5 см. Хотя изображение плоское, но по очертаниям контуров все же понятно, что тулово образца, послужившего моделью, выполнено в форме шароуплощенного сверху (7x9,5 см) и слегка приостренного у дна. На тулово посажена высокая (4,5 см) горловина, расширяющаяся вверх. Судя по тому, как рука держит сосуд, у последнего имеется невысокая подставка, которую скрывают обхватившие ее пальцы. Горловина и подставка, вероятно, стали причиной отклонения формы тулова от пропорций идеального шара.

По внешним признакам сосуд находит очень близкие аналогии среди образцов, известных на тюркских изваяниях Тувы [1, рис. 29, 33], Горного Алтая [2, с.93, 171, 175; 3, с.103], Южного Казахстана [4, рис. 1 - 1; 3 - 1]. От других их отличают чуть приплюснутое шаровидное тулово, высокое коническое горло и низкая подставка.

Украшения. На ключицах рельефным обручем показана шейная гривна с круглой выпуклой овальной подвеской – талисманом. Следует заметить, что гривны, несмотря на широкую практику ношения украшений тюрками мужчинами, не часто встречаются на тюркских скульптурах. Возможно, их ношение отмечало особый социальный или профессиональный статус человека, как это было принято в предшествующих культурах.

На запястьях рельефными полосами обозначено по одному узкому (1 см) браслету, служивших, прежде всего, магическими оберегами, но способными, при случае, смягчить удар противника.

Поясной ремень. Изображение натуралистично передает перекосящий пояс, поясного ремня под тяжестью подвешенной здесь сабли. Такое положение он, очевидно, принял потому, что изготовлен из мягкой и узкой (3 см) полосы кожи. Ремень запахнут справа налево и закреплена рамочной одноязычковой пряжкой посередине туловища. Передняя дужка пряжки она слегка выступающая за кромки полосы ремня (ее высота - 4 см). Рядовое оформление поясного ремня, видимо, указывает на его будничность, непарадный статус.

Поясная сумка. Имеет выпуклую овальную форму (8x12x3 см). Подвешена с правой стороны на ремешке через кольцо, прикрепленное к поясному ремню. Сумочка сшита из широкого клапана из двух полос (кожи?), с перегибом по шву. Клапан фиксировался ремешком через пряжку вниз.

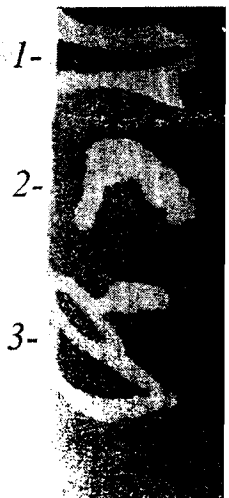


Рис.2. Фрагмент левой стороны изваяния
1 – поясной ремня
2 – знак “голова лошади”;
3 – елмань сабли

Кинжал (?). Предмет, изображенный вертикально висящим на правом боку ниже поясной очки, может трактоваться двояко. По форме и размерам он вполне соответствует боевому ешковому двулезвийному кинжалу общей длиной 31 см, с плавно суженным клинком длиной 5 см и шириной у основания 2 см. По другой версии, это может быть оселок. Главным элементом второго варианта служит необычная форма “рукояти”, больше напоминающая ешок без обкладок или обмотки, что не может быть у действующего оружия. В случае отождествления с оселком, полоска – “черешок” может быть признан ремешком для подвески кля на пояс.

Сабля (Рис. 2). Она пересекает фигуру наискось справа налево ниже пояса и заворачивает левую боковую грань. Общая длина 59-60 см. Рукоять и полоса клинка одинаковой ширины в 3 см. В последней трети полоса раскована в елмань с максимальной шириной 4,5 см.

Мастер весьма необычно решил задачу “сабля в ножнах”. Ножны здесь более символичны, чем явны. Их отмечает портупейная дуга близ устья и другая, показанная в негативном (светлом) изображении над елманью. Реальные ножны не могут повторять контур елмани, как это показано в изображении, их размер должен превосходить его, иначе сабля просто не войдет в такие ножны. Показать елмань, не взирая на отклонение от реальности, мастера, видимо, заставила необходимость показать нестандартность клинка. Возможно, наличие на сабле елмани было модным и престижным новшеством, которое и подчеркнуто.

Столь отчетливое изображение сабли с елманью едва ли не единственное на известных горских изваяниях и подтверждение тому, что сабли такого типа появляются уже в I тыс. н.э.

Знак “голова лошади”. Такое условное название присвоено знаку, расположенному слева между поясом и елманью сабли. Изображение в форме крючка довольно живо напоминает бращенную влево голову лошади.

Литература

1. Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. № 24.- М., 1952.
2. Кубарев В.Д. Каменные изваяния Алтая (Краткий каталог).- Новосибирск-Горно-Алтайск. 1997.
3. Кубарев В.Д. Поминальные памятники Алтая. - Сеул. 1999. (на корейском языке).
4. Чариков А.А. Группа скульптур из Джамбула // СА., №3.- 1980.

А.А. Тишкин, В.В. Горбунов
Алтайский государственный университет
г. Барнаул

Комплекс снаряжения рядового кочевника Горного Алтая в монгольское время (по материалам памятника Усть-Бийке-III)

На могильнике Усть-Бийке-III, находящемся на правом берегу Катуня в Чемальском районе Республики Алтай, исследованы четыре кургана монгольского времени, из которых два оказались женскими и два мужскими (половозрастные определения выполнены Д.В. Поздняковым). Зафиксированный погребальный обряд (рис. 1 - 1-6) находит ближайшие соответствия среди других немногочисленных объектов Горного Алтая, относящихся к XII-XIV вв. н.э. [1; 2; 3; 4, с.85-86]. Конкретизировать датировку раскопанных объектов рядовых кочевников позволяет анализ сопроводительного инвентаря из мужских одиночных погребений (№3 и 7), который главным образом включает вооружение, снаряжение верхового коня, орудия труда, предметы быта.

Комплекс вооружения состоит из двух категорий: оружие и воинское снаряжение. Выделяется оружие дальнего (лук и стрелы) и ближнего (нож) боя.

В кургане №3 зафиксирована составная тыльная накладка от рукояти сложносоставного лука. Она состоит из четырех деталей: основной (более узкой и длинной) и трех, примыкающих к ней (более коротких и широких), окончаний (рис. 1 - 7). Общая форма накладки “весловидная”. Ее длина 27 см, ширина от 2 см в середине до 3 см на окончаниях. Подобные накладки из рога относятся к лукам “монгольского” типа, широко применявшимся с XII в. н.э. до этнографической современности [5, с.161-162; 6, с.140-144]. Их происхождение связано с постепенной

модификацией луков “тюркского” типа, у которых накладками усиливалась только рукоятка. Тыльные накладки, состоящие из нескольких частей, известны в памятниках Предбайкалья Забайкалья XIII–XIV вв. н.э. [7, рис. 50.-5, 6; 8, рис. 9, 13, 15, 28 и др.].

Железные наконечники стрел обнаружены в обоих рассматриваемых захоронениях. В кургане №3 они располагались “остриями вниз” в ногах, слева от погребенного мужчины 25-лет (рис. 1 - 3). В объекте №7 стрелы лежали справа от умершего. Четыре наконечника находились в изголовье остриями вверх, а три другие – у руки и остриями вниз (рис. 1 - 4). Расстояние между ними составляло 90 см, что указывает на размеры несохранившегося колча. Все экземпляры имели черешковый насад с остатками тлена от деревянных древк. Однолопастное перо линзовидного сечения и упор. По абрису пера в продольной плоскости выделяются:

1. Ромбические наконечники (рис. 1 - 8, 9). Размеры: общая длина 8,4 – 12,8 см, длина пера 5,5 – 6,5 см, наибольшая ширина пера 3,5 – 4,5 см.

2. Ассиметричноромбические наконечники (рис. 1 - 11). Размеры: общая длина 8 – 12 см, длина пера 5,5 – 6,7 см, наибольшая ширина пера 1,4 – 1,6 см.

3. Шестиугольный наконечник (рис. 1 - 10). Размеры: общая длина 9,5 см, длина пера 7 см, наибольшая ширина пера 4,2 см.

Наконечники стрел, аналогичные усть-бийкенским по форме и пропорциям пера, известны на территории Горного Алтая в поздних погребениях Кудыргэ и Яконура [9, табл. XXV - 4-5] также в памятниках XIII–XIV вв. лесостепного Алтая [10, рис. 13–14, 16, 22]. Они характерны монгольского вооружения [7, рис. 54 - 6, 55 - 7–8, 58 - 2, 59 - 1–2].

Железный нож обнаружен в кургане №3. Его общая длина составляет 23 см, из которых клинок приходится 17,5 см. Это позволяет предположительно отнести данное изделие к боевым экземплярам. Наибольшая ширина клинка 1,8 см, толщина обуха 0,6 см, поперечное сечение вытянуто-прямоугольное. Черенок ножа прямой, сечение трапециевидной формы. Переход к клинку оформлен короткими плечиками (рис. 1 - 20). Лезвие ножа имеет характерный небольшой прогиб ближе к основанию. Изделия с такими особенностями обнаружены во многих памятниках XIII–XIV вв. степной части Евразии [11, табл. I - 14; 12, табл. IV - 16; 13, рис. 3 - 2; 14, рис. 64 - 15, рис. 122 - 1, 176 - 10; 16, рис. 2 - 4; 17, рис. 1 - 6; и др.].

К воинскому снаряжению относится железная гарнитура от двух поясов. В кургане сохранились следующие детали: рамчатая пряжка прямоугольной формы с подвижным язычком (рис. 1 - 12); семь подвижных колец с одной лопастью-накладкой подтреугольной формы крепящейся на ремень двумя шпеньками (рис. 1 - 14); пять блях-накладок прямоугольной формы с двумя крепежными шпеньками (рис. 1 - 15); тренчик (рис. 1 - 13); вкладышевый наконечник (рис. 1 - 16). Вероятно, к данному поясу подвешивались семь портупейных ремешков, на что указывает количество колец. Учитывая обнаруженный в кургане №3 инвентарь, можно реконструировать его назначение. На два ремешка подвешивался колчан со стрелами, на один – налучье с луком. По два ремешка приходилось на ножны с ножом и сумочку с кресалом и камнями. Таким образом, этот пояс одновременно являлся и стрелковым и основным. Пояс гарнитура из кургана №7 состояла из следующих предметов: крючок-застежка с овалом и щитком на одном шпеньке и Г-образным стержнем (рис. 1 - 17); два распределителя из кованого железа с тремя овальными лопастями-накладками на двух шпеньках (рис. 1 - 19); две полусферические бляхи-накладки на одном шпеньке с подвижными кольцами (рис. 1 - 18). Пояс из кургана должен был иметь четыре портупейных ремешка. Два из них крепились к распределителям подвешивания колчана со стрелами, а еще два – к кольцам на бляхах для подвешивания ножа с ножом. Почти все предметы поясной гарнитуры, обнаруженные в курганах №3 и №7, имеют аналогии в памятниках степного пояса Евразии XIII–XIV вв. [12, табл. IV - 17, 58, 70–71; 16, рис. 1 - 1, 6–7, 7 - 1–4, 16, 9 - 5; 18, рис. 2 - 19; 19, рис. 9 - 11, 15].

К комплексу снаряжения верхового коня относятся стремяна и подпружные пряжки кургана №7. Они располагались в ногах умершего мужчины 30–35 лет, где, возможно, находилось целое седло (рис. 1 - 6). Пара железных стремян представлена изделиями различной конструкции. Одно стремя имеет трапециевидную форму, а также дужки прямоугольного сечения и невыделенное пластинчатое “ушко” треугольной формы, в котором оформлено отверстие для путлища. Его подножка прямая, широкая (7,2 см), П-образного сечения (рис. 1 - 21). Изделия такого типа бытовали во 2-ой половине XIII–XV вв. и встречены от Забайкалья до Востока.

пропы [9, рис. 13 - 2, табл. XXX - 5; 12, табл. IV - 54, 55; 15, рис. 64 - 6-7, 154 - 1, 2; 18, рис. 9 - 1, - 14; 20, табл. 42 - 10; 21, рис. 6 - 10, 35 - 27; 22, рис. 48 - 1; 23, рис. 9 - 5, 11, 12 - 23, 24; 24, рис. - 3; 25, рис. 15 - 3, 4; 26, табл. 2 - 7, рис. 63 - 2]. Другое стремя имеет арочную форму, дужки круглого сечения и выделенное "ушко" оригинального устройства. Его подножка немного огнута, шириной до 4,6 см, с волнисто-вырезными сторонами и nervuрой по внешней стороне образного сечения (рис. 1 - 22). Точных аналогий этому изделию найти пока не удалось. Однако, схожий принцип крепления "ушка" к дужкам есть у стремья из позднего погребения на могильнике Яконур в Горном Алтае [27] и из кургана XIV-XV вв. н.э. в Туве [12, с. 163, табл. IV -]. Подпружные пряжки сделаны из железа. Они имеют рамки прямоугольной формы и движные язычки, закрепленные на одной из коротких сторон (рис. 1 - 2). Аналогичные земляры активно использовались в XIII-XIV вв. [12, табл. IV - 60; 14, рис. 98 - 6; 15, рис. 144 - 157 - 2; 24, рис. 80 - 3; 28, рис. 4 - 3].

Комплекс орудий труда и предметов быта представлен ножом и кресалом с кремнями. железный нож из кургана №7 сохранился не целиком (рис. 1 - 27). По всем признакам он алогичен изделию из кургана №3, но, очевидно, был гораздо меньшей длины, что позволяет носить его к орудиям труда. Железное кресало и два кремня (рис. 1 - 24-26) зафиксированы в ргане №3 и, вероятно, находились в сумочке, подвешенной к поясу (рис. 1 - 3). Кресало вначале имело П-образную форму (рис. 1 - 24). Подобные изделия часто встречаются в мятниках XII-XIV вв. [15; 18, рис. 7 - 11; 24; 28, рис. 8 - 12; 29; и др.].

Основная масса рассмотренных изделий бытовала в XIII-XIV вв.: накладка лука, конечники стрел, ножи, поясная гарнитура, подпружные пряжки. Отдельные предметы пользовались с XII в., например, кресало. Стремена из кургана №7 позволяют ограничить нижнюю дату исследованных погребений 2-ой половиной XIII в. или началом XIV в. скопанные объекты могильника Усть-Бийке-III наполняют конкретным содержанием пока або изученную культуру населения Горного Алтая монгольского времени.

бота выполнена при поддержке РФФИ (проект №03-06-80384)

Литература

1. Тишкин А.А. Разработка методики поиска на Алтае погребальных комплексов монгольского времени // Интеграция археологических и этнографических исследований: Материалы VI Международного научного семинара, посвященного 155-летию со дня рождения Д.Н. Анучина. Ч. II. - Омск - СПб., 1998
2. Тишкин А.А., Горбунов В.В. Раскопки на Алтае // Археологические открытия 1997 года. - М., 1999а.
3. Тишкин А.А., Горбунов В.В. Материалы исследования памятника Усть-Бийке-III в Горном Алтае // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы VII Годовой итоговой сессии ИАЭ СО РАН, декабрь 1999 г. Т. V. - Новосибирск, 1999б.
4. Тишкин А.А., Горбунов В.В. Культурно-хронологические схемы изучения истории средневековых кочевников Алтая // Древности Алтая. - Горно-Алтайск, 2002.
5. Савинов Д.Г. Новые материалы по истории сложного лука и некоторые вопросы его эволюции в Южной Сибири // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. - Новосибирск, 1981.
6. Худяков Ю.С. Эволюция сложносоставного лука у кочевников Центральной Азии // Военное дело кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. - Новосибирск, 1993.
7. Худяков Ю.С. Вооружение центральноазиатских кочевников в эпоху раннего и развитого средневековья. - Новосибирск, 1991.
8. Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII-XIV веках. - Владивосток - Иркутск, 2004.
9. Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. - М. - Л., 1965.
10. Горбунов В.В., Тишкин А.А. Вооружение населения Лесостепного Алтая в монгольское время (XIII-XIV вв.) // Военная археология: Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе. - СПб., 1998.
11. Максимова А.Г. Погребение воина XIV века // Вестник АН КазССР. №5. - Алма-Ата, 1965.
12. Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. - М., 1969.
13. Абдулганес М.Т., Горбунов В.В., Казаков А.А. Новые могильники 2-ой половины I тысячелетия н.э. в урочище Ближние Елбаны // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. - Кемерово, 1995.
14. Беликова О.Б. Среднее Причулымье в X-XIII вв. - Томск, 1996.
15. Плетнева Л.М. Томское Приобье в начале II тыс. н.э. (по археологическим источникам). - Томск, 1997.
16. Ефимов К.Ю. Золотоордынские погребения могильника "Олень-колодезь" // Российская археология. №1. - 2000
17. Тишкин А.А. Предметы вооружения монгольского времени из окрестностей Бийска // Материалы по военной археологии Алтая и сопредельных территорий. - Барнаул, 2002.
18. Иванов В.А., Кригер В.А. Курганы кыпчакского времени на Южном Урале (XII-XIV вв.). - М., 1988.

19. Уманский А.П., Тишкин А.А., Горбунов В.В. Погребения первой половины II тыс. н.э. на могильнике Ильменском Алтайском крае // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. - Барнаул, 2001.
20. Плетнева С.А. Древности черных клубуков. - М., 1973.
21. Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курыкан и хори. - Улан-Удэ, 1995.
22. Табалдиев К.Ш. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. - Бишкек, 1996.
23. Армарчук Е.А., Малышев А.А. Средневековый могильник в Цемесской долине // Историко-археологический альманах (Армавирского краеведческого музея). Вып. 3. - Армавир - М., 1997.
24. Адамов А.А. Новосибирское Приобье в X-XIV вв. - Тобольск - Омск, 2000.
25. Недашковский Л.Ф. Золотоордынский город Укек и его округа. - М., 2000.
26. Тишкин А.А., Горбунов В.В., Казаков А.А. Курганный могильник Телеутский Взвоз-I и культура населения лесостепного Алтая в монгольское время. - Барнаул, 2002.
27. Грязнов М.П. Раскопки на Алтае // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. I. - Л., 1940
28. Бородаев В.Б., Ефремов С.А., Тишкин А.А. Захоронение первой половины II тыс. в пункте Ближние Елбасы // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. №5. - Горно-Алтайск, 2000
29. Басандайка: Сборник материалов и исследований по археологии Томской области. - Томск, 1948.

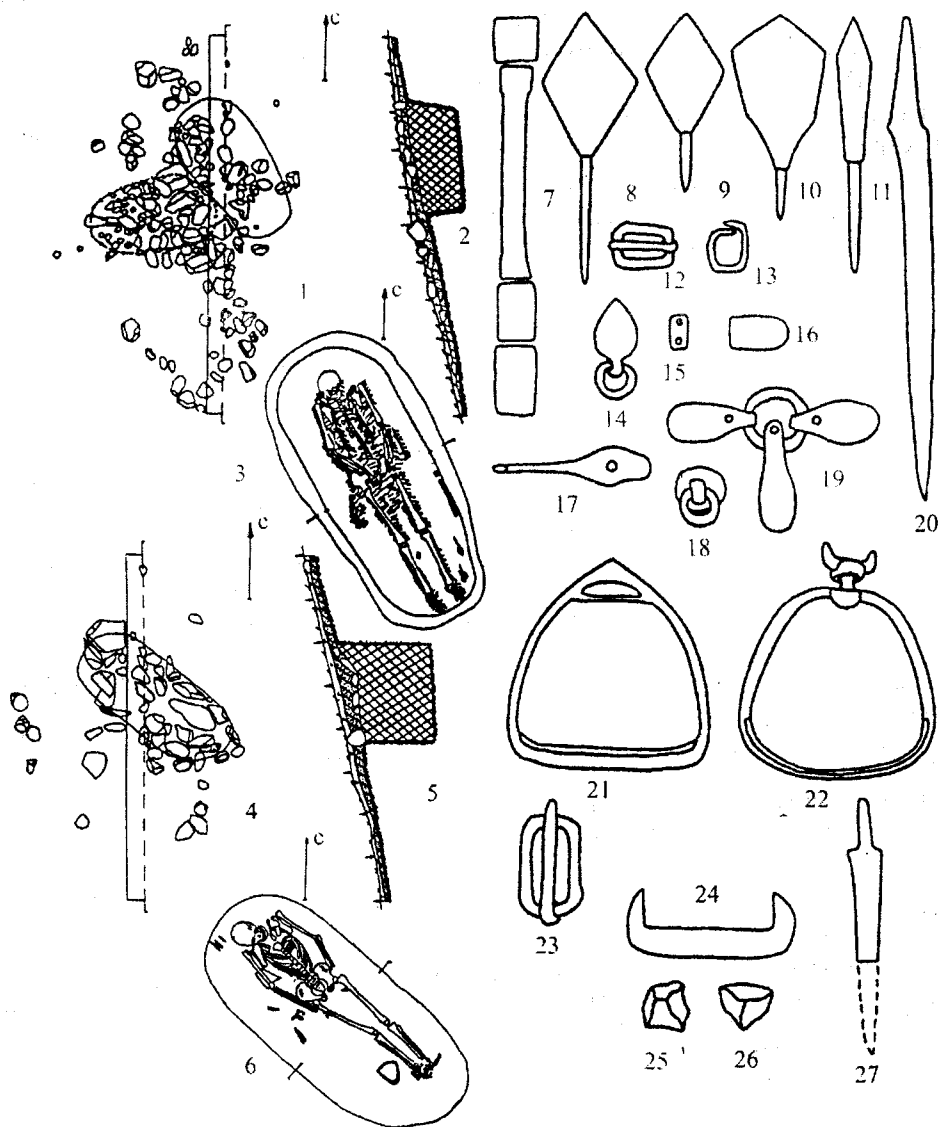


Рис. 1. Материалы курганов №3 и 7 могильника Усть-Бийке-III (Горный Алтай)

**Сожжение лошади у кыргызов таёжного Причулымья
(юг Западной Сибири)**

Таёжное Причулымье относится к юго-восточной периферии Западной Сибири. Река Чулым, образованная слиянием р. Белый Июс и Черный Июс с истоками на северо-восточном склоне узнецкого Алатау, является наиболее значительным правым притоком Оби. Таёжное ричулымье конца I – начала II тыс. н.э. по современным археологическим материалам характеризуется распространением на его территории *среднечулымского варианта культуры ишеских кыргызов* X-XIII вв. В нём выделено 3 этапа: X – первая половина XI в.; середина XI-II в.; XIII в. [1; 2; 3]. Доминируют захоронения человека в форме полного трупосожжения на горе.

В материалах среднечулымского варианта, в этнокультурном аспекте являющегося эликомпонентным, присутствует своеобразный элемент, который выражен в наличии объектов с кремированными костями лошади. И само их выделение в материалах Змеинкинского и алмакского могильников, и последующее исследование в контексте всего ритуала захоронения гали возможными благодаря антропологическим определениям В.А. Дрёмова и остеологическим Н.Д. Оводова и П.А. Косинцева.

Условия археологизации. Объекты с кремированными костями лошади по расположению относительно остатков трупосожжения человека, а также по массе костей разделяются на 2 группы:

1-я группа: изолированные, массивные (вес костей – от 640 до 2620 г) – 8 скоплений в семи курганных комплексах;

2-я группа: совместные – не менее 2 общих скоплений в двух курганных комплексах; возможно, по причине неопределённости палеозоологических определений к этой группе в целом относится большее число объектов, так как среди кремированных остатков человека выявлены кремированные кости копытных и животных неопределённой родовой принадлежности а также птицы, выдры (?), в одном случае – барсука или лисицы или собаки).

Для всех объектов с кремированными останками лошади **общими признаками** являются следующие: 1) ландшафтно-географическое единство; 2) размещение в курганных комплексах (из улеси); 3) кремированные остатки – результат полного (до состояния кальцинированности костей) сожжения частей лошади в стороне от места будущего захоронения; 4) фиксация в курганных комплексах, обязательно включающих также погребения человека в форме полной кремации на стороне; 5) присутствие в курганных комплексах середины XI-XIII в.

В *1-й группе* объектов по расположению определяется 5 вариантов.

I. *На древней дневной поверхности, под насытью; рядом с трупосожжением человека* (3 коп.: 2 – из кургана 3 Калмаков, 1 – из кургана 51 Змеинки).

II. *На древней дневной поверхности, под насытью; в курганном комплексе без погребения человека* (1 скоп. из кургана 56 Змеинки, входящего в единый ритуальный комплекс с синхронным курганом 55 с трупосожжением человека).

III. *В околочурганной яме и на насыпи кургана; в курганном комплексе с трупосожжением человека* (1 скоп. из кургана 48 Змеинки).

IV. *В околочурганной яме; в курганном комплексе с трупосожжением человека* (1 скоп. из кургана 27 Змеинки).

V. *В околочурганном пространстве* (2 скоп.: из кургана 11 и пространства между курганами 13 и 15 Калмаков).

Как видно, объекты 1-й группы зафиксированы в одном курганном комплексе преимущественно одним скоплением. Размеры его – от 0,8 x 0,48 м до 1,65 x 2,0 м, мощность от 5-10 см до 12-15 см. Вес костей – от 640 до 2620 граммов, они принадлежат лошадям в возрасте от 1 года до 4-6 лет, одна особь – “старая”. Скопления содержат кремированные фрагменты позвонков и черепа (часто присутствуют нижние челюсти) лошади. В 3 случаях, помимо этого,

найдены ещё кости хвоста, шейный позвонок, небольшое количество анатомически неопределённых костных обломков.

Для малочисленной **2-й группы** объектов варианты не выделяются. В Змеинке в кургане вместе с кремнированными костями человека найдена первая фаланга лошади, в кургане 51 плюсневая кость. Взаимовстречаемость объектов 1-й и 2-й групп отмечена в кургане 51 Змеинки.

Реконструкция обряда. Материалы 1-й группы объектов позволяют заключить, что человека и лошадь (частью) сжигали по отдельности, в стороне от места будущего захоронения. Для 2-й группы можно говорить и о совместном, и о раздельном характере сожжения человека и животного (частей его). Степень воздействия огня на человека и животного в любом случае приводила к полному сожжению. Судя по материалам 1-й группы, кремнированные кости лошади помещали в курганный комплекс, как во время погребения остатков трупосожжения человека и после этого, отдельно друг от друга.

Полевые наблюдения и анализ материала обеих групп не дают ответа на целый ряд вопросов, связанных с сожжением лошади, включая следующие: *место кремационной площадки для животного; время кремации лошади: в промежутке от времени кремации человека до и после похорон, во время погребения человека или после этого?*

Строго говоря, по материалам обеих групп неясен характер самого *объекта сожжения*, есть, что же именно сжигали: 1) только части туши лошади в виде головы, конечностей, хвоста; 2) только кости лошади (соответственно – головы, конечностей, хвоста); 3) какие-то модели лошади с использованием частей её туши или костей (как ингумированных, так и кремнированных). Логично, что в такой ситуации убедительно говорить о реконструкции обряда сжигания туши лошади и пр. не приходится. (Многие археологи Евразии отмечают сложность реконструкции объекта захоронения и на основе ингумированных останков лошади, в том числе из-за малоразработанности понятийного аппарата.)

По материалам 1-й группы, остатки сожжения лошади в 5 случаях захоронены непосредственно с инвентарём или помещали его рядом: железные накладка-крюк, 4 накладки пряжки, 2 экз. удила, тесло-мотыжка, язычок от пряжки, фрагменты ножа, наконечника стрелы, также кусочек кварцита и фрагменты от костяного предмета и керамического сосуда. Относительно железных вещей из 2 скоплений можно сказать как о побывавших в огне. Наличие инвентаря (включая детали конного снаряжения) вместе с изолированными скоплениями кремнированных костей (1-я группа) позволяет определить последние как следы своеобразных *сопроводительных захоронений лошади*, а не остатки погребальной и поминальной тризны.

Кенотафом, а не отдельным сооружением для захоронения животного, возможно, является курган 56 Змеинки, где было обнаружено только кремнированное скопление костей лошади (останков человека). В таком случае не исключено, что эти кости выступали в качестве зооморфного заместителя тела человека.

Археологические аналоги, методический аспект. По доступным источникам, близкими аналогами (2 случая) объектам 1-й группы на сопредельных территориях являются материалы могильника *Тепсей-3*, могила 9 (IX-X вв.) в Минусинской котловине [6, с.151, 159] и, видимо, материалы *Есаульской* курганной группы, кург. 2, (вероятно, IX в.) в Кузнецкой котловине [10, с. 54]

Со 2-й группой причулымских объектов сходны те комплексы (4 случая), в которых кремнированные кости лошади находятся в одном скоплении с остатками трупосожжения человека и вещами на стороне: Кузнецкая котловина, могильник *Ур-Бедари*, мог. 1 кург. 77 (IX-X вв.) [с.46]; Минусинская котловина, могильники X-XII вв. *Означенное-6* (кург. 2), *Означенное-7* (кург. 3 и 4) [12, с.46-48].

На результаты сравнения существенно может влиять характер привлекаемых источников. В описаниях кремнированных костей большей частью отсутствуют ссылки на результаты исследований антропологом и палеозоологом. Поэтому, не исключено, что в описанных объектах с кремнированными костями, которые приписываются только человеку, на самом деле имеются объекты с сожжёнными останками лошади. Верификация этих или других реконструкций обряда, связанного с сожжениями, возможна только при условии тщательного сбора всех кремнированных костей в поле и их последующего постоянного сохранения в музейных коллекциях.

На сопредельных к таёжному Причулымью территориях большая часть комплексов кремнированных костей лошади, которые были подвергнуты воздействию огня, явно отлична от под-

ричулымских. Прежде всего – по степени воздействия огня и месту проведения обряда. Они представлены другими вариантами.

1) Полная кремация человека на стороне и обожжение лошади на месте погребения: Кузнецкая котловина, могильник *Торопово-1*, кург. 6, мог. 1 (XIII-XIV вв.) [7, с.17-18, 55].

2) Обожжение трупа человека и лошади на месте захоронения: Средний Енисей, могильник *Маркелов Мыс-1*, кург. 5 (VIII-IX вв.) [14, с.25]; Кузнецкая котловина, могильники *Торопово-1*, кург. 12, мог. 1 (XIII-XIV вв.) [7, с.33, 55-56], *Мусохраново-3*, кург. 3, мог. 3, 4, 5 (вторая половина XII-XIII в.) [9, с.81-83].

3) Полное сожжение трупа человека и лошади на месте захоронения: Средний Енисей, могильник *Маркелов Мыс-2*, кург. 10 (VIII-IX вв.) [12, с.47]; Кузнецкая котловина, могильник *Торопово-1*, кург. 11, 12 (XIII-XIV вв.) [7, с.31-33].

В долине Онона Забайкалья также известны каменные выкладки, под которыми в ямах обнаружены трупосожжения с конём, XIII-XIV вв. [11, с.50].

О культуроэтнической интерпретации. Сегодня источники не позволяют однозначно определить происхождение культурного компонента среднечулымского варианта культуры енисейских кыргызов, воплощённого в объектах с кремированными останками лошади. Однако представляется, что в культурно-генетическом аспекте полные кремации лошади (её частей) связаны, прежде всего, с полными кремациями человека. Углублённое исследование проблемы возможно проводить в следующих основных направлениях.

Во-первых, сожжение лошади в погребально-поминальном обряде середины XI-XIII в. таёжного Причулымья генетически может быть связано с той культурной составляющей, которая отражена в часто интерпретируемом сюжете китайской династийной хроники Таншу применительно к тюркам-тугю. "...В избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сжигают: собирают пепел и зарывают в определённое время в могилу" [5, с.230]. Этот компонент мог органично вписаться в систему погребально-поминальной обрядности кыргызов, предполагающую использование огня.

Во-вторых, истоки происхождения чулымских кремаций лошади могли сформироваться на стыке культуры кыргызов с носителями культур, практиковавшими обряд захоронения с целым конём, чучелом и пр. без применения огня. По мнению М.П. Грязнова и Ю.С. Худякова, материалы упоминавшегося погребения могильника Тепсей-3 IX-X вв. свидетельствуют об ассимиляции кок-тюрков Второго Восточно-Тюркского каганата в кыргызской среде и об их переходе на обряд трупосожжения после проникновения в Минусинскую котловину во время похода 711 г. [6, с.158-159].

Кроме этого, появление в таёжном Причулымье кремаций лошади может быть обусловлена расселением в X – начале XI в. представителей кимако-кыпчакского государственного объединения, у которых здесь мог измениться обряд трупоположения с конём (или с головой и конечностями коня) на обряд сожжения человека и сожжения коня. В таком случае, среднечулымский вариант культуры енисейских кыргызов середины XI-XIII вв. можно расценить как пришлый элемент. К последнему добавлю, что второстепенный кыпчакский компонент в среднечулымском варианте определённно проявляется в наличии небольшого комплекса вещей из железа и бронзы.

В третьих, правомерна постановка вопроса о связи кремаций лошади в таёжном Причулымье середины XI-XIII вв. с чжурчжэнями, практиковавшими подобный погребальный обряд. Примечательно, что в кургане 3 Калмаков, содержащем отдельное скопление кремированных останков лошади, был обнаружен комплект из пяти диопсидовых украшений от коня. Аналоги для них выявлены только в публикациях материалов Шайгинского городища второй половины XII – первой трети XIII в. из Приморья [15, с.7, 103, табл. 46, 6, 12, 13, 16]. Ранее было предположено, что нефритовое и диопсидовые изделия, найденные в таёжном Причулымье, изготавливались в мастерских чжурчжэней Приморья или в каких-то других ремесленных центрах, которые культурно и территориально были им близки [4].

Решение вопроса о происхождении полных сожжений лошади, как в таёжном Причулымье, так и на сопредельных территориях тесно связано с совершенствованием методики изучения объектов с кремированными костями.

1. Беликова О.Б. Среднее Причулымье в X-XIII вв. - Томск, 1996.
2. Беликова О.Б. К вопросу о сожжении лошади на Среднем Чулыме // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конференции. Ч. 2. Археология и изучение культурных процессов и явлений. - 1993.
3. Беликова О.Б. Енисейских кыргызов культура // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья: Материалы к энциклопедии Томской области. - Томск, 2001.
4. Беликова О.Б. Каменные изделия из курганов XIII в. юга Западной Сибири // Археология, этнографическая антропология Евразии. № 1 (5) - 2001.
5. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. - М.-Л., 1950.
6. Грязнов М.А., Худяков Ю.С. Кыргызское время // Комплекс археологических памятников у горы Теңиш. Новосибирск, 1980.
7. Илюшин А.М. Население Кузнецкой котловины в эпоху средневековья (по материалам кургана могильника Торопово-1). (Сер.: Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. Кемерово, 1999.
8. Илюшин А.М. Погребения по обряду кремации на могильнике Ур-Бедари (по раскопкам М.Г. Елькина в 1989 году) // Памятники кыргызской культуры в Северной и Центральной Азии. - Новосибирск, 1990.
9. Илюшин А.М., Сулейменов М.Г. Курганная группа Мусохраново-3 // Вопросы археологии Севера и Центральной Азии. - Кемерово, 1995.
10. Кузнецов Н.А. Рукоять плети из второго Есаульского кургана // Кузнецкая старина. Вып. 4. 11 - Новокузнецк, 1992.
11. Кызласов Л.Р., Ивашина Л.Г. Курганы средневековых тюрков в Северо-Восточной Бурятии // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. - Новосибирск, 1989.
12. Митько О.А. Древнетюркские погребения могильника Маркелов Мыс-2 // Проблемы археологии, краеведения и этнографии Приенисейского края. Т. 213. - Красноярск, 1992.
13. Поляков А.С. Новые памятники аскизской культуры на юге Хакасии // Вопросы древней истории Южной Сибири. - Абакан, 1984.
14. Тетерин Ю.В. Новый памятник древнетюркской эпохи на Среднем Енисее // Проблемы археологии, краеведения и этнографии Приенисейского края. Т. 2. - Красноярск, 1992.
15. Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей-удигэ XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. - М., 1990.

А.И. Боброва, Т.В. Новоселова
Томский областной краеведческий музей
Томский государственный университет
г. Томск

Археологические следы коневодческой культуры в памятниках Нарымского Приобья X-XVII вв.

О легендарных конных богатырях и коневодческих традициях в культуре нарымских селькупов хорошо известно из этнографических источников [1, с.199-226]. Г.И. Пелих описывает эти признаки, наравне с некоторыми другими элементами культуры, как компоненту "Г", отличающемуся от остальных культурных комплексов скотоводческой направленностью бытового и хозяйственного уклада, свойственного населению тайги, занимавшемуся охотой и рыболовством [1, с.199]. Компонент "Г", по мнению исследователя, включал в себя элементы двух различных слабо интегрированных традиций кочевого и оседлого скотоводства. Первый Г.И. Пелих связывала с аланами, вторые - с тюрками [1, с.207]. Процессы смешения этих традиций проходили за пределами обитания современных селькупов, кетов и шорцев и относились, возможно, к началу эпохи железа.

Не вдаваясь в подробности, попытаемся выделить на археологически доступных материалах элементы коневодческих традиций в культуре предков нарымских селькупов с I-II тыс. К их материализованным остаткам относятся: 1) остеологические находки лошадиных костей в поселениях и могильниках; 2) захоронения с черепом/челюстью и другими частями лошади; 3) присутствие в погребениях деталей конской упряжи.

Нижние челюсти, черепа, зубы и бабки лошади обнаружены в Павлово-Парабельском селище [2, с.132], Иготкинском и Тискинском поселениях, время существования которых относится к первой трети II тыс. н.э. Аналогичные по составу кости зафиксированы в нарыме курганов Тяголовского и Тискинского некрополей XIII-XIV вв. [3, с.19-21].

Наиболее многочисленный после Павлово-Парабельского селища материал собран в Тискинском комплексе памятников, представленном культурным слоем поселения

погребениями некрополя XII - первой пол. XIX вв. [4, с.161-163]. Практически на всей площади последнего зафиксирован культурный слой поселения [5, с.45 в.], отмечен он и за его пределами [6, с.245].

1. *Кости лошади* в культурном слое поселений.* На Павлово-Парабельском селище найдено более 340 обломков костей и зубов животных, преобладающее число которых составили кости лошади [2, с.132]. Под насыпями тискинских курганов они также встречены повсеместно, причем, набор их почти всегда одинаков. Это черепа, нижние челюсти, зубы, бабки животного. Вероятно, в ряде случаев имело место помещение данных частей лошади в специально выкопанные ямы, как, например, под погребением 66 кургана 4 (череп лошади), или же в секторе II Г этого кургана (зубы лошади, челюсть жеребенка, керамика). В кургане 13, к юго-западу от погребения 54, в центре такой ямы найден свод черепа лошади без нижней челюсти. Бабки, зубы, фрагменты челюстей обнаружены и под насыпями других курганов: в кургане 7 (между погребениями 24 и 25); под погребением 28, при перекопе), кургане 8 (под погребением 33), кургане 8А (в секторах I, II, IV), кургане 5 (в жилище - кости, позвонки, копыто лошади). Кости найдены не только в ямах, но и в кострищах: кургане 5 (фрагмент нижней челюсти, зубы, бабка лошади; кости рыб, позвонки, пережженные кости), кургане 13 (между погребениями 21 и 24). В культурном слое поселения кургана 5 найдены: лопатка, нижняя челюсть, зубы лошади. Не столь значительное количество остеологических остатков других животных в поселенческих комплексах, позволяет сделать вывод о том, что лошадь занимала значительное место в хозяйственной деятельности поселения Нарымского Приобья и, что такие её части, как нижние челюсти и черепа, требовали особого к ним отношения: специального помещения в яму и обжигания места такого погребения» на площади поселения. Наличие костей лошади в жилищных объектах на Павлово-Парабельском селище и Тискинском поселении позволяет предполагать, что мясо этих животных тушило пищей для их обитателей.

2. *Кости лошади в насыпях курганов.* В Тискинском могильнике, как и на поселении, зафиксированы преимущественно черепа, зубы и нижние челюсти лошади. Они обнаружены в кургане 4 (с западной стороны от погребения 102), в кургане 7 (в секторах I, II, III), в насыпи кургана 8 (над погребениями 22 и 28), в кургане 9 (в секторах I, II), в насыпи кургана 11, в кургане 12 (в секторах СВ, СЗ), в кургане 13 (в секторах II, III, VI - под погребениями 43, VII). Бабки и копыто лошади найдены в одном из секторов кургана 12. При оформлении насыпи над погребением 36 кургана 8А на краю околокурганной ямы была оставлена нижняя челюсть лошади.

Большое количество остеологических остатков (нижних челюстей, черепов, костей ног) обнаружено в насыпях Тяголовского некрополя XIII-XIV вв. [3, с.19-21]. На этом памятнике встречены и другие части животного, такие как лопатка, рёбра. Их наличие подтверждает выводы об употреблении мяса лошади в качестве поминальной пищи.

Специфический набор костей, обнаруженный в насыпях курганов, свидетельствует о существовании обычая оставления на месте погребения именно этих частей животного. Оставление это могло быть проявлением дани особого уважения к отдельным лицам при специальных признаках по ним.

3. *Кости лошади при погребении.* Черепа, нижние челюсти, иногда кости ног, встречены в Тискинском могильнике. Над погребением 35 кургана 3, в его восточной части, найдена нижняя челюсть лошади; в погребении 10 кургана 4, в изголовье погребенного лежала нижняя челюсть лошади, в кургане 7 челюсти лошади обнаружены рядом с погребением 21; кости, бабки и зуб в погребении 27; зубы в погребении 32; в погребении 1 кургана 8 найдены бабки животного; в погребении 14 - зубы, челюсть и копыто лошади. В погребении 30 кургана 12, в области ног животного из погребенных зафиксированы часть черепа лошади и развал сосуда.

Особый интерес представляют два захоронения кургана 8 с костями лошади и деталями кожаной упряжи. Приведём их краткое описание.

Погребение 20. Погребальное сооружение обнаружено на уровне погребенной почвы, на глубине 115 см и представляло собой бревенчатую раму-обкладку размерами: 360 x 160-120 см. Над юго-восточной её частью сохранилось перекрытие из широких толстых плах, обернутых перестяжным полотнищем. Оно накрывало сооружение на ¼ и, возможно, изначально было сделано

Определения остеологических остатков выполнены ведущим сотрудником Института экологии растений и животных УрО РАН Павлом Андреевичем Косинцевым.

только на этом участке. Дно его выстлано дощатым настилом, на юго-восточной части которого располагались останки взрослого мужчины, компактно размещавшиеся на небольшой площади. Среди них: череп, кости рук, ног, реберные; позвонки. Головой умерший ориентирован на север. На площади погребения сохранились остатки замши или кожи, а также тонкого войлока и кожи рыжего цвета. Они фрагментарно размещались по всей юго-восточной части сооружения. Вероятно, человек был похоронен в сидячем положении, головой и спиной опершись на подложенную попону (?), в позе, характерной для фольклорных героев-богатырей. С ним найдены железное кольцо, остатки железного втульчатого изделия, с сохранившимся в нем древком железные изделия во фрагментах. Рядом с погребением прослежено кострище, заполненное золой и пеплом, мелкими угольками, костями рыб мощностью 65-70 см. В центре кострища сбит вертикально вбитый в землю кол. Судя по обугленности, он был вбит после того, как костер на нем прогорал. Над погребением обнаружены удила, в юго-западной части около продольной стены сооружения лежала нижняя челюсть лошади, в соседнем секторе на общем уровне с погребением располагались череп и зубы лошади.

Не исключено, что помимо "сидячего богатырского" захоронения, мы имеем в данном случае символическое оставление взызданной лошади, привязанной к коновязи, около могилы владельца. Данное погребение появилось на кургане одним из первых, то есть в XIII-XIV вв.

Погребение 30. Расположено на глубине 60 см. Размеры: 240x120 см. Погребальное сооружение представляло собой ящик прямоугольной формы, сделанный из плах. Умерший похоронен на берестяной подстилке-полотнище, в вытянутом положении, на спине, руки в локтях, туловища, головой ориентирован на ВЮВ, лицевым отделом череп слегка повернут вправо. Кисти ног в коленных суставах сведены. В области грудного отдела обнаружены фрагменты железного изделия, в области ног – развал сосуда. На перекрытии лежал череп лошади, обращенный мордой в ту же сторону, что и погребенный.

Погребение 33А. Череп лошади располагался на помосте из толстых плах, ориентированном по линии ЮЗ-СВ. Рядом с ним находилось погребение 33, содержащее останки двух взрослых индивидуумов. При зачистке дна под черепом правого костяка найдены бабки животного; бабка и небольшая кость обнаружены и справа от этого костяка. Погребением, на уровне колен. Возможно погребение на помосте и погр. 33 составляли единый комплекс.

Оба случая сопребения головы лошади, как и их набор из погребения 20, могут квалифицироваться, как символическое оставление лошади с погребенным. Датируются они XIII-XIV вв.

4. *Детали конской упряжи в погребении.* Из предметов конской упряжи чаще остальных были встречены удила. Они обнаружены в погребении 23 и 37 кургана 3; погребении 67, 94, 107, 109/1, 129, 136, 140 кургана 4 (в последнем случае 10% погребенных были снабжены предметами конского снаряжения). В некоторых погребениях, помимо удила, зафиксированы другие предметы снаряжения. Например, в погребениях 60 и 66.

Погребение 60 с шаманским комплексом вещей имело полный набор предметов конского снаряжения [7, с.39-46]. В северном конце сооружения, в области ног погребенного обнаружены кольчатые удила, пара железных стремян, часть дужки костяного стремени с циркулярным орнаментом, железные бляшки-накладки на уздечку; пробойники и иные детали седельного инвентарного комплексы входили два зооморфных изображения, одно из них – фигура лошади, вырезанная из медной пластины. Подвеска была прикреплена к перекладине шаманского бубна.

Погребение 66. Справа, на уровне тазовых костей погребенного лежали: ременная уздечка, удилами и костяное изделие с навершием. По стратиграфическим наблюдениям и находкам украшений из белой бронзы и серебра захоронения датированы XIV-XV вв.

На кургане 7 при расчистке бревенчатой рамы-обкладки, объединявшей 4 погребения зафиксированы: зубы лошади, пара стремян, пуговица из белой бронзы. В кургане 8 обнаружены в секторах: I (2 экз.) и II; под насыпью кургана 8А, в секторе III (1 экз.) в коллективном погребении 11 кургана 9 у одного из трёх погребенных, слева в изголовье лежали удила. В погребении 41 кургана 13 (похоронены взрослый и ребенок), слева от тазобедренных костей взрослого человека обнаружены удила. В погребении 54 (коллективное) около коленного сустава одного из 5-ти погребенных найдены удила. В курганах, раскопанных Л.А. Чинд

е обнаружены предметы конского снаряжения: в кургане 1 – удила и пара стремян [8, с.66-67, 13, 17, 18], в погребении 20 кургана 11 - пара стремян [9, с.10; табл. 26].

Выводы. Обнаружение в Тискинском могильнике деталей конской упряжи: удили, стремян, ремней седла, попоны (?) свидетельствует об использовании населением Нарымского Приобья лошадей для верховой езды. Небольшой процент этих предметов является показателем высокого социального статуса погребенных с ними лиц. Следует отметить, что находки деталей конской упряжи обычно сопровождаются наборами железных и костяных наконечников стрел, теслами, украшениями из серебра и белой бронзы. Все эти материалы являются отражением культурных контактов таежного населения на протяжении X-XIV вв. с носителями культуры, эволюционная направленность хозяйственных занятий которых несомненна. Вероятно, отдельные группы этого населения по р. Оби, Иртышу и его правым притокам, проникая в районы Нарымского Приобья, приняли участие в этногенезе нарымских селькупов.

Таким образом, легенды и былины о конных богатырях имеют под собой реальную хронологическую основу.

Литература

1. Пелих Г.И. Происхождение селькупов.- Томск, 1972.
2. Боброва А.И. Павлово-Парабельское селище – новый средневековый памятник Приобья // Материалы по археологии Обь-Иртышья.- Сургут. 2001.
3. Боброва А.И., Герасько Л.И. Тяголовский некрополь – итоги исследования 2001 года // Самодейцы. - Тобольск-Омск. 2001.
4. Боброва А.И. Тискинский комплекс археологических памятников // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья. Материалы к энциклопедии Томской области. - Томск, 2001.
5. Боброва А.И. Отчет об археологических исследованиях Молчановского отряда летом 1978 года // Архив МАЭС ТГУ. д. № 775.
6. Мамадаков Ю.Т., Рудковский И.В., Чиндина Л.А. Разведочные работы в Нарымском Приобье // Археологические открытия 1978 года. – М., 1979.
7. Боброва А.И. Неординарное погребение Тискинского могильника // Исторический ежегодник. Специальный выпуск. - Омск. 2000.
8. Чиндина Л.А. О погребальном обряде поздних могильников Нарымского Приобья // Из истории Сибири. Вып 16. - Томск. 1975.
9. Чиндина Л.А. Отчет об археологических исследованиях Нарымского археологического отряда Томского государственного университета летом 1977 года // Архив МАЭС ТГУ. д. № 781.

Использованы коллекции:

1. Тискинское поселение и могильник – колл. № 9017; Иготкинское поселение - колл. № 7449. Хранятся в МАЭС ТГУ.
2. Павлово-Парабельское селище – колл. № 11474; Тяголовская курганная группа – колл. № 12686. Хранятся в ТОКМ.

Ursula Brosse
University
Bonn. Germany

New results of the joint French-Mongolian excavations

Since 2001 the Musée Guimet in Paris and the Mongolian Academy of Science, Institute of Archaeology) conduct research in the huge cemetery of Gol Mod 1.

Last year the excavations of the huge princely tomb No 20 began and, among others remains of 17 horses as well as parts of a chariot were found, this year the excavation will continue. The lecture will present some results of this year's excavations.

Craniofacial morphology of ancient populations of Mongolia

Archaeological studies of Neolithic, Bronze and Iron ages show that the Western Mongolian Bronze and Early Iron age culture belonged to Altai-Sayan variants of South Siberian culture, the so-called "Slab grave" culture took place in Central and Eastern Mongolia, Baikal region and Manchuria.

The paleoanthropological studies of human remains from Neolithic, Bronze and Early Iron Age of Mongolia reveal great heterogeneity of morphological traits among populations of the historic period. In the Neolithic period the Western Mongolia was inhabited by people with Caucasoid morphological features while the Central and Eastern Mongolia were occupied by populations with developed Mongoloid traits. The Early Bronze Age was characterized by human migrations from Eastern Mongolia to Western Mongolia, Southwestern Siberia, and West-Central Asia. The Western Mongolian populations of the Bronze and Early Iron Age exhibited more pronounced Mongoloid features than at earlier times. Comparative morphological analysis shows that the Neolithic, Bronze and Early Iron Age populations from Asia are divided into two major clusters. The first cluster includes all populations from Southern Siberia and Western Mongolia, and Jomon people from Japan. The second cluster includes populations from Manchuria, Inner Mongolia, northwest and Central China, Korea, Transbaikalia and Eastern Mongolia.

Hunnu (Xiongnu), Medieval and contemporary Mongolians have been shown to be more closely related to the populations of the Neolithic, Bronze, and Early Iron Age of Eastern Mongolia.

А.И. Лавренко
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
г. Улан-Батор

Древние кочевники Бурятии (по антропологическим данным)

За последнее десятилетие в бывшей "братской семье советских народов" чрезвычайно обострились проблемы межнациональных отношений, что, наряду с негативными и страшными последствиями, пробудило значительный общественный интерес к вопросам происхождения этносов. Всех начали волновать история и глубинные корни "своего" народа. Поиски происхождения современных народов, тем более что эту проблематику активно и эффективно разрабатывают дилетанты, порой доводя межнациональную ситуацию до взрывоопасной.

Согласно устоявшимся в науке положениям сравнительно-исторического языкознания, этнологии, археологии и антропологии, в этногенезе бурят существенное участие принадлежат древние и средневековые кочевые племена, населявшие регион с эпохи бронзы по настоящее время. В то же время, антропологический состав древних кочевников демонстрирует несомненную гетерогенность, как при синхронном, так и при диахронном сопоставлении. С другой стороны, современные буряты характеризуются антропологической гомогенностью при небольших родоплеменных различиях.

Таким образом, этнокультурная ситуация в среде древних кочевников Байкальского региона складывалась весьма непросто. На каждом историческом этапе, вплоть до этнографической современности, здесь взаимодействовали различные по антропологическому составу материальной и духовной культуре кочевые образования.

Первыми кочевниками на территории Бурятии справедливо считаются носители культуры плиточных могил и население, оставившее после себя курганы-херексуры. Две эти впечатляющие и весьма многочисленные группы памятников широко известны среди специалистов и достаточно хорошо изучены в археологической составляющей (правда, херексуры в значительной мере изучены).

На основании археологических изысканий определены хронологические и локальные рамки культуры плиточных могил, установлена ее идентичность на всей территории распространения.

Антропологические материалы исследовались Ю.Д. Талько-Грынцевичем [2], однако более весомый вклад в антропологическую разработку темы внес И.И. Гохман [3; 4; 5]. Исследователи однозначно определились с расовой принадлежностью населения, захороненного в плиточных могилах. В антропологической систематике оно относится к североазиатским монголоидам, сближаясь по основным параметрам с байкальской расой. Кроме того, "плиточники" были признаны весьма вероятными предками современных монгольских народов.

Монголоидность носителей культуры плиточных могил не вызывает сомнения и в настоящее время. Более того, появились реальные данные чтобы признать плиточников вероятными прародителями всех известных средневековых монголов [6, с.68].

При огромном территориальном распространении памятников культуры плиточных могил антропологическая сущность "плиточников" едина. Данный факт может определяться двумя существенными причинами: во-первых, длительностью существования культуры; во-вторых, численностью народа ее создавшего. Все экстраполяции позволяют считать, что суровость древних кочевников центральноазиатских степей вряд ли отличалась от нынешней, и, более всего, нужно принять поправку на уменьшение. Как аргументировано доказал А.Д. Цыбиктаров, длительность существования "плиточников", как археологической культуры, определяется 7 - 8 веками, с XIII по VI вв. до н.э. [1, с.104]. Это огромный период, но вряд ли полностью определяющий столь значительную локализацию археологической культуры, характеризующуюся, на данный момент, антропологической однородностью. Суть территориальной "разбросанности" памятников культуры плиточных могил - в ее кочевой принадлежности. "Плиточники" определили способ взаимодействия со средой обитания всех следующих жителей бурятских и монгольских степей.

Таким образом, плиточные могилы дали выразительный, четко идентифицированный и, самое главное, однородный краниологический материал. Происхождение этого населения от южных популяций Забайкалья "не вызывает сомнений" у мэтров российской антропологии [17, с.69].

Археология херексуров разработана значительно слабее материальной культуры плиточных могил. В то же время, к настоящему времени большинство исследователей сходятся в понимании многокультурности данного конгломерата памятников на всей огромной территории их распространения [1, с.143; 7, с.31; 8, с.156;]. Датировка херексуров достаточно сильно варьирует в зависимости от территории исследования в связи с почти полным отсутствием датирующего материала. Не впадая в дискуссию, отметим, что для Бурятии представляется приемлемой хронология, предложенная А.Д. Цыбиктаровым (основанная на стратиграфии херексура с двумя стратиграфическими в его оградку плиточными могилами (мог. Улзыт VI)): конец II - начало I тыс. до н.э. [1, с.140-141].

Антропология населения, оставившего херексуры, изучена еще более фрагментарно, чем археология. С территории Бурятии, насколько нам известно, вообще нет измеренных черепов из херексуров, хотя сами черепа были [1, с.143-144]. С другой стороны, учитывая декларированную многокультурностью всего массива памятников подобного типа, можно предположить, что, как и в Монголии [9, с.231], большинство погребенных европеоидны, хотя, согласно А.Д. Цыбиктарову, череп из могильника Улзыт III был характеризован И.И. Гохманом, как монголоидный и схожий с черепами из плиточных могил [1, с.144]. Здесь нет непреодолимых противоречий. Вне всяких сомнений, при довольно значительном перекрытии ареалов друг друга [1, с.194, рис. 2] и, как представляется, длительном (по крайней мере несколько веков) совместном проживании, население культуры плиточных могил и херексуров смешивалось как генетически, так и механически. Совместная территория обитания и кочевой образ жизни неизбежно должны были привести к метисации двух рассматриваемых популяций. Действительно, высокая мобильность кочевников, традиционная брачная практика, диктующая брак с представителем не своего родоплеменного образования (напомним хотя бы о сватовстве Мухоморова [10, § 61-66]), и обычные для степняков вооруженные коллизии из-за пастбищ или воровства скота, зачастую заканчивавшиеся уводом населения в свои кочевья, способствовали процессам европеизации "плиточников" и монголизации создателей херексуров.

Генезис европеоидного населения курганов-херексуров, по всей вероятности, связан с предшествующими обитателями центральноазиатских степей и европеоидным окружением. Имеются в виду европеоидные популяции с территории Тувы, Алтая и Хакасии. По мнению авторов последней палеоантропологической сводки центральноазиатских материалов в бронзе: “Европеоидные черепа из каменных курганов, широко распространенных в западных районах Монголии, заметно не отличаются от тех европеоидных серий, которые вообще известны в степных районах Евразии, как в более ранние эпохи, так и в синхронное время” [9, с.231].

Итак, на рубеже II и I тыс. до н.э. впервые среди кочевников исследуемой территории фиксируются этногенетические контакты между представителями не только разных племен, но и разных рас.

Дальнейшая история региона связана с племенными объединениями хунну и сяньби.

Археология забайкальских хунну скрупулезно исследована П.Б. Коноваловым [13]. Среди исследователей материальной культуры хунну в целом нет разногласий в датировке и локализации оставленных ими памятников.

Начало антропологическому изучению хунну было положено в конце XIX в. Ю.Д. Грынцевичем [12]. Затем антропологические материалы изучались Г.Ф. Дебецем [13], М.А. Мамоновой [14] и И.И. Гохманом [3; 5; 15; 16]. Исследователи идентифицировали по черепным материалам с хунну, констатировали их монголоидность, не исключая наличия небольшой европеоидной примеси, по началу связываемой с неолитическим населением Прибайкалья. Особое внимание в краниологической характеристике привлекла мезокrania хуннской расы, резко выделяющая их на фоне брахикранного населения региона. Исходя из этого факта Дебец предположил, что хунну Забайкалья не являются прямыми потомками на предшествующей стадии, имея ввиду брахикранное население эпохи неолита и черексуров [13, с.123].

И.И. Гохман, подтвердив вывод Г.Ф. Дебеца об отсутствии генетической преемственности между хунну и их предшественниками на территории Забайкалья и распространения элементов культуры плиточных могил, в посвященной последним статье [3, с.441], в дальнейшем усомнился в выводе о приходе хунну с другой территории [5, с.29]. К этому времени распоряжении исследователя находился значительно больший по численности материал, и расширилась география находок (Иволгинское городище [15]), кардинально изменила расовая характеристика отдельных черепов. В работе 1977 г. автор прямо указывает: способ внутригруппового анализа серии хуннов Забайкалья показывает наличие морфологически противоположных вариантов. В серии преобладают монголоидные черепы байкальского типа. Но наряду с ними имеются и совершенно европеоидные черепа с профилированным лицом, высоким переносьем, сильно выступающими носовыми костями [16, с.162-163]. Новые данные позволили И.И. Гохману предположить, что один из компонентов входящий в состав хунну, происходит от населения культуры плиточных могил [16]. Другой, европеоидный – от западных соседей, однако и этими компонентами не исчерпан антропологический состав хуннской серии [16, с.162-163]. В фундаментальной монографии “Антропология азиатской части СССР”, подготовленной и опубликованной И.И. Гохманом, исследователи, подтвердив “несомненное” присутствие европеоидной примеси, указывали и на возможность небольшой примеси дальневосточной расы в антропологическом составе хунну [17, с.69]. Там же была предложена версия о происхождении европеоидной составляющей в хуннской серии: “Что касается европеоидной примеси в составе гуннов, она могла появиться либо в результате западных контактов непосредственно в скифско-гуннскую эпоху, либо быть унаследованной от неолитического населения Прибайкалья” [17, с.69].

Современный анализ материала позволяет сделать вывод о синхронном сосуществовании различных расовых типов на территории байкальского региона в хуннское время. Видимо, европеоидное и монголоидное население региона активно контактировало друг с другом на всем протяжении I тыс. до н.э. и в первые века н.э. Таким образом, Байкальский указанный период, как и в предшествующий, являлся маргинальным для монголоидных европеоидных популяций.

Личный опыт раскопок могильника Енхор в Джидинском районе республики окончательно убедил автора настоящего сообщения в том, что в хуннских погребениях, захоронены люди европеоидной расы. Стоит особо отметить, что речь

лько о европеоидной примеси, но и о морфологически “чистых” европеоидах. С другой стороны - большинство погребенных хунну принадлежат к монголоидной расе и по своим антропологическим характеристикам не отличаются от предшествующих им “плиточников”.

Здесь уместно будет отметить прецедент сохранения на территории Бурятии генетической единственности, возможно, прослеживающейся по настоящее время. Европеоиды и монголоиды, погребенные по идентичному обряду, в одном могильнике, скорее всего определявшие себя как иную социально-политическую общность, представляют собой хороший пример этнической единственности, так необходимой нам сейчас. Таким образом, население культуры плиточных могил, вероятно, сохранило свое присутствие на территории байкальского региона и в “хуннское” время. Что касается европеоидного компонента в хуннской серии, то пока нет достаточных данных для определения его происхождения. Наиболее адекватным представляется вариант генетической единственности с населением, соорудившим херексуры, но настаивать на таком утверждении по меньшей мере преждевременно.

Открытые читинскими коллегами памятники сяньби [18; 19], позволяют поверить в достоверность сообщений китайских хронистов и монгольских преданий о том, что предки монголов были вынуждены уйти из “мест обетованных” куда-то на Восток. Исследование черепов Сяньби позволяет настаивать на их абсолютной монголоидности и предполагать их родственность с “плиточниками”. Таким образом, прародина средневековых монголов определяется нами и документировано локализованном месте – Приаргунье. Наиболее адекватная интерпретация китайских письменных источников также свидетельствует о проживании сяньбийцев на территории Восточного Забайкалья: “Сяньбийцы переселились на просторы монгольских степей бассейна верхнего течения Амура. Согласно данным современной науки, в древности монгольские племена расселялись в основном по рекам Шилка, Ингода, Аргунь и верхнему течению Амура...” [20, с.56].

По всей очевидности, часть кочевников циркумбайкалья, не приняв гегемонию хунну, ушла на восток, поселившись в богатых приаргуньских степях. (По ясным, на наш взгляд, причинам отдаленность Родины и близость к непресекающимся источникам существования) прамонгольские племена вернулись на родину предков, но возможно, не в полном составе).

Исходя из вышеизложенного, представляется следующая гипотетическая схема взаимодействия европеоидно – монголоидного, межэтнического и межплеменного взаимодействия на территории байкальского региона в эпоху древних кочевников. В указанный период не было жесткой этнической и даже расовой дифференциации между населявшими центральноазиатские степи племенными объединениями. На основании общности бытового и духовного уклада жизни, мелкие племена, роды, семьи и индивидуумы легко интегрировались в более крупные социально-политические образования, принимая сторону более сильного и успешного. В письменных источниках неоднократно отмечаются факты поглощения доминирующим в степи племенным образованием кочевников более слабых на данный момент соседей. Так, В.С. Таскин приводит свидетельство китайского хрониста о вхождении значительного количества хунну (в состав сяньбийцев: “Оставшиеся роды сюнну, которые все еще насчитывали свыше 100 тыс. юрт, стали называть себя сяньбийцами, и с этого времени началось постепенное усиление сяньбийцев” [20, с.45]. По-видимому, с той же легкостью происходил и распад такого объединения.

Согласно данным письменных источников, археологическим, этнографическим, лингвистическим и антропологическим материалам, древние кочевники являлись непосредственными предками средневековых монгольских племен.

В эпоху средневековья европеоидный компонент сохраняет свое присутствие в центральноазиатских степях, но его доля постепенно уменьшается. Со времени широкомасштабной монгольской экспансии на Запад можно говорить только о присутствии европеоидной примеси в антропологическом составе средневековых кочевников Забайкалья. Преобладание монголоидов определило результаты смешения указанных компонентов. Происхождение современных бурятов от средневековых кочевников региона не подлежит сомнению. Таким образом, можно настаивать на метисационной концепции происхождения центральноазиатской расы, в целом, и бурятов, как ее представителей, в частности.

Итак, обзор антропологических материалов по древним кочевникам Бурятии ясно показывает на наличие существенного европеоидного пласта в их составе. В дальнейшем европеоиды интегрировавшись в численно преобладающую монголоидную среду, были ассимилированы. Кроме того, антропология древних номадов региона позволяет сделать вывод о генетической преемственности между ними и современными бурятами, несмотря на стохастический характер (природные и социально-политические катаклизмы) их существования.

Работа выполнена при поддержке РГНФ. Грант № 03-01-00767а

Литература

1. Цыбиктаров А.Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. – Улан-Удэ, 1998.
2. Талько-Грынцевич Ю.Д. Древние аборигены Забайкалья в сравнении с современными инородцами // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского географического общества. - Т.8. Вып.1; 1905.- СПб, 1906.
3. Гохман И.И. Антропологические материалы из плиточных могил Забайкалья // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. - М.- Л., 1958.
4. Гохман И.И. К вопросу об антропологических особенностях древних скотоводов в Забайкалье // Советская этнография №6.- 1967.
5. Гохман И.И. Происхождение центральноазиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. (Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т.36). - Л., 1980.
6. Бураев А.И. Средневековое население Прибайкалья и Забайкалья по данным краниологии. – Улан-Удэ, 2000.
7. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1999.
8. Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии Новосибирск, 1987.
9. Алексеев В.П., Гохман И.И., Тумэн Д. Краткий очерк палеоантропологии Центральной Азии (каменный век раннего железа) // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1987.
10. Сокровенное сказание монголов. Монгольская хроника 1240 г./ Введение в изучение памятника, пер. текст, глоссарий С.А. Козина. - М - Л., 1941.
11. Коновалов П.Б. Хунну в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1976.
12. Талько-Грынцевич Ю.Д. Материалы к палеоэтнологии Забайкалья. III // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского географического общества. Т.1. Вып.3: 1898. - М., 1900.
13. Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. (Труды института этнографии АН СССР; Т.4). - М.-Л., 1948.
14. Мамонова Н.Н. К антропологии гуннов Забайкалья (По материалам могильника Черемуховая пада). Расогенетические проблемы в этнической истории. - М., 1974.
15. Гохман И.И. Антропологическая характеристика черепов из Иволгинского городища // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып.3. - Улан-Удэ, 1969.
16. Гохман И.И. Антропологическое изучение Забайкалья в Троицко-Кяхтинском отделении Приамурского географического общества // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 1. - Л., 1977.
17. Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. - М., 1984.
18. Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Литвинцев А.Ю. Граффити на бересте сянбийского могильника Зоргол // Археология и этнография Сибири и Дальнего Востока / Тез. докл. XXXVIII РАЭСК, посв. 90-летию акад. Окладникова. – Улан-Удэ, 1998.
19. Ковычев Е.В., Яремчук О.А. Погребальный обряд могильника Зоргол – I // Наследие древних и традиционные культуры Северной и Центральной Азии / Тез. докл. 40-ой РАЭСК. Т. III. – Новосибирск, 2000.
20. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М. 1984.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА, 1987

100 страниц, 100 копеек

Номадизм азиатской степной полосы: этногенез, культурогенез, социогенез



Древние кочевники Центральной Азии

Древняя история Центральной Азии имеет характер очень сложного и во многом еще не до конца исследованного процесса. Это положение касается многих периодов истории, в том числе истории кочевого населения региона, начало которой восходит к энеолиту и связано с афанасьевской археологической культурой. Многого здесь еще остается не до конца понятным. Особенно это касается форм хозяйства и роли в нем скотоводства. Не до конца выяснена структура и характер социального строя общества населения афанасьевской культуры. Даже казавшиеся еще недавно ясными связи населения с западным ареалом, в частности, древнейшими племенами, в последнее время подвергаются сомнению.

Такие же проблемы испытывают исследователи при рассмотрении истории населения более позднего времени. Карасукская культура, хорошо прослеживаемая в Южной Сибири, при рассмотрении ее предметного комплекса в Центральной Азии превращается, на наш взгляд, уже карасукскую историко-культурную общность, подлинные территориальные и хронологические рамки которой только начинают проясняться. Если хронологическое соотношение андроновской и карасукской культур в масштабах Южной Сибири имеет уже сложившийся стереотип, то территории Центральной Азии, где нет памятников андроновской культуры, нижняя граница карасукской культуры сдвинется, возможно, в сторону ее удревнения. Хозяйство карасуков становится более понятным, чем у афанасьевцев, у них увеличивается доля скотоводства, но равно точная характеристика экономики еще далека от желаемого. То же самое можно сказать о социальной структуре общества эпохи бронзы. Монументальные керексуры, поражающие воображение оленные камни во многом проясняют социальные процессы, происходившие в это время, но все равно кроме общих рассуждений об имущественной и социальной дифференциации общества, о зарождении культа воинов мы не можем создать более конкретную картину экономического и социального уровня общества этого времени.

Период поздней бронзы и раннего железа, имеющий в евразийских степях широкое распространение название скифская эпоха, в Центральной Азии представлен несколькими археологическими культурами. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья, пазырыкская культура Алтая, уюкская культура Тувы, причем эти культуры четко различались по своим параметрам (материальная культура, погребальный обряд) на два ареала, западный и восточный, из них восточный представлен культурой плиточных могил. Скорее всего, именно в это время, возможно и раньше, начинают формироваться основные черты подвижных форм хозяйства кочевого скотоводства. Широкое распространение археологических памятников в степных районах, в которых фиксируются остатки скота с преобладанием лошадей и овец, коррелируемые сведениями иньских источников о северных варварах, ведущих кочевой образ жизни, с точки зрения оседлых земледельцев, образ жизни.

С III в до н.э. в Центральной Азии начинают доминировать хунну, во внутренней структуре общества которых просматриваются элементы институтов государственности. Созданное в это время правления шаньюя Модэ административная система управления огромной, возникшая в результате завоевательных походов территорией, наличие всегда готовой к боевым действиям армии, упоминаемая в источниках попытка создания системы налогообложения, наличие чиновников, все это говорит о качественно ином подходе правящих кругов к организации общества в целом. Возрастающие расходы на содержание государственных структур, увеличивающиеся потребности населения в ремесленной и земледельческой продукции могли обеспечиваться притоком материальных ценностей, добытых военным путем. И общество были вынуждены создавать свою собственную экономическую базу, при этом обеспечивать сбалансированное потребление обществом продуктов земледелия и ремесла, больше начинает возрастать роль торговли, которой кочевники придавали большое значение.

равнительно сложная военно-административная система, отмечаемая в целом ряде кочевых обществ, наличие многоотраслевой экономики вызывали потребность в сосредоточении этих структур не в кочевых ставках, а в стационарных оседлых пунктах, часть из которых в силу азличных обстоятельств перерастала в города.

Подобные в принципе, но не тождественные социально-экономические и политические процессы проходили в кочевых обществах сяньби, жужан, тюрков, уйгуров, киданей, монголов. Эти народы прошли сложный путь становления новых общественных отношений, приведший их к созданию новых форм организации общества, известных в истории как кочевые империи, мевших обширные территории, сопоставимые с территориями распространения культуры литочных могил и керексуров.

Рассматривая государства, возникавшие на просторах Центральной Азии, мы видим, что время их существования, начиная с прихода к власти хуннского шаньюя Модэ (209 г. до н.э.) и заканчивая падением династии Юань (1368 г.), суммарно достигает около 1577 лет. На время существования хуннского государства приходится около 300 лет. Сяньби господствовали в Центральной Азии примерно 90 лет. Владычество жужаней продолжалось около 150 лет. Время существования тюркских каганатов, включая периоды разделения и временного прекращения каганской власти, продолжалось около 190 лет. Уйгурский каганат просуществовал 90 лет. Созданная киданями, империя Ляо правила 220 лет. Монгольская империя, созданная Чингисханом, если считать временем ее падения гибель династии Юань, существовала около 160 лет. То есть на время, когда в центральноазиатских степях существовали крупные политические объединения, приходится приблизительно 1200 лет. Таким образом, годы, когда в степях отсутствовали мощные политические объединения, насчитывают примерно $(1577-1200=377)$ около 400 лет. Конечно, эти цифры весьма условны, но в тоже время дают общую картину распределения в центральноазиатских степях периодов существования так называемых “кочевых империй” и периодов “междоуцарствия”. То есть большая часть истории кочевников приходилась на периоды существования централизованной власти.

Причины, приводившие кочевые общества к созданию кочевых империй, это развитие социальных отношений, выстраивание политических систем, изменения в экономике. Однако подобную картину можно смоделировать только в обществах, о которых имеются сведения письменных источников. Возникает вопрос, можно ли экстраполировать такую ситуацию смены одних этнополитических образований другими на более древние общества, где основой наших знаний являются археологические источники и крайне мало или совсем отсутствуют сведения письменных источников.

Скорее всего, ее можно применить к обществам скифского времени, оставивших плиточные могилы, уюкские, чандманьские, пазырыкские памятники. Для этого времени чжоуские источники отмечают высокую военную активность так называемых жунских племен. Их вторжения в пределы Северного Китая носили характер настоящего бедствия [1]. Чжоуские правители заключали с кочевниками соглашения, в которых стремились принудить их к официальному признанию подчиненного положения. Имеющиеся источники, касающиеся европейских скифов, сарматов, саков, позволяют с большой долей осторожности воссоздать некоторые особенности социальной и политической организации населения центральноазиатских степей эпохи поздней бронзы и раннего железа.

Общества же энеолита и ранней бронзы, где происходило становление форм хозяйства, ставших впоследствии доминирующими в Центральной Азии, нуждаются в еще более детальном изучении хозяйственной, социальной, культурной структуры. Хотя достаточно высокий уровень социальной организации у древнеямных племен в западной части евразийских степей позволял объединять большие массы населения и совершать походы в пределы Балкан [2, с.62].

Мы, исходя из имеющихся в нашем распоряжении материалов, можем выделить несколько этапов в развитии социально-политического и экономического положения кочевых обществ Центральной Азии.

Первый этап характеризуется появлением на территории региона населения с навыками ведения производящего скотоводческого хозяйства. Это происходит в эпоху энеолита и ранней бронзы, во время существования афанасьевской культуры, памятники которой прослеживаются на территории западной и центральной Монголии. Ареал распространения этой культуры, датирующейся III тыс до. н.э., довольно широк и включает в себя Южную Сибирь, Западную и

Центральную Монголию, частично Синьцзян-уйгурский автономный округ Китая [3, с.33]. Этот период можно охарактеризовать как время адаптации населения к природным условиям Центральной Азии, в это время население разводило уже основные породы скота. Уровень социальной организации населения, по всей видимости, соответствовал родоплеменным отношениям. Хотя не исключается возможность существования в эту эпоху племенных союзов.

Второй этап, выделяемый нами, относится к эпохе бронзы и раннего железа и соотносится с карасукской культурой и культурами скифского времени. Этот этап, начинающийся по нашему мнению со II тыс. до н.э., характеризуется выработкой оптимальных способов ведения хозяйства максимально приспособленных к континентальному климату, выразившемуся в появлении определенных типов одежды, жилищ, способов приготовления пищи и консервации мясной и молочной продукции, своеобразной духовной культуре, нашедшей отображение в изделиях называемого звериного стиля. В это время, по-видимому, происходит становление подвижных форм скотоводства, совершается переход к кочевому образу жизни.

Имущественная и социальная дифференциация, происходившая в обществе, нашло отражение в разнообразии погребальной обрядности. От поражающих воображение богатств погребального инвентаря, трудоемких и сложных по конструкции погребальных сооружений знати, до скромных могил рядового населения. В это время начинают зарождаться мощные объединения, включавшие в себя родовые и племенные образования, связанные родственными генеалогическими узами. В это же время начинаются военные столкновения степняков с иньс и чжоуским Китаем. Иногда военная экспансия степного населения в пределы Китая приобрела масштабы подлинного бедствия и грозила последнему потерей национальной независимости [с.15].

Третий этап, начинающийся с последней трети I тыс. до н.э., характеризуется дальнейшим развитием социальных отношений в кочевых обществах, усложнением социальной структуры направленной милитаризацией общества, активной внешней политикой и завоеванием новых территорий. Этот этап протяженностью почти в полтора тысячелетия подразделяется на ряд периодов, определяющихся по этнической принадлежности доминирующего социума, создавшего в степях Центральной Азии объединения государств типа Хунну и сяньби, жуэнь и тюрки, уйгуры и кидани, монголы - этносы, в недрах которых происходили сложные социально-политические процессы, приводившие к глубоким изменениям в их собственных судьбах, отразившиеся на политическом, экономическом, культурном облике центральноазиатских народов, создававших державы, оказывавшие влияние на ход мирового исторического процесса. Одним из подтверждений высокого уровня достигнутого кочевыми обществами становятся города, возведенные в центральноазиатских степях. На этом этапе кочевники Центральной Азии играли активную роль в истории Евразии: более раннее время, обозначаемое нами первыми и вторыми этапами, ведущая роль в Евразии принадлежала индоевропейским и индоиранским народам.

Работа выполнена при поддержке РГНФ. Грант № 03-01-00767а

Литература

1. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. – М., 1968
2. Мерперт Н.Я. О племенных союзах древнейших скотоводов Восточной Европы // Проблемы с археологии. – М., 1978
3. Худяков Ю.С., Комиссаров С.А. Кочевая цивилизация Восточного Туркестана. - Новосибирск, 2002

С.А. В

Кемеровский государственный университет

2.1

Концепция традиционных обществ и номунизм

В современных реконструкциях социальной эволюции одно из ведущих мест принадлежит концепции традиционных обществ. Во многом это связано с тем, что она дает воз

ственной характеристики всех доиндустриальных обществ. К тому же ее определенная универсальность позволяет интегрировать в систему теоретических разработок о традиционных обществах, достижения формационного, цивилизационного и мир-системного подходов. В отличие от европоцентристских теорий XIX-XX вв. концепция традиционных обществ при наличии важных определяющих черт (господство традиции и обычая; отсутствие ориентации на прибавочную стоимость; преимущественно аграрно-скотоводческий характер хозяйства; господство натуральных связей и т. д.) позволяет показать специфичность как крупных историко-культурных регионов (Европа, Восток, евразийские степи и т. д.), так и отдельных социумов внутри этих историко-культурных регионов. Отличия эти охватывают самые разные сферы: повседневную и повседневную жизнь, стереотипы общественного поведения, социальную организацию и принципы стратификации, потестарно-политические системы, мировоззренческие установки, материальную, правовую и художественную культуру. В частности, на уровне различий в общественной организации выделяются досословные и сословные традиционные общества.

Другим преимуществом концепции традиционных обществ является то, что она не предполагает одинаковых темпов социальной динамики, тем самым осознается, что темпы и формы перехода к сословным обществам, а затем обществам модернизирующимся были различны. Более того, часть общественных систем традиционных обществ функционировала неклассическим способом, сочетая различные тенденции, трансформируясь в классовые общества. Такой концептуальный подход позволяет нам высказать гипотезу о том, что подавляющая часть традиционных и средневековых обществ кочевников принадлежала к досословным традиционным обществам с ведущей ролью свободного населения в различных видах социальных практик.

Применение концепции традиционных обществ особенно актуально для отечественной этноисторической историографии, где до сих пор преобладают дефиниции, разработанные в рамках марксистской методологии. На это указывает активное использование при описании социальных систем кочевников таких понятий как “раннеклассовый”, “предклассовый”, “номадный способ производства”, “экзополитарный способ производства” [20, с.23-25; 1; 6; 7; 8; 10; 26; 27 и др.]. В литературе также не редки случаи употребления понятия “военная демократия”, оценка традиционных обществ как переходных от первобытности к классовому состоянию, характеристика социального строя кочевников в рамках феодальной концепции [15; 16, с.41-46; 25, с.157-161; 26; 27; 28, с.83, 85, 92, 131-133, 136-140; 4, с.471-472, 475-485; 17, 18, 19]. Между тем зарубежными и отечественными исследователями неоднократно демонстрировалась неприменимость формационной теории, как к эволюции кочевых обществ, так и к историческому процессу в целом. В отношении модели “военной демократии” давно показана ее идеализированность, утрата после включения в понятие “военная демократия” различных этапов развития племенной и племенной власти конкретного содержания, несоответствие данным письменных источников [12-13; 14, с.25]. Еще более обоснованно удалось доказать несоответствие концепции социального общества реалиям социальной истории кочевников [2, с.63-64; 28, с.316-320, 326-329, 345, 469-471, 607; 29, с.200; 21, с.290-293, 299-309; 23, с.95-105; 24, с.20-26; 22, с.87, 95; 6, с.124, 130-133, 141-143, 181-191; 7; 11, с. 317; 12; 13 и др.]. Так, Г.Е. Марковым было высказано мнение, что “при сильной имущественной и социальной дифференцированности процесс самообразования” у кочевников “не был завершен” и не было условий для складывания сложившейся сословной структуры [21, с.299, 304]. Тезис о “неклассовом” характере кочевых обществ получил развитие в трудах С.Е. Тольбекова, А.М. Хазанова, Н.Э. Масанова, Ю.В. Павленко, Н.Н. Крадина и других ученых. Важным итогом этих изысканий стал отказ и от применения концепции “раннеклассовых обществ” в отношении кочевников. Уровень социальной дифференциации большинства изученных объединений кочевников обусловил выбор исследователями понятия “предклассовое” [28, с.14; 6, с.180]. Важное значение имело и замечание Г.Е. Маркова о том, что кочевые социумы нельзя считать первобытнообщинными и даже переходными от первобытнообщинных: “...общественная организация кочевников не была ни повторением, ни непосредственным продолжением организационной структуры обществ, входящих на уровне первобытнообщинном” [21, с.309].

Таким образом, контуры традиционных кочевых обществ ограничивались двумя определяющими характеристиками: социальные системы кочевников с одной стороны не были первобытными, а с другой – в них отсутствовала сословная структура. Основой социальных

систем таких обществ является свободное население. В отношении общественных систем кочевников можно выделить широкий набор признаков, позволяющий говорить о формально "свободном статусе" значительной части номадов:

- ведение кочевого хозяйства - участие в процессе кочевания, выпасе скота и других видах хозяйственной деятельности - как члена семейно-хозяйственного коллектива (айла);
- обладание оружием, присутствие на военных смотрах и участие в набегах, продолжительных военных походах и обороне кочевий;
- участие в совместных клановых, племенных и надплеменных ритуализированных мероприятиях политического, правового и религиозно-культурного характера;
- близость погребальных обрядов рядовых кочевников и представителей элиты, с исключением, естественно, захоронений политических лидеров крупных кочевых политий;
- правовые гарантии, которые традиционно давала принадлежность того или иного кочевника к определенному сегменту общественной системы (семья, клан, линидж и т. д.)

В итоге "свобода" кочевника представляла собой несколько пересекающихся между собой "социальных плоскостей" разных уровней (семейный, хозяйственный, клановый, этнически политийный и др.). Все это создавало более или менее прочную опору для сохранения рядовых кочевников. Однако нестабильность кочевого хозяйства из-за уязвимости экологической базы (засухи, плохой травостой, джугты, эпизоотии) и неустойчивость потестарно-политических структур в кочевом мире могли легко разрушать стабильность социальной системы. Более то равенство среди свободных кочевников отсутствовало. Как по письменным, так и археологическим и этнологическим источникам выделяются многочисленные стратификационные показатели (пол; возраст; принадлежность к клану правителя; обладание властью или особыми способностями; исполнение престижных социальных функций (правовых, культовых); военная слава; приближенность к носителю власти, положение клана, к которому принадлежал кочевник (зависимое, элитное); имущественный разрыв, статус в семье и др.). Однако все эти дифференцирующие признаки не ведут к жестким противостоящим социальным позициям членов кочевого общества, они достаточно органично делят кочевой социум на те взаимодействующих исполнителей различных общественных ролей. Конечно, в кочевых обществах присутствует зависимое население, порой складывается в довольно жестких формах межэтническая дифференциация, но в целом роль отношений зависимости в кочевом мире периферийна. Перед лицом земледельцев или других кочевников номады всегда выступали, социально консолидированное сообщество. При этом сами социальные системы были достаточно «подвижны» и могли усложняться из-за выстраивания сложной этносоциальной иерархии крупных политических образований кочевников или в результате включения в состав кочевых политий земель с оседлым населением. Такая "подвижность" не исключала и регрессивные тенденции в случае распада кочевых образований или миграций.

Таким образом, нам представляется достаточно обоснованным взгляд на кочевые социумы как на дословные социальные организмы с преобладающей хозяйственной и общественной политической ролью свободного кочевого населения.

Литература

1. Андрианов Б.В., Марков Г.Е. Хозяйственно-культурные типы и способы производства // Вопросы истории. - 1990. - № 8.
2. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. - М., 1993.
3. Кляшторный С.Г. Центральная Азия в раннее средневековье // История Казахстана и Центральной Азии. - Алматы, 2001.
4. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. - СПб., 2003.
5. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. - СПб., 1994.
6. Крадин Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). - Владивосток, 1992.
7. Крадин Н.Н. Кочевые общества в контексте стадийной эволюции // Этнографическое обозрение. № 1. - 1995.
8. Крадин Н.Н. Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. Вып. 1. - 1995.
9. Крадин Н.Н. Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации от первобытности к государственности. - М., 1995.
10. Крадин Н.Н. Империя хунну. - Владивосток, 1996.

11. Крадин Н.Н. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция // Альтернативные пути к цивилизации. - М., 2000.
12. Крадин Н.Н. Кочевничество в современных теориях исторического процесса // Время мира: Альманах. Вып. 2. Структуры истории. - Новосибирск, 2001.
13. Крадин Н.Н. Общественный строй кочевников: дискуссии и проблемы // Вопросы истории № 4.- 2001.
14. Крадин Н.Н. Политическая антропология. - М., 2001.
15. Кызласов Л.Р. Городская цивилизация тюркоязычных народов Южной Сибири в эпоху средневековья // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. - Алма-Ата, 1989.
16. Кызласов Л.Р. Древняя и средневековая история Южной Сибири (в кратком изложении). - Абакан, 1991.
17. Кычанов Е.И. Формы ранней государственности у народов Центральной Азии // Северная Азия и соседние территории в средние века. - Новосибирск, 1992.
18. Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. - М., 1997.
19. Макаров Н.П. Общественные отношения и социальная структура кочевых народов Приенсейского края // Социогенез в Северной Азии. - Иркутск, 2005.
20. Марков Г.Е. Кочевники Азии (Хозяйственная и общественная структура скотоводческих народов Азии в эпохи возникновения, расцвета и заката кочевничества). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. - М., 1967.
21. Марков Г.Е. Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. - М., 1976.
22. Марков Г.Е., Масанов Н.Э. Значение относительной концентрации и дисперсности в хозяйственной и общественной организации кочевых народов // Вестник МГУ №4. Серия 8. История.- М., 1985.
23. Масанов Н.Э. Проблемы социально-экономической истории Казахстана на рубеже XVIII-XIX вв. - Алма-Ата, 1984.
24. Масанов Н.Э. Элементы структуры социальной организации кочевников Евразии // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. - Новосибирск, 1986.
25. Павленко Ю.В. Раннеклассовые общества (генезис и пути развития). - Киев, 1989.
26. Павленко Ю.В. Происхождение цивилизации: альтернативные пути // Альтернативные пути к цивилизации. - М., 2000.
27. Скрынникова Т.Д. Монгольское кочевое общество периода империи // Альтернативные пути к цивилизации. - М., 2000.
28. Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII - начале XX веков (Политико-экономический анализ). - Алма-Ата, 1971.
29. Хазанов А.М. Социальная история скифов // Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. - М., 1975.

П.К. Дашковский
Алтайский государственный университет
г. Барнаул

О сакрализации правителей государственных образований кочевников Центральной Азии

Начиная со скифской эпохи, на территории Евразии идет процесс сложения различных по характеру социокультурных объединений. Не вдаваясь в дискуссию вопроса о характере власти и структуре кочевых образований [см. обзор 1; 2; 3, с.57-81; 4; и др.], отметим, что во главе их стоял правитель ("вождь", "шаньюй", "каган" и т.п.). В руках таких лиц сосредотачивалась вся верховная управленческая, военная и религиозная власть. Смерть "царя" символизировала одновременно наступление хаоса, мрака, разрушение гармонии социума и всего универсума, а его погребение сопровождалось эффективными действиями кочевников, что хорошо отражено в античных письменных источниках, например, в "Истории" Геродота [5, IV, 71]. Это связано с тем, что уже в скифо-сакских культурах правитель выступал как олицетворение единства общества.

Важно отметить, что на определенном этапе социо - и политогенеза идея власти, олицетворением которой был правитель, гораздо лучше воспринималась через знак (символ), который стимулировал в психике соответствующие переживания и формы поведения [6, с.29]. Идея власти, отражающая и единство социума, могла воплощаться в различных объектах и явлениях, образуя своеобразную "политическую символику" [7]. Подобным символом, вероятно, могли быть не только отдельные предметы (жезлы, культовые вещи и т.д.), но и весь погребально-поминальный комплекс в силу своей религиозно-мифологической значимости. Погребальный памятник в кочевом обществе рассматривался как своеобразная модель мира [8; 9; 10; 11; и др.]. В этом случае погребение правителя выступало как своеобразный мировоззренческий центр для всего социокультурного объединения и символ единства кочевников. Поэтому не случайно

некоторые исследователи склонны видеть в Пазырыкском некрополе своеобразные сакральные центры кочевого мира [12].

Подобные объекты номады часто начинают использовать для проведения сложных ритуальных действий. Показательными в этом отношении являются “царские” курганы могильника Пазырык на Алтае, которые могли неоднократно использоваться как своеобразные камеры-часовни [13-15]. Другим примером является погребально-поминальный комплекс Урочище Балчиново-3 [16; 17.]. Аналогичную функциональную направленность и семантическую нагрузку имели, вероятно, Иссыйкский курган у саков Казахстана [18], Аржан-1,2 у “аржанцев” Тувы [19; 20; 21; 22; 23; 24] и др.

В следующий хунно-сарматский период процесс сакрализации еще более усиливается. Наиболее показательным в этом отношении является статус шаньюя хуннской империи, что нашло отражение в ряде китайских письменных источников. Согласно китайским хроникам, официальных документах того периода шаньюй именовался как “Поставленный Небом великий шаньюй”, “Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну” [25, с.54; 26, с.43, 45].

Как и правитель в кочевых обществах скифской эпохи, шаньюй являлся сосредоточением всех форм власти, в т.ч. и иррациональной. Именно божественные силы санкционируют его особый социальный статус и деятельность. Примечательно, что с хуннского времени и последующий тюрко-монгольский период в кочевом мире окончательно формирует мифологическое объяснение легитимности правителя и его власти. Такое обоснование в виде “небесного мандата” на правление давалось по следующей схеме: 1) Небо и Земля выбирают достойнейшего из людей; 2) Небо избирает, а земля порождает претендента на престол, и вместе Луной и Солнцем они всячески помогают избраннику; 3) избранник должен благоприятствовать всему народу [27, с.140].

Важно отметить, что, начиная с хунну, у номадов стали сакрализировать не толи отдельных правителей, а фактически правящие кланы (династии). Примерами этого являются роды: Модэ – у хунну, Ашина – у тюрков, Чингизиды – у монголов.

В археологическом отношении погребально-поминальные комплексы хуннской элиты отличаются по масштабности и сложности от памятников остальной части кочевников [28; с.100-107; 30; 31; и др.]. Кроме того, в пределах хуннских городищ стали сооружать своеобразные храмовые комплексы, связанные с отправлением различных ритуалов, но, вероятно, исключением культа предков и шаньюя. Такие обряды по-прежнему совершали в пределах родоплеменных (клановых) некрополей [32, с.40-45]. Разрушение погребений шаньюя расценивалось номадами как оскорбление всего хуннского народа, что хорошо зафиксировано в китайских письменных источниках: “...китайский Двор получил от поддавшихся хуннов сведения, что ухуаньцы раскопали могилы покойных хуннских Шаньюев. Хунны огорчились и отправили 20 тыс. конницы для наказания ухуаньцев” [25, с.80].

В эпоху раннего средневековья формируются различные каганаты, правители которых также обладали особыми полномочиями и были подвержены сакрализации. Показательным в этом отношении являются тюркские каганы, деятельность которых во всем многообразии засвидетельствована в письменных источниках, в т.ч. и в собственно памятниках рунической письменности номадов. Священный статус таких средневековых правителей хорошо прослеживается, например, в текстах на стелах в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина. В частности в них указывается: “Когда вверху возникло голубое небо, а внизу – бурая земля, между [и обоими] возникли сыны человеческие. Над сынами человеческими воссели мои предки Бу каган, Истеми-каган. Сев [на царство], они создавали и поддерживали государство и установили тюркского народа ...” [цит. по: 33, КТБ, 1]. В другом фрагменте текста избранность кагана еще сильнее: “по соизволению Неба, так как я обладал, [божественной] благодатью [предначертанной] судьбой, я возродил к жизни готовый погибнуть народ!” [цит. по: 33, КТБ

Важно отметить, что в рунических надписях каган также выступает как олицетворение тюркского единства. Подтверждением этого, являются следующие слова Бильге-кагана: “Если тюркский народ, не отдаляешься от своего кагана, ..., от своей родины... ты сам будешь счастливо, будешь жить беспечно” [цит. по: 33, БКМ, X в. 13-14]. Имя кагана также выступает эпоним (в эле Бильге-кагана) и синоним названия государства (“земля Капаган-кагана”) [34, с.39-49 и др.]. В этой связи правитель тюрков должен направлять все усилия на обеспе

благополучия именно всего тюркского народа. Подтверждением этого являются слова, высеченные на стеле Кюль-тегина: “Я ради тюркского народа не спал ночей и не сидел [без дела] днем... Я поднял [т.е. призвал к жизни] готовый погибнуть народ, сделал многочисленным малочисленный народ” [36, с.24].

Таким образом, важной составляющей мировоззрения тюрков был комплекс представлений о небесном рождении кагана, который являлся олицетворением божественно сотворенного государства, а также о небесном звере - первопредке династии. При этом формирование такой политической мифологии относится к периоду уже сложившегося государства номадов – не ранее VI в. Именно тогда возникает миф о происхождении тюркского эля [37] и культ верховной политической власти кагана – культ Ашина, который являлся составной частью священного комплекса действий и представлений о боге Тенгри [38, с.64-67].

Культ кагана (культ клана Ашина) стал проявляться в почитании личности правителя, пещеры предков [33, с.249], а также волка, который являлся священным животным для многих кочевых народов Евразии [39]. Нашел он отражение и в монументальной архитектуре погребально-поминальных комплексов. Однако, если в скифо-хуннский период курганы «царей» часто выступали как объекты для совершения разнообразных действий, то с раннего средневековья ситуация меняется. Теперь номады начинают сооружать отдельно погребальные памятники и сложные поминальные комплексы - (своеобразные “храмы”) в честь каганов. Достаточно показательными в этом отношении являются поминальные комплексы, посвященные Кюль-Тегину, Бильге-кагану и другим представителям правящего эля [40; 41; 32, с.92-97; и др.].

Таким образом, в кочевых обществах, начиная со скифской эпохи, формируется мировоззренческий комплекс сакрализации правителя как персоны, получившей свой особый статус и положение по воле сверхъестественных сил. Начиная с хуннского и, особенно, с тюркского периодов происходит сложение представлений о “богоизбранности” всего правящего клана. В монгольское время такая концепция “небесного мандата” еще более углубится в содержательном аспекте [42, 43; 44, с.223-235; 45; и др.] и в формировании символики государственности [46]. Каждый представитель рода Модэ, Ашина, Чингисхана получал статус посланника или избранника “Вечного Неба”.

В кочевых социумах правитель, как и в государствах земледельцев [47, с. 614-616], являлся олицетворением единства и гармонии не только народа, но и всей Вселенной, поскольку мифологическое (космологическое) и социальное в нем не делимы. Отсюда вполне понятно, что гибель правителя (позднее - правящего клана или династии) для общества означала наступление переломного этапа, разрушение мира. Приход очередного “царя” с “небесным мандатом” должен был ознаменовать наступление порядка в мироздании. В социальном аспекте шаньюй, каган, хан и т.д. являлся воплощением единства общества и государства. Хотя это положение и не исключало борьбы за власть, но, как правило, в нее были, прежде всего, вовлечены многочисленные представители правящего клана, а не отдельные роды или группировки. Правитель кочевого государства, несмотря на сакрализацию своей персоны, никогда не обладал абсолютной властью и всегда должен был учитывать интересы “обитателей кибиток” или, в противном случае, рисковал потерять все, в т.ч. и жизнь.

Существование устойчивых мировоззренческих и социальных воззрений на фигуру “царя” у разных народов с древности и вплоть до современности, вероятно, объясняется наличием особого архетипа коллективного бессознательного, который в рамках концепции аналитической психологии [48; 49-52; и др.] можно обозначить как “архетип вождя”. Такой архетип достаточно хорошо представлен в универсалиях мифологического и идеологического ряда, представляющих своеобразную “политическую мифологию” разных народов.

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект №03-06-80384

Литература

1. Васютин С.А. Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. - Барнаул, 1998.
2. Крадин Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. - М., 1994.

3. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алта скийской эпохи.- Барнаул, 2003.
4. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. - Алматы, 2002.
5. Геродот. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г.И.Стратановского. - М., 1972.
6. Бочаров В.В. Власть и символ // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции.- СПб.,- 1996.
7. Попов В.А. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика функции.- СПб., 1996.
8. Дашковский П.К. Космологическая модель пазырыцкого кургана // Четвёртые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. - Омск, 1997.
9. Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно исторический источник (феномен пазырыцкой культуры): Автореф. дис. ... докт. культурологии. СПб 2000.
10. Мартынов А.И., Герман П.В. Сакральная архитектура кургана (проектное моделирование в древности) Историко-культурное наследие Северной Азии.- Барнаул, 2001.
11. Ольховский В.С. К изучению скифской ритуальности: посмертное путешествие // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений.- М., 1999.
12. Курочкин Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археолого-этнографическая реконструктивная модель) // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Часть II. Археологическое изучение культурных процессов и явлений.- СПб., 1993.
13. Савинов Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер Больших Пазырыцких курганов Сакральное в культуре.- СПб., 1995.
14. Савинов Д.Г. Об обряде погребения Больших Пазырыцких курганов // Жречество и шаманизм скифскую эпоху.- СПб., 1996.
15. Савинов Д.Г. Погребальные камеры-«часовни» Больших Пазырыцких курганов // Сакральное в искусстве культуры.- СПб., 1997.
16. Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек // Святыни археология ритуала и вопросы семантики.- СПб., 2000.
17. Кирюшин Ю.Ф., Шульга П.И., Дёмин М.А., Тишкин А.А. Исследование и музеефикация «царского кургана в долине Сентелека // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. 2001.
18. Акишев К.А., Акишев А.К. Интерпретация исыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. - М., 1981.
19. Грязнов М.П. Аржан – царский курган раннескифского времени. - Л., 1980.
20. Боковенко Н.А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации // историография и источники и исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период.- Новосибирск, 1988.
21. Аржан. Источник в долине царей. Археологические открытия в Туве. Из материалов проводившихся в 2000-2003 годах Центрально-Азиатской археологической экспедицией Государственного Эрмитажа совместно с Германским археологическим институтом.- СПб., 2004.
22. Марсадолов Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Проблемы археологии скифо-сибирского (социальная структура и общественные отношения). Ч.2.- Кемерово, 1989.
23. Марсадолов Л.С. Курган Аржан. Хронология, алтайские и европейские аналогии // Проблемы сарматской археологии северного Причерноморья. - Запорожье, 1989.
24. Bugunov K., Parzinger H., Nagler A. Der Skythische Fürstengrabhügel von Aržan 2 in Tuva. Von russisch-deutschen Ausgrabungen 2000-2002 // Eurasia Antiqua. . Band 9. - Berlin, 2003
25. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена. Ч. 1. 1998
26. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1.- М., 1973.
27. Крадин Н.Н. Империя хунну. - М., 2001.
28. Руденко С.И. Культура хуннов и воинулинские курганы. - М.-Л., 1962.
29. Крадин Н.Н. Престижная экономика и структура власти в кочевых империях // VIII Международный конгресс монголоведов.- М., 2002.
30. Миняев С.С. Дырестуйский могильник. - СПб., 1998.
31. Крадин Н.Н., Данилов С.В., Коновалов П.Б. Социальная структура хунну Забайкалья.- Владивосток, 1994.
32. Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья.- СПб., 1994.
33. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. - СПб., 2003
34. Кляшторный С.Г. Образ кагана в орхонских памятниках // Монгольская империя и кочевые культуры Удэ, 2004.
35. Шарипов Р.Г. Менталитет древних тюрков.- Уфа, 2001.
36. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии.- М.-Л., 1986
37. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // 1977.- М., 198
38. Жумаганбетов Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственного права VI–XII вв.-Алматы, 2003.
39. Харитонов М.А. Образ волка в социокультурной традиции народов Центральной Азии. Улаанбаатар, 2004.
40. Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ кагана // Археология и этноантропология Евразии. № 4.- 2004.

41. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в кульгово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. - М., 1996.
42. Скрынникова Т.Д. Сакральность правителя в представлениях монголов XIII в. // Народы Азии и Африки. №1. - 1989.
43. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. - М., 1997.
44. Флэтчер Дж. Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы // Монгольская империя и кочевой мир. - Улан-Удэ, 2004.
45. Хазанов А.М. Муаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. - Улан-Удэ, 2004.
46. Базаров Б.В., Ням-Осор Н. Из истории символики и атрибутики монгольской государственности // ЭО. №2- 2003.
47. Брагинская Н.В. Царь // Мифы народов мира. Т.2. - М., 1994.
48. Хендерсон Дж.Л. Древние мифы и современный человек // Юнг К.Г., фон Франц М.Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. - М., 1997.
49. Юнг К.Г. Психология бессознательного. - М., 1996.
50. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. - СПб. - М., 1997.
51. Якоби И. Индивидуальная символика: случай из психоаналитической практики // Юнг К.Г., фон Франц М.Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. - М., 1997.
52. Яффе А. Символы в изобразительном искусстве // Юнг К.Г., фон Франц М.Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. - М., 1997.

Т.Д. Скрынникова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

г. Улан-Удэ

Имена предков монголов: интерпретация значений

Интерпретация значения известных имен до сих пор остается предметом дискуссии монголоведов. Достаточно указать на последнюю работу И. де Рахевилца, в которой он, учитывая результаты изысканий предшественников, предлагает свою интерпретацию: “The blue-grey, or bluish, wolf (*börte činō*; мо. *Börte činua*) and fallow doe (*qo'ai maral*; рмо. *qoya[i] maral*; мо. *quua/quiva/qua maral*) in the early legend of Mongol origins are real animals, as in the mythology of the ancient Turks whose totemic ancestor was likewise a wolf. However, in the later Mongol tradition they became a human couple: *Börte Činua* and *Гооа Марал*, i.e. Blue-grey Wolf and Beautiful (reading Гооа ‘fair, beautiful’ for qoʻa, etc. ‘fallow’) Doe” [1, с.224]. Не отрицая предложенных автором значений, хочу предложить свое понимание проблемы.

Прежде всего, стоит выделить в генеалогической таблице, реконструируемой по тексту *Сокровенного сказания*, тех предков Чингис-хана, среди которых обнаруживаются брачные пары. Таких конкретных фактов немного: “§ 1. Предком Чингис-хана был родившийся по велению Зерховного Неба Бортэ-Чино. Супругой его была Хоай-Марал” [5, с.79]; “§ 3. ...Борджигидай-Мерган – был женат на Монголчжин-гоа. Сын Борчжигидай-Мергана – Тороголчжин-Баян – был женат на Борохчин-гоа” [5, с.79]. “§ 9. ...Добун-Мерган и просил руки Алан-гоа, дочери Хоригуматского Хорилартай-Мергана..., а таким-то образом Добун-Мерган женился. § 10. Войдя в дом к Добун-Мергану, Алан-гоа родила двух сыновей. То были Бугунотай и Бельгунотай” [5, с.80]. Следует обратить внимание на то, что в данном случае генеалогия выстраивается согласно патрилинейному счету родства. Но известно, что Чингис-хан, основатель Монгольской империи, является потомком Бодончара, который родился у Алан-гоа после смерти мужа. Причем одновременно в *Сборнике летописей* подчеркивается, что настоящими монголами – нирунами могут считаться только потомки Алан-Гоа, родившиеся после смерти Добун-Мэргэна (Бугу-Хатаги, Бухату-Салчжи и Бодончар §§ 17, 19 [5, с.80; 7, с.10-11], что прерывает счет родства через старших потомков по мужской линии. В дополнение к этому нельзя не вспомнить и о том, что важнейший для обозначения властвующей элиты маркер *кияты* также соотносится с Алан-гоа. Последние факты явно указывают на значение в идентификационной практике средневековых монголов матрилинейного родства, актуального наряду с патрилинейной системой родства.

В *Сокровенном сказании*, как и в *Сборнике летописей*, не расходящемся в изложении основных событий монгольской истории, разрыв в выстраивании генеалогии по мужской линии компенсируется указанием на принадлежность трех последних сыновей Алан-гоа к потомству *желтого пса*, что являлось свидетельством их избранности: “§ 21. Но каждую ночь, бывало, через

дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светлорусый челнок он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнцу луной сходятся, процарапываясь, уходит, словно желтый пес ...эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения. Как же вы могли болтать о них, как о таких, которые под простым смертным? Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только уразумеют все это простые люди!" [5, с.81]. Анализ и интерпретация имен брачных партнеров имеющих, несомненно, символическое значение, представляет большой интерес.

В § 1 мы обнаруживаем два имени – Бортэ-Чино и Гоа-Марал, интерпретация которых является предметом многих публикаций [1, с.224, 256]. Отмечу главное: все они ориентируются на то, эти имена маркируют тотемических предков монголов, причем практически все первую часть имен переводят как указание цвета, а вторую – как животное (голубовато-серый волк, коричневато-желтая самка оленя [1, с.224]. Я бы предложила переводить обе части имен по названию животного, поскольку в традиционной культуре довольно часто в процессе становления какой-либо общности, где в одинаковой мере функционируют разные языки, одни те же базовые понятия обозначаются словами этих языков. Для периода становления Монгольского улуса было характерным употребление слов тунгусо-маньчжурских и тюркских языков, и я уже писала о синонимичности *улус* и *ирген*, *зарлиг* и *засаг*, и др., где первое слово тюркских, а второе из тунгусо-маньчжурских языков, и они могут употребляться как вместе, так и отдельно, выражая сходные понятия.

К тому же довольно часто только определением *серый* обозначают волка. Хотелось бы обратить внимание на лексему, общую для имени мифического прародителя и этнонима *борджигин* – *бор*, который является одним из вариантов слова алтайской языковой семьи *бор/боро* = *серый* по-тюркски и по-монгольски, где вариант *боро* – *буру/т/* может означать волк [8, с.171-173, 193]. Можно, по-видимому, условно говорить о "смешении" двух лексических основ: *бор* "мел" и *бор* "серый цвет", *боз* "серый", "беловатый", "отливающий белым" "смешении" говорят также сами формы: *бора/боро* и аналогичные им в составе форм для "серый" [5, с.193]. У лексем *боз* - *бор* - *боро* широкий ареал, который охватывает все алтайские языки, по мнению же В.И. Абаева, она восходит к старому субстратному евразийскому слову [с.173]. Примеры, приведенные здесь же составителем словаря, демонстрируют взаимозаменяемость слов [8, с.171-173]. Таким образом, можно сказать, что значение имени – *Бортэ-Чино*¹ достаточно прозрачно: *волк* – *волк*², где первая часть выражена тюркскими языками, а вторая – на монгольском (тунгусо-маньчжурском). Правда, из современных тунгусо-маньчжурских языков слово *чинукэ* – *волк*, сохранилось только в эвенкийском, причем только в нескольких говорах: аянский говор восточного наречия, ербогоченский говор северного наречия, токминский говор южного наречия [10, с.396].

Таким образом, согласно *Сокровенному сказанию*, в ряду патрилинейных предков Чингис-хана упоминаются *волк* (*Бортэ-Чино*, *Борджигин*) и *собака* что, как известно, синонимичны в символике волчьих мужских союзов широко представлены сюжеты о покровительстве мужским союзам бога-волка, об уподоблении их членов волкам или псам, два волка в качестве сопровождающих бога Одина. Можно также вспомнить часто упоминаемое Рашид ад-Дин генетическое родство *тайчжигит* – *нукуз* (мн.ч. от *ногай* – *собака*) – *чино*. Следует заметить, что *тайчжигит* не выпадает из этого ряда, поскольку в тюркских языках известно значение *тайчи/тойчи*: в алтайском героическом эпосе имя героя звучит как Ак-Тойчи (*Белый вепрь*). Можно с большой долей уверенности говорить о предках Чингис-хана по мужской линии обозначенных в источниках разными кодами (*Бортэ-чино* – *борджигин* – *нукуз/нохой* – *чинукэ/тайчжигит* = *волк/собака*), маркировавших идентичность широкой общности.

Безусловный интерес вызывает значение форманта – *Гоа*, общего для имен Алан Монголджин-Гоа, Борогчин-Гоа – жен старших потомков Бортэ-Чино по мужской линии, и Марал, его жены. В последнем имени не вызывает сомнения значение второй части – довольно известного слова *марал*, что в тюркских языках означает *олень*. Что же касается первой части, которая записывается по-разному: *гоа*, *хоай* и пр. (*go'ai*, *qoʻa[i]*, *qūa/qūva/qūa* [1, с.224]), то, по моему мнению, и она обнаруживается в локальном варианте написания слова *олень* (кузнецкий эвенкийский язык: слово *куэ* в урмийском и чульманском говорах восточного наречия означают *олень* (дикий) и в подкаменно-тунгусском говоре южного наречия – *лось*. Можно предположить справедливость ассоциации первой части имени супруги Бортэ-Чино с *куэ* в го-

нкийского языка и возможность предложенной интерпретации, поскольку только в фольклоре восточных наречий эвенкийского языка (учурском и чумиканском говорах) встречается и оним *кијан* (кеоты) [10, с.391]. Обращает на себя внимание то, что в эвенкийской традиции ранилось употребление *киян* в единственном числе, тогда как у монголов этноним обозначал оженственное число – *кият*. Кроме отмеченной локальной близости слов *гоа* (*кујэ*) и *кијан*, дует вспомнить имя *Монголчжин-гоа* (“монголка-олениха”), что, безусловно, расширяет ницы ряда. Учитывая эти имплицитные данные, можно с большой степенью достоверности долагать, что проанализированные выше категории *кият*, *гоа* (*самка оленя*), *монгол* дставляют собой один синонимический ряд. Нельзя не обратить внимания на то, что в еалогии имплицитно выделяются две взаимообрачующихся группы, причем имя *монгол* ечается по женской линии родства.

На значение счета родства по женской линии указывают не только имплицитные данные *кровенного сказания*. Именно этот механизм трансляции авторитета и власти совершенно еделенно подчеркивается в *Сборнике летописей*: “...После того потомок в шестом колене ан-Гоа, по имени Кабул-хан, породил шесть сыновей. Так как они все были богатырями, икими и пользующимися уважением людьми и царевичами, то кият стало вновь их прозванием. ех пор некоторых детей [Кабул-хана] и его род называют кият и, в частности, называют кият ей одного из его сыновей, Бартан-бахадур, бывшего дедом Чингиз-хана” [6, с.155]. трилинейная система счета родства у монголов является фактом архетипическим. С. Г. яшторный писал: “Тюркская генеалогическая традиция свидетельствует, что ашина было довым именем матери основателя племени. В то же время другой вариант этой традиции зывает на местное, восточнотуркестанское происхождение вождя и племени ашина по геринской линии. Как уже отметил С.В. Киселев, указание на наследование имени по роду тери заслуживает “особого доверия” [4, с.158]. Как о выражении ритуальной борьбы брачных атрий *голубого волка* и *козла* писал о *кукбури* (*кокпар*, *кокпар* - *козлодрание*) в свадебной рядности народов Средней Азии С.П. Толстой [цит. по: 2, с.57-58].

Рассмотренные в статье термины демонстрируют дуальную структуру властвующей элиты рганизацию двух экзогамных взаимообрачных родов, а с их почкованием – двух групп дочерних дов, или фратрий. Причем, мы видим, что принадлежность потомков может определяться как материнской, так и по отцовской линии: первенцы выстраивают генеалогию по трилинейному принципу, последующие дети – принадлежат матери. В этом контексте азываются значимыми имена сыновей Алан-Гоа – Буху-Хатаги и Бухату-Салжи, где Буху и ха[ту] означают самца оленя, что указывает на их “приписанность” к роду матери.

¹ Волк в качестве первопредка или героя является довольно распространенным архетипом адичионной культуры не только на востоке Евразии. “В сказаниях нартского цикла абхазов рчается сюжет о воспитании детей волками... Легендарному царю абхазов приписывается ождествление своего народа с волками... У мегрелов эпонимный герой зовется Гериа, от *гери* – юлк”, “волчонок”... Как отмечает В.В. Бардавелидзе, хевсуры Архотского ущелья почитали огиду своего предка Мгела (волка). Там ежегодно на трапезу в его честь собирались жители его ущелья... У осетин имя родоначальника нартов – Уархага означает “волк”..., а нарт рызмаг обладает способностью превращаться в пса, и тогда он вместе с волками совершает ападения на овечьи отары” [3, с.151-152].

² Архетип этого мною был отмечен в русской сказке *Сивка-Бурка*, где имя коня означало дно и то же: *серый – серый*, т.е. *волк- волк* [9, с.171-186].

абота выполнена при поддержке гранта ОУС 23.2. “Монголы эпохи Чингис-хана (опыт реконструкции этнокультурных взаимодействий)”

Литература

1. Rachewiltz Igor de. The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth Century. Translate with a historical and philological Commentary by Igor de Rachewiltz. - Leiden-Boston. Brill, 2004.
2. Ермоленко Л.Н. Представления древних тюрков о войне //Altaica.- М.,1998.
3. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк // Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. – СПб., 1996.

4. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии // Исто
Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб., 2003.
5. Козин С.А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г.- М.—Л., 1941.
6. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1. - М.—Л., 1952а.
7. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. - М.—Л., 1952б.
8. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков // Общетюркские и межтюркские основы на бук
- М., 1978.
9. Скрынникова Т.Д. Волк в шкуре коня // Отражение символики традиционной культуры в искусстве нар
Байкальского региона и Центральной Азии. - Улан_Удэ, 2001.
10. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т.2. - Л., 1977

Б.Р. Зорик

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО
г. Улан*

О протомонгольской и прототюркской общностях в Центральной Азии (по материалам письменных источников)

Для того чтобы разобраться в вынесенном в заголовок статьи вопросе, необходимо в
уяснить несколько достаточно простых, но в то же время очень важных моментов. Прежде
надо внести ясность в употребление понятий монгольский(е) народ(ы) и монголоязычи
народ(ы). Термином *монгольские народы* (реже, в зависимости от контекста, *монголояз
народы*) обозначаются современные монгольские народы, относящиеся к центральноазиат
типу североазиатской расы большой монголоидной расы и говорящие на монгольских
алтайской семьи. Всего сейчас существует около 20 монгольских народов, которые ж
пределах трех стран: Монголии, России и Китая, – это халха, мингаты, дурбэты, захчины,
кельмыки, дунсяно, баоани, дагуры и др. Исследователи полагают, что все они возникли
XIII-XIV вв. в результате распада империи Чингис-хана и единой монгольской суперэтн
общности. Ядром суперэтноса были племена Трехречья (я их назову *собственно монголы*
просто *монголами*), которые самыми первыми приняли самоназвание *монгол* и в конце
заселили земли в верховьях Онона, Керулена и Толы. После того как прекрати
существование монгольская империя, монголы Трехречья стали основой халхаской нар
Поэтому халхасцев по праву следует считать основой всего современного монгольского м

Что касается этнических предшественников нынешних монгольских народов
правильно будет называть *монголоязычными народами*. Эти народы говорили на
диалектах древнемонгольского языка, но существовали до появления собственно мо
потому монголами не назывались. К монголоязычным народам средневековья относили
сяньби, тоба, кидань, жужань, цифу, кумоси и др. Применять по отношению к ним
монголы или монгольские народы неверно, хотя с подобным мнением нередко пр
встречаться даже в работах специалистов-историков.

Этногенез всех монголоязычных народов восходит к дунху. Об этом говорят
хроники, которые на сегодняшний день остаются самыми надежными источни
определения этнической принадлежности народов Центральной Азии. При динас
выдающийся китайский историк Сыма Цянь (145? – 87 гг. до н.э.) впервые в
официальную историю главы, посвященные соседним государствам и народам. Это нов
превратилось в традицию, и во всех последующих официальных историях, за иск
отдельных сочинений, имеются аналогичные главы.

Начиная с Сыма Цяня, китайские историки делят северные народы на тр
этнические группы – хунну (сюнну), дунху и сушэнь, что совпадает с принятым в
время в науке делением этих же народов на тюркоязычные, монголоязычные и тунг
[13, с.4].

Название дунху появилось в Китае в период Чжань-го (403-221 гг. до н.э.). Т
китайцы в рассматриваемое время называли хунну, в то время как термин *дунху* (бу
возник в результате того, что дунху жили к востоку от хунну. Вполне возможно, чт
имелось в виду не одно, а целый ряд этнически родственных племен, наименовани
сохранились в китайской истории.

В 209 г. до н.э. дунху потерпели сокрушительное поражение от хуннского правителя Маодуня, в результате чего им пришлось покинуть родные кочевья. Одна часть бежавших на север дунху стала называться сяньби, другая – ухуань. В истории Центральной Азии чрезвычайно елика роль сяньбийцев. Почти весь дальнейший процесс формирования монголоязычных народов определялся той или иной группой сяньби, которой удавалось объединить этнически одностепенные племена, а затем и подчинить своему влиянию все население Центральной Азии. В связи со сказанным большое значение приобретает свидетельство китайских источников о одстве сяньбийского подразделения тоба с монголоязычным народом жужань [13, с.47-48]. Этот факт говорит о том, что сяньби, жужани, а затем современные монголы [подробнее см.: 4] являются прямыми генетическими преемниками и носителями этнокультурных традиций унхусцев.

Поскольку все средневековые монголоязычные народы образовались от дунху, то тогда унхусцы были самой ранней известной по письменным источникам монголоязычной общностью Центральной Азии. Если по отношению к сяньби и жужань дунхусцы являются протосяньбийским и протожужаньским этносом, то по отношению к современным монголам – протомонгольским. В свою очередь, сяньбийцы и жужани по отношению к монголам также будут протомонгольскими этносами второго и третьего порядков. Протомонголами нельзя назвать киданей, которые не являются предками монголов и представляют собой боковую ветвь сяньби.

По данным "Цидань го чжи" в составе киданей был род дахэ [3, с.311], который часто отождествляется с предками современной народности дагур. В то же время по сообщению "Цзю Тан шу" род с похожим названием дагоу был в составе этнической группы шивэй [Цзю Тан шу]. По материалам "Суй шу", "Цзю Тан шу" и "Синь Тан шу" группа шивэй была ветвью киданей [13, с. 136, 137, 139]. Но основное ядро шивэйцев по своему происхождению, вероятно, было связано с сяньби. Эта точка зрения соответствует логике имевших место в истории сяньбийцев событий, т.е. случайно она превалирует в современной российской и китайской историографии. После разгрома от хунну и ухода на север дунхусцев центром тех племен, которые позже получили известность как сяньби, стал северо-запад Маньчжурии. Об этом можно судить по тому, что в горах Большого Хинганского хребта в местности Гашань существует внушительная по размерам каменная пещера, служившая сяньбийцам, как свидетельствуют летописи и высеченная на стене надпись, храмом для жертвоприношений предкам. В таком случае вполне законно предположение, что северная половина Большого Хингана, где располагался этот каменный храм сяньбийцев, в древности называлась Да Сяньбишань (Большие Сяньбийские горы). Данный факт явился основой для возникновения этнонима сяньби [12, с.7-9; 9, с.59-60].

При правителе Туйине началось, а при Цифене в первых веках нашей эры завершилось переселение значительной части сяньбийцев на юг на бывшие хуннские земли. Оставшиеся на севере сяньбийские племена стали складываться в этническую группировку шивэй. Существует предположение, что шивэй является поздней формой термина сяньби [9, с.59-60; 5, с.342, прим.17]. В свете сказанного не исключено, что род дагоу и его возможные потомки дагуры имеют сяньбийско-шивэйское происхождение, а кидани являются тупиковой ветвью на этногенетическом древе средневековых монголоязычных народов. Этот сложный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

Довольно часто встречается утверждение, что монголы произошли от хунну. Я согласен с мнением, что в этническом и языковом отношении племена, входившие в состав державы хунну, были неоднородны. Но для нас важен вопрос: что из себя представляли собственно хунну. Прежде всего, надо сказать: "Чжоу шу", "Суй шу", "Синь Тан шу" и другие китайские хроники единодушны в том, что из состава хунну вышли туцзюэ, т.е. тюрки-тукю, которых в научной литературе принято еще называть древними тюрками [1, с.220]. Принимая этот факт, многие исследователи тем не менее не принимают его во внимание при определении этнической принадлежности хунну. По данным "Вэй шу", "Суй шу", "Синь Тан шу", "Танхуйяо", "Вэньсяньтункао" и других источников вторую ветвь хунну составляли племена теле [1, с.214, 301; 6, с.36, 38, 39; 10, с.1880]. Отдельные исследователи полагают, что телесцы имели смешанный тюрко-монгольский этнический состав, а некоторые и вовсе считают телесцев древними монголами. Так, Ц.Б. Цыдендамбаев, обосновывая свою гипотезу о происхождении этнонима бурят от тюркского слова *böri* - "волк", писал: "Прежде всего, заслуживает внимания то обстоятельство, что еще со времен сяньбийцев, то есть с III-IV веков н.э., существовала легенда о

волчьем происхождении части протомонголов. Этому вполне импонирует то, что по некоторым монгольским племенам и отдельные легендарные предки монголов соответствен носили название и имя чино – "волк" [7, с.275]. В подтверждение своих слов он привел содержащуюся в труде Н.Я. Бичурина известную легенду из "Вэй шу" о двух дочерях хуннских шаньюя, одна из которых вышла замуж за волка и родила сына, потомство которого размножилось и составило государство. Судя по всему, Ц.Б. Цыдендамбаеву наиболее импонировала концовка легенды, в которой говорится о том, что живущие в том государстве люди любят продолжительное пение или воют, подобно волкам, и добавление, сделанное в примечании к этому месту легенды самим Н.Я. Бичуриным: "Монголы и ныне поют не протяжно и жалобным голосом, точно как воют" [1, с.215, прим.1]. Поэтому не удивительно, он, опираясь не столько на саму легенду, сколько на добавление Н.Я.Бичурина, предположил, в легенде о дочерях шаньюя волк и его потомство олицетворяют сяньбийцев.

Между тем Н.Я. Бичурин в пояснении к переведенной им легенде указал, что сын дочерей шаньюя, основатель Дома хойху (уйгуров) – главного этнического подразделения теле, отцовской линии как раз принадлежал к племенной группе теле [1, с.213]. Ц.Б. Цыдендамбаев конечно, знал этот комментарий. Но, тем не менее, он, может быть, под влиянием труда Бичурина, одним из самых существенных недостатков которого было отождествление этнической принадлежности древних народов с этнической принадлежностью современного населения тех районов [1, с. XXXVIII], поставил знак тождества между теле и сяньби, что фактически означало отнесение телесцев к числу монголоязычных этносов.

Кто же по своей этнической принадлежности были теле, если тюрками были туцзюэ? Ответ очевиден, все же приведу несколько данных из письменных источников. Их немного, они свидетельствуют не о монгольском, а о тюркском происхождении теле. Весьма характерный пример содержится в "Цзю Тан шу". Если в одном месте этого источника указано, что исл Ванцзяньхэ (Аргуня и Амура) находится к северо-востоку от хуйхэ, т.е. хойху, то в другом место слово хуйхэ заменено термином туцзюэ [11, 199 цзюань, с.5356]. В памятниках более раннего времени этническая принадлежность теле указана более конкретно. "Бэй ши" сообщает, что (баегу, пугу, тунло, вэйху и др.) относятся к туцзюэ [8, с.3303]. Аналогичная и в то же время более развернутая информация имеется в "Суй шу": "Теле (баегу, пугу, тунло, вэйху) являются частью туцзюэ. Обычай их сходен" [10, с.1880].

Источники показывают, что термин теле был фактически синонимичен термину туцзюэ. Так как главным признаком этничности является язык, то важно отметить, что язык основного племени телеской конфедерации хойху (уйгуров), хунну и туцзюэ был единым подтверждается уйгурскими и тюркскими руническими памятниками VIII-IX вв., где были зафиксированы связанные тюркские тексты [2, с.121]. Приведу другой факт. Известно, что термин туцзюэ (древних тюрков) был волк. Однако, как хорошо видно из легенды из "Вэй шу" о дочерях шаньюя, одним из основных тотемов теле тоже был волк. Наличие общего тотемического дает основание предположить, что в этногенетическом плане туцзюэ и теле некогда составили единый этнический организм. В таком случае туцзюэско-телеский этнокультурный комплекс определяемый как тюркский, был древнейшим в обществе хунну.

Изложенные факты, несмотря на свою немногочисленность, позволяют подвести итог: туцзюэ и теле по своей этнической принадлежности были тюрками, то тюрками, прототюрками были и их этнические предшественники хунну. Отсюда логически вытекает вывод: если хунну были прототюрками, то обитавшие восточнее их дунху - протомонголы.

Современные монголы, как самостоятельный этнос, сформировались после того, продолжая линию генетической преемственности от дунху. Поэтому разработка проблемы происхождения монголов – это изучение процессов сложения новой общности первоначального жуаньского этнокомпонента, возникновения у нее устойчивого этнического самосознания и самоназвания, получивших развитие в хронологических рамках древнетюркского периода. В целом исследование этногенеза монголов сводится к раскрытию проблемы куна, которая по своей научной значимости является одной из ключевых в монголоведении.

Литература

1. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I.- М.-Л., 1950.
2. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М., 1980.
3. Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ. комм. и прил. В.С.Таскина.- М., 1979.
4. Зориктуев Б.Р. Эргунэ-кун и начальные этапы монгольской истории. Монгольская империя: этнополитическая история.- Улан-Удэ, 2005.
5. История Тувы.- Т. I.- Новосибирск, 2001.
6. Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - М., 1961.
7. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные.- Улан-Удэ, 1972.
8. Бэй ши.- Пекин, 1973.(на кит. языке).
9. Ми Вэньпин. Сяньби, шивэй цзунмин ши // Хулуныбэйэр вэньу (нэйбу кань), № 5.- 2000.
10. Суй шу.- Пекин, 1973.(на кит. языке).
11. Цзю Тан шу.- Пекин, 1959.(на кит. языке).
12. Чжао Юэ. Ци нянь сяньби ши ши фасянь эрши чжоунянь //Хулуныбэйэр вэньу (нэйбу кань), № 5.- 2000.
13. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху.- М.,1984.

Д.Д. Нимаев

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

г. Улан-Удэ

Древние народы Центральной Азии (к проблеме их этнической дифференциации)

Исследователи по этногенезу современных народов в поисках их исторических корней непременно сталкиваются с вопросами, связанными с этнической дефиницией той или иной группы племен и народов древности. Вместе с тем, определение этнической принадлежности данного населения – одна из наиболее сложных и запутанных проблем, решаемых лингвистами, нобелистами, археологами. Хотя относительно к региону Центральной Азии преобладающими являются две версии – монгольская и тюркская, ситуация от этого отнюдь не выглядит легко разрешимой. Трудность заключается в том, что в этнокультурном отношении эти народы исторически или типологически близки, что исторически было обусловлено их многовековым соседством и интенсивным взаимодействием во всех сферах материального и духовного быта. Поэтому становится очевидной необходимость поисков новых путей к решению рассматриваемой проблемы, выработки принципиально иных критериев этнической дифференциации. Пока же приходится отмечать, что имеющиеся суждения по вопросу об этнической принадлежности той или иной группы народов и племен высказаны, за малым исключением, либо мимоходом, либо на основании отдельных отрывочных фактов.

Так, В.В. Волков, один из ведущих исследователей древностей Монголии, в своих заключениях исходил из того, что "народы и племена, монголоязычность которых общепризнана, происходят или населяют восточные районы Монголии (например, дунху, кидане)". А западные ученые склонены связать с предками тюркоязычных племен [4, с.167]. Э.А. Новгородова также считает культуру плиточных могил "одной из древнейших протомонгольских", поскольку "становление монгольского этноса с самой его ранней стадии было связано со степным ландшафтом, располагающим к занятию скотоводством" [10, с.211-212].

Лишь попутно, без особых конкретных доказательств, этой теме касались А.П. Окладников, И.И. Кириллов [11, с.168].

С более развернутой аргументацией пытался подойти к решению данного вопроса Н.Н. Волков, который связывал некоторые особенности погребального обряда плиточников (восточная ориентировка погребенных, наличие балбалов в виде сторожевых "оленных камней") с этнокультурными сооружениями тюркских племен Забайкалья более позднего периода [5, с.67-71].

Не слишком убедительны и результаты изысканий некоторых этнографов. Л.Л. Виктор автор, можно сказать, одной из специальных работ по рассматриваемой проблеме, отождествил дунху с носителями культуры плиточных могил, что совершенно неприемлемо. Вытекающее из исходного тезиса о монголизме дунху и тюркизме хунну утверждение о том, что "в отличие ухуаньцев и сяньбийцев хунну не отводили собаке никакой роли в погребальном обряде" [3, 48], также не соответствует действительности.

Погребения собаки явно культового характера обнаружены и у хунну, и у глазков племен. Аналогичные погребения известны и в других местах, что позволяет говорить о повсеместном распространении культа собаки, как впрочем, культа других животных и волка, оленя, лошади, лебедя и т.д.

И лингвисты-синологи в этом плане тоже не слишком оригинальны. В.С. Та проделавший, безусловно, огромную работу по переводу и переосмыслению содержания китайских источников о племенах Центральной Азии, исходил, например, из следующих установок. По его мнению, сложившееся в традиционной китайской историографии деление северных народов на три большие этнические группы - сюнну, дунху и сушэнь - совпадает с принятым в настоящее время делением этих же народов на тюрко-, монголо- и тунгусо-язычные. Если в отношении сюнну и сушэней, рассматриваемых соответственно в качестве предков современных тюрков и тунгусо-маньчжуров, вопрос представляется решенным, то о дунху вытекает "логический вывод, что к этнической группе дунху относились монголо-язычные племена" [8, с.4, 55-56]. Как нетрудно убедиться, подобные умозаключения полностью основаны на целой цепи лишь вероятных гипотез, еще нуждающихся в дополнительной аргументации.

Существующее состояние разработанности проблемы нуждается, очевидно, в соответствующих объяснениях.

Во-первых, большинство названных работ вышло в свет более двух-трех десятков лет назад, когда были еще слабо разработаны методы интерпретации археолого-этнографических материалов в этническом плане, сравнительно ограниченной была источниковая база исследования.

Во-вторых, создается впечатление, что для многих исследователей, прежде всего археологов, этнические аспекты истории той или иной культуры не являлись самым предметом специального внимания. Наглядным примером сказанному может послужить относительно недавно вышедшая капитальная монография А.Д. Цыбиктарова [1], интересующий нас вопрос так и остался вне поля зрения исследователя.

Резюмируя сказанное, необходимо признать, что эффективность этногенетических изысканий напрямую связана с выявлением (если это вообще возможно) устойчивых этнодифференцирующих индикаторов в рамках хотя бы древнетюркской и древнемонгольской культур.

Обратимся к некоторым примерам из опыта прошлых исследований. Так, в качестве одного из стойких этноразделительных признаков рассматривалась также традиционная ориентация тюрко-монгольских народов. Предполагается, что у монголов издревле существовала традиция поклонения солнцу в зените, что выражается в совпадении понятий "юг" и "перед", обозначаемых одним словом *урд(а)*. У тюрков же наблюдается совпадение понятий "восток" и "перед", что было обусловлено, как считают, их поклонением утреннему (восходящему) солнцу [8, с.122-125].

Однако, по мнению некоторых исследователей, у тех же тюрков "для определения направления движения солнца использовались четыре разные позиции или варианта, в т. ч. и лицом к полуденной стороне". К тому же восточная ориентировка отнюдь не может считаться прерогативой только тюрко-монгольских народов. "Индийцы, как и многие другие народы, для целей ориентации на местности обращены лицом к восходящему солнцу" [7, с.72-73]. Известно также, что обычай обращения к востоку отмечен у ухуаней, жужаней, киданей [8, с.61, 63, 189].

Можно предполагать, что зарождение новых веяний в пространственной ориентации монголов могло быть, с одной стороны, результатом тесных этнокультурных контактов с соседними народами, с другой - "следствием качественно нового и более глубокого осмысления той половины пространства, которая более освещалась солнцем за весь день как особая территория" [9, с.12-13].

И некоторые другие признаки, такие, как ориентировка погребенного, запах полы верхней одежды, прическа и т.д., нередко рассматриваемые как этноразличительные признаки, требуют, на наш взгляд, более строгого и внимательного подхода при их интерпретации. Обратимся в этой связи к тезису о том, что "древние и современные народы Центральной Азии по покрою переда и запахиванию одежды четко разграничиваются на тюрк с левосторонним запахом и монголов с правосторонним" [3, с.40].

Однако при более внимательном ознакомлении с имеющимися материалами отнюдь не следует обязательный вывод о том, что запах одежды является этноразличительным признаком именно между монголами и тюрками. Дело в том, что "обычай запахиваться направо (левая пола наверху) - одна из наиболее устойчивых традиций китайской одежды, прослеживающаяся с I тысячелетия до н.э. вплоть до настоящего времени. Левый запах, с точки зрения древнего китайца, - признак, отличающий иноземца" [2]. Поэтому не случайно, по признанию самой Л.Л. Викторовой, к народам, имевшим правый запах одежды, относятся также "барга, маньчжуры, эроки, орочи, нанайцы, различные тунгусо-маньчжурские народы Северо-восточного Китая, кидани, тогоны и их предки" [3, с.4], т.е. те народы, которые испытали наибольшее культурное влияние со стороны китайцев.

Предпринимались также попытки привлечения лингвистических данных для решения проблемы этнической принадлежности древнего населения. Однако сложности в пользовании подобными материалами также налицо. Во-первых, предполагаемые транскрипции слов и терминов из китайского языка не всегда точны. К тому же, трудно определить подлинное звучание того или иного иероглифа в древности. Во-вторых, подавляющее большинство этих слов - термины и имена собственные, т.е. тот лексический пласт, который не отличается особой устойчивостью, легко заимствуется. Поэтому, несмотря на значительные успехи современной синологии в целом, высказанное в свое время В.В. Бартольдом суждение о том, что "крайне сомнительны попытки определить характер языка народа по отдельным словам, большей частью именам и титулам, дошедшим до нас только в китайской транскрипции" [1, с.177], очевидно, сохраняет свое значение по сей день.

В настоящее время одним из немногих специалистов среди археологов, целенаправленно занимающимся вопросами этнической идентификации археологических культур на территории Центральной Азии и Южной Сибири, начиная с древности вплоть до позднего средневековья, является П.Б. Коновалов. Удачно сопоставляя, наряду с археологическими, данные письменных источников, результаты анализа фольклорно-этнографических материалов, в итоге своих многолетних поисков он сумел выстроить оригинальную авторскую концепцию. Причем здесь представляются важными не столько те или иные конкретные выводы, а сколько намеченные исследователем некоторые пути решения проблемы, новаторский подход в интерпретации отдельных ее аспектов [6].

Для решения проблемы территориально-этнической дифференциации тюрко-монгольских племен в древности принципиально важное значение приобретает, на наш взгляд, следующее обстоятельство. По мнению целого ряда исследователей, монголоязычные племена лишь относительно поздно переместились из лесной зоны в степную, и многие элементы материального быта и терминология, связанные с условиями обитания в степи и разведением домашнего скота, оказались заимствованными у тюрков. Несмотря на, казалось бы, исключительную важность данного положения, заставляющего во многом пересмотреть сложившиеся представления о происхождении и характере взаимоотношений тюрко-монгольских племен в древности, оно, по существу, оставлено без внимания со стороны монголоведов, если не считать сделанного мимоходом замечания Л.Л. Викторовой о том, что "слабой стороной этой концепции является ее недостаточная источниковедческая основа, как в области письменных источников и языковых материалов, так и в сфере исторической этнографии и археологии монгольских народов" [3, с.3-4].

Литература

1. Бартольд В.В. Сочинения. - Т.5.: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. - М., 1968.
2. Вайнштейн С.И., Крюков М.В. об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. - М., 1966.
3. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М., 1980.

4. Волков В.В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. – Улан-Батор, 1967.
5. Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. - Улан-Удэ, 1958.
6. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (Древность и средневековье). – Улан-Удэ, 1999.
7. Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник - 1974. – М., 1978.
8. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. – Введ., перев. и коммент. В.С. Таскина. - М., 1984.
9. Мэнэс Г. Символика солнца в системе погребального обряда монгольских племен // Археологически памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. – Новосибирск, 1992.
10. Новгородова Э.А. Ранний этап этногенеза народов Монголии (конец III-1 тыс. до н.э.) // Этнические проблемы истории Центральной Азии. – М., 1981.
11. Окладников А.П., Кириллов И.И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. Новосибирск, 1980.
12. Цыбиктаров А.Д. Культуры плиточных могил Монголии и Забайкалья. - Улан-Удэ, 1998.

П.Б. Коновал
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ

О хуннской ветви этногенеза в Центральной Азии

На первый взгляд история этого региона хорошо известна разнообразием археологических культур, многими именами племен и родов, этнополитическими образованиями. Но вся богатая номенклатура этнонимов и политонимов, как и разнообразные археологические памятники культуры Центральной Азии нуждаются в адекватной этнической идентификации относительно происхождения и формирования современных народов региона. В авторской монографии “Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье)” [25] проблематика рассматривалась в хронологических рамках от конца бронзового века до развития средневековья включительно (XIII в. до н.э. – XIII в.н.э.), но поднятые там вопросы получили лишь предварительную проработку. Идеей книги была – изучить этническую историю той части монгольских этносов, чья история протекала на территории Центральной Азии в тесном соприкосновении с тюркскими племенами в составе кочевых государств, другими словами проследить за монгольской линией этногенеза в сложном суперэтническом процессе. Нами высказана концепция о “двух ветвях этногенеза монголов” – дунхуской и хуннской: первая связана с территорией Маньчжурии и Приамурья, вторая – с Центральной Азией [25, с.103-104].

С нашей точки зрения, все выше обозначенные объекты и предметы исследования связаны с хуннской (хуннской) ветвью этногенеза, представляющей собой этнические процессы в Центральной Азии в рамках кочевых государственных образований, начиная от Хуннской империи до Монгольской.

В настоящей статье автор намерен вернуться к обозначенной теме с целью теоретического осмысления проблем. Формулировка темы “этнические аспекты этногенеза” предусматривает не простое изложение истории, а предполагает сосредоточить внимание на трактовке, т.е. раскрытии её как перманентный этногенетический процесс, в котором можно заглядывать и в так называемую, по терминологии В.П. Алексеева, “бесконечную даль” истории, искать и “точку отсчёта этногенеза” конкретного народа, надо показать этногенез как процесс, включённый в этническую историю и представляющее конкретное проявление этнотрансформации и этноэволюции, – словом, требуется не просто изучить, а надо осветить этнические аспекты сложной истории кочевых народов Центральной Азии.

Предварительная попытка в такой постановке была сделана мной в докторской диссертации, автореферат которой вкупе с вышеназванной монографией получили отклик в периодической печати – в рецензии, одобряющей, по выражению авторов, “новые подходы к изучению этнической истории Центральной Азии” [19, с.154-156].

Ключевой вопрос для объяснения всей сложности центрально-азиатской этнической истории заключается в выявлении (раскрытии) дуализма в этнических процессах, начиная с поздней древности и в период всего средневековья. Этот феномен явился следствием не только в указанное время контактов древних культур, представлявших ранние этнические

Археологами признаны реальность двух макрокультур эпохи поздней бронзы и раннего железа – культуры плиточных могил (КПМ) и культуры курганов-керексуров (ККК) на территории Монголии и Забайкалья [22; 42; 43]. Новые данные исследований этих культур, относящихся к кругу “карасукоидных” и отчасти “скифоидных”, по азиатско-сибирской типологии, позволяют говорить о разном генезисе их, связанном с востоком и западом Центральной Азии. Но в результате расширения ареалов этих макрокультур за счёт встречного движения произошло совмещение памятников на обширной территории среднемонгольской зоны. Картина взаиморасположения этих выдающихся памятников на одних и тех же некрополях Монголии и Забайкалья указывает на выразительные следы наслоения друг на друга, своеобразного “скрещения” и “синтеза” культур [23, с.112-118]. В этом смысле надо отметить их огромную роль для последующей этнической истории Центральной Азии.

Вместе с тем есть трудная и ответственная проблема этнической идентификации пракультур КПМ и ККК. Сделать это, исходя из материалов самих культур, по отдельности весьма сложно проблему можно решать пока лишь в гипотетическом плане, исходя из общеисторических соображений, с учетом исторической географии, исторической антропологии, этнографии и языковой картины всеазиатского масштаба. В такой ситуации допустимо предложить следующие подходы к трактовке этнических аспектов сосуществования и взаимодействия культур плиточных могил и курганов-керексуров Центральной (Внутренней) Азии.

1. Распространено представление о принадлежности курганных памятников восточного Туркестана, Алтае-Саянского региона, в том числе сходных с ними курганов-керексуров Монголии и Забайкалья, индо-иранским этносам. Однако некоторые авторы в монголо-забайкальских керексурах справедливо усматривают своеобразный тип памятников и указывают на разный антропологический состав населения [6; 23; 28; 44]. И вообще, археология и антропология карасуко-скифской эпохи указывают на сложную историко-культурную общность Центральной Азии, сложившуюся на контактной культурной и расовой (европеоидной и монголоидной) основах. В качестве одного из компонентов карасукоидной общности обсуждаются также возможные южные и юго-западные азиатские истоки, которые представляются палеоевразийским субстратом “в лице” енисейско-язычных этносов, в частности, кетов [1, с.118-140; 4, с.174-175; 7, с.77-80; 32, с.10-32; 45, с.223-232]. Но кетская гипотеза относительно карасукоидной проблемы не связывалась с курганами-керексурами, для чего, конечно же, не было оснований. Поэтому не случайно здесь более привычным было индо-иранское решение проблемы ККК, однако, и оно не может быть принято безоговорочно.
2. Тем не менее, если допустить индо-иранскую концепцию ККК, то контактирующая с ней КПМ может рассматриваться как культура пратюркских этносов, что и делается рядом исследователей [15, с.68; 39, с.8-13]. Но в этом случае не остаётся места в рамках Внутренней Азии для прамонгольских этносов, с чем пока трудно согласиться.
3. Казалось бы, учитывая тюрко-монгольское родство в рамках алтайской языковой семьи, плиточные могилы можно рассматривать как культуру недифференцированных (на тюрков и монголов) этносов. Но этому противоречит лингвистика: в алтаистике всё больше утверждается мнение о сложении языкового родства на основе сближения изначально разных языков, а не разветвления генетически единого праязыка. Поэтому такой путь исследования этнической идентификации КПМ также не приемлем, хотя в литературе имеется попытка подобного решения вопроса [9, с.105-106]. Более обоснованной всё же является гипотеза о протомонгольской принадлежности КПМ [5, с.114-119; 6, с.102-103; 27, с.63-73; 31, с.108-120; 33, с.212].
4. Остаётся иной вариант концептуального решения этнических аспектов двух макрокультур Центральной Азии. Если население плиточных могил рассматривается в качестве прамонголов, то вопреки распространённому бездоказательному представлению о принадлежности курганных памятников западного ареала Внутренней Азии индо-иранскому населению, считаю возможным выдвинуть тезис о признании, по крайней мере, монголо-забайкальских керексуров памятниками формирующихся пратюркских этносов.
5. Под таким углом зрения вышеупомянутая картина дислокации и соотношения культур КПМ и ККК может быть истолкована как контакты и взаимодействие прамонголов и пратюрков.

Отметим, что изложенный тезис трактовки этнокультурной ситуации на огромной территории северной зоны Центральной Азии - самый гипотетичный и трудный по своему решению, ибо выводится он по оценке лишь взаиморасположения безмолвных археологических комплексов, без помощи каких-либо указаний письменных источников. Однако такая оценка – не плод одной лишь умозрительной логики, но опирается на ретроспективный анализ этнического черта в памятниках последующих археологических культур региона, на исторический контекст евразийского масштаба.

По южную сторону Гоби археология того же периода (карасукско-скифско/тагарско) известна хуже, но по доступной нам китайской археологической литературе реконструируется если так можно выразиться, “относительно разнообразная и сложная в своем единстве этнокультурная ситуация, связанная с формированием исторически известных хунну. Кроме того там имеем дело с письменными источниками, с множеством этнонимов, с исторической хроникой событий. Всё это позволяет перейти к следующему тезису – об этническом аспекте истории культуры хунну.

Относительное разнообразие погребальных комплексов и многообразие этнической номенклатуры в китайских источниках обуславливают разность мнений исследователей происхождения и формирование ранних хунну (прахунну) [40, с.7-24; 41, с.88-101; 36, с.101-130, с.108-120; 3, с.123-125; 18, с.103-131; 20, с.100-102]. Нам приходилось излагать свою точку зрения, с которой можно подойти к решению вопроса этногенеза хунну периода до ухода в степи Монголии [24, с.58-63]. Наша версия заключается в следующем. В своих корнях хунну произошли из группы племён ху (варваров) – обитателей южной части Маньчжурии, по соседству с древнекитайскими царствами. В результате вековых контактов ху с их соседями к западу такими же варварскими племенами, составлявшими этнические общности с названиями жуны, жун-ди и другие, - обособилась и выделилась хуннская группировка этносов, противостоявшая теперь своим прежним соплеменникам на востоке. Этот процесс (событие) был(о) отмечен(о) в китайской исторической хронике как появление хунну и дунху. По нашей трактовке это событие - произошло разделение прежде разнородной этнической общности на две ветви хуннскую и дунхускую [25, с.103-106].

Таким образом, образование хуннской группировки - результат длительных контактов восточных ху с западными соседями – жунами, ди и другими. Процесс этот нашел своё отражение в археологии Северного Китая – в погребальных комплексах эпохи чжоу – чуньцю территориях провинций Ляонин, Шаньси, Шеньси, Нинься и Ганьсу, а также в так называемых “ордосских бронзах”. В них просматривается сочетание элементов погребальных обрядов и инвентаря дунхуского и жун-диского круга этносов, вошедших в хуннский археологический комплекс.

Образование прахунну по южную сторону Гоби в период чжоу – чуньцю, по китайской исторической хронологии, совпадает с карасукско-тагарской эпохой археологической периодизации центральноазиатских и южносибирских культур, а по культурно-историческому содержанию, если не тождественно, то эквивалентно - процессу скрещения и интеграции культур КПКМ и ККК на территории Монголии и Забайкалья. В этом смысле становится остро актуальным вопрос корреляции этнокультурных процессов на севере и юге Центральной Азии в эпоху поздней бронзы и раннего железа. Этот вопрос требует специального рассмотрения в другом месте. Здесь лишь обозначим условия задачи – они похожи на уравнение со многими неизвестными, скрытыми за разными археологическими комплексами: на севере контакты взаимодействия двух макрокультур, результатом которых был некий безымянный субстрат, на юге аналогичное явление, воплощённое в совсем других формах памятников, вошедших в комплекс, скорее сказать, интегрировавшихся своими частями в хуннский археологический комплекс. Там, на юге, известны “действующие лица” - этнические группы разного таксономического уровня, из которых такие как хуньюй (сюньюй) и ди (динлины) ещё в тот период обитателями больших пространств Центральной Азии, по обе стороны Гобийской пустыни случайно о ди / динлинах сложилось представление как о различающихся на южных (или красные ди “рыжеволосые”) и северных (бай ди – белые ди “белокурые”) [12;13]. В древние динлинские этносы считаются автохтонной расой Центральной Азии, и с нашей точки зрения, нет ничего противоестественного для предположения о том, что динлинский пласт может оказаться корневой основой пратюркской этнокультуры.

В принципе, высказанная нами гипотеза о пратюркской идентификации ККК сложилась, помимо указанных выше соображений, ещё и с учётом следующей концепции, которой руководствовался один из авторов "Истории Тувы" Л.П. Потапов [17, с.55]: "В советской науке высказано мнение, опирающееся на археологический и антропологический материалы из сопки на Саяно-Алтайском нагорье, Тянь-Шане и Памире о том, что всюду, где фиксируются известные тюркские народности, первоначально прослеживается динлинский слой племён...". По нашему мнению, различные варианты курганных памятников западного ареала Центральной Азии, которые идентифицируются не только как индоиранские, но и как динлинские (в частности это касается монголо-забайкальских керексуров), позволяют говорить о тюркской древней общности, из которой выделилась пратюркская культура курганов-керексуров.

Аналогичную ситуацию мы можем видеть в восточном ареале Центральной Азии на примере КПМ, у которой многими исследователями отмечены близость и родство с археологическими культурами Дунбэя (Маньчжурии), в частности, с культурой каменных ящиков (или) культурой Сяцзядянь, т.е. там видна связь с культурами региона, который в целом является частью монголо-тунгусо-маньчжурской общности и частично подпадает под понятие дунхуйских летописей. К тому же напомним, только что на примере происхождения и ранней истории хунну нами были обозначены южноманьчжурские истоки прахуннской культуры, которые также являются дунхуйскими.

Таким образом, восточные – маньчжурские – связи культуры хунну и её интеграция с культурой жун-диских племён более западных районов Северного Китая с одной стороны, и маньчжурские же связи КПМ и её интеграция с ККК с другой, – такая ситуация позволяет, как говорится, говорить о нечто большем чем простая формальная эквивалентность культур Севера и Центральной Азии.

Тем не менее, проблему корреляции культур севера и юга надо решать, прежде всего, археологическими методами – конкретным сравнительно-типологическим анализом материалов, в отношении которого предстоит ещё много сделать. Правда, были предприняты попытки с несколько иной целью – выяснить соотношение культуры плиточных могил и культуры хунну имперского периода, т.е. в плане исторической, генетической, преемственности. А.П. Окладников и Н.Н. Юшков такую преемственность отрицали [15, с.69-70]. В.В. Волков и Д. Наваан, напротив, считали эти связи возможными. Волков в обоснование своего мнения приводил ряд общих черт в ритуальных обрядах и инвентаре плиточников и хунну, но в выводах был осторожен, написав, что этих фактов недостаточно, чтобы категорически утверждать этническое родство племён хунну и "плиточников" [6, с.102-103]. Монгольские археологи Ц. Доржсурэн, Д. Наваан и Н. Сэржав считали, что культура хунну явилась одним из источников формирования культуры северных хунну [46, с.152-155]. По Ю.С. Гришину судьба населения КПМ могла быть различной: как в Западном Забайкалье и Монголии оно вошло в состав государства Хунну, то на востоке Забайкалья и Монголии оно было ассимилировано волной переселенцев сяньби, что выразилось в наличии КПМ памятниками бурхотуйской культуры, причем с оговоркой, что последнюю нельзя считать следующим этапом развития предыдущей [9, с.105-106].

Итак, вопрос прямой этноисторической преемственности КПМ и Хунну остаётся неясным. Хотя из презумпции неизвестности по этому вопросу, можно лишь высказать в нейтральной исторической форме следующую мысль: на смешанный культурный субстрат из КПМ и ККК сложился пришлый хуннский этнокультурный комплекс и наступил новый период истории Центральной Азии. Или немного конкретнее: изгнанные из Северного Китая хунны, перейдя Гоби, обосновались и возглавили смешанное население потомков КПМ и ККК, положив начало этнокультурному феномену культуры и политической организации кочевников Центральной Азии. Из военно-политической истории хунну известно, что в результате походов Модэ на север и северо-запад были подчинены следующие племена: хуньюй (судя по названию, – родственные) на территории Монголии, динлины в Саянах между Байкалом и верховьями Ангары и Енисея, цюэшэ / цюэшэ на Алтае, гэгүни и синьли (или цайли) на западе Монголии [12, с.94-95; 29, с.39,41,46].

По мере изучения по китайской археологической литературе истоков и путей формирования прахуннского культурного комплекса мы можем подробнее исследовать его сложный композитный характер, а в культуре хунну периода великодержавия начинаем просматривать такое же сочетание, в несколько модифицированных формах, элементов южного,

восточного и западного происхождений. Последнюю следует понимать, как обогащённую ещё элементами северных культур, но уже оформившуюся в монолитную государственную культуру (Впрочем, подобные выводы, оценка и трактовка культуры хунну нуждаются в дальнейших исследованиях).

В этой связи интересно и важно сопоставление археологических и антропологических материалов по хунну. Надо отметить, что при повсеместном археологическом (вещественно-единообразии культуры она представлена разными антропологическими типами её носителей – численно преобладающих монголоидов центральноазиатского типа до типов с разной степенью европеоидной примеси, причём последние распространены достаточно дисперсно по территории Монголии и Забайкалья, но в западной Монголии встречаются чаще. Это обстоятельство определённо указывает на сложность этнической характеристики населения Хуннской державы: ясно, что здесь исключена какая-либо однозначная этническая дефиниция. Напомним, что вариации этноидентификации азиатских хунну обсуждаются обычно в рамках двух гипотез – тюркоязычия и монголоязычия, хотя существует и третья гипотеза палеоазиатском енисейском (языке кетов), и ещё одна сравнительно новая гипотеза неизвестном нам вымершем языке хунну [14, с.71-134; 16, с.137-142; 37, с.29-70].

Однако мы склонны придерживаться традиционных первых двух гипотез. Дело в том, как бы ни толковали этническую историю Центральной Азии, трудно отрицать тот факт, что послехуннские этнополитические образования кочевников являли собой комбинации в основном монголоязычных и тюркоязычных кочевников, пребывавших не только и не всегда в состоянии противоборства и подчинения одних другими, но и находившихся в дуальном брачном роле между собой. Думается, что в одной из своих работ под названием “К истокам этнической истории тюрков и монголов” [21, с.5-29] мне удалось показать, путём анализа генеалогических легенд и тотемических культов, тюрко-монгольское родство и его истоки, уходящие своими корнями в хунну – дунхускую древность. А это косвенным образом способствует решению вопроса корреляции исторических процессов на севере и юге Центральной Азии в аспекте этнокультурного сопоставления.

Суть этнических процессов длительного, почти в тысячу лет периода формирования государственных образований – Хуннской и Сяньбийской держав, Жужаньского, Тюркского, Уйгурского каганатов и их результаты можно определить как тюрко-монгольское суперэтническое развитие, в котором проявляются (сочетаются) этноэволюционные этнотрансформационные (одновременно) процессы, не получившие, однако, своего завершения прерываемые каждый раз очередной сменой династии. Через эти процессы прошла и племена раннего и развитого средневековья Центральной Азии, “потомков” хунну, – тюрко-монголоязычных теле-уйгуров, тукюэ-тюрков, сяньто, огузов, карлуков, байырку, куры татаров и др. Через подобные процессы прошла историческая судьба потомков хуннского волка – предков будущей царской династии “великих” монголов племени Буртэ-Чино тотемическом имени которого олицетворено (закодировано) историческое тюрко-монгольское родство. Многочисленные роды волка, в том числе и предки Чингис-хана прошли свой путь истории Сяньбийской державы, затем – через Жужаньский каганат, а после разгрома последнего говоря языком легенды, ушли в Эргунэ – Кун.

Опорные районы жужаней, их северные кочевья и политические центры находились всё там же – в Хангае, где был раньше и хуннский центр, и на Алтае, где они разгромлены тукюэсами. Поскольку событие разгрома жужаней тюрками похорошило историческую основу монгольской легенды об Эргунэ-Куне, повествующей о разгромленных предках монголов Кияна и Нукуса в местность с названием Эргунэ-Куна, полемика о его местонахождении я стал на позицию тех, кто оспаривает версию о локализации Эргунэ-Куна, связанной с рекой Аргунь, и попытался подкрепить мои соображения западное направление поиска этого легендарного места, где народ Буртэ-Чино возродился и вышел на арену истории, чтобы создать великую Монгольскую империю [21, с.131].

И, наконец, ещё один тезис теоретико-методологического плана формулируется мной “Этноэволюция и этнотрансформация тюрко-монгольских племен и формы средневековых монголов (татарско-монгольский период)”. По версии “Алтан тоби” Гэгэна, народ Буртэ-Чино по выходе из Эргунэ-Куна пришел в Бэдскую землю и в лиц

сводителя породнился с народом бэдэ / бэди / бидэ и стал правителем [2, с.214-215]. Что цифровано в этом сюжете? По-видимому, бэдэ – самоназвание населения северных степей Монголии, восходящее к названию древних ди, северные группы которых именовались в китайских источниках бэйди, были, вероятно, одним из подразделений телеских племен – потомков древних ди / дили той же хуннской ветви этносов. Позднее среди них распространилось наименование да-да / да-дза, которым до Чингис-хана обозначались все будущие монгольские племена [2, с.214-215].

Активизация монгольской линии этногенеза произошла под влиянием киданьского фактора, под которым имеется в виду образование очередной империи под властью монголоязычных киданей. Под “киданьским натиском” с востока начались большие этнические сдвиги, в результате которых не только тюркоязычные племена были оттеснены далеко на запад, но и монголоязычные оказались в западной части Центральной Азии. На территории Монголии за это время эволюционировали в направлении монголизации тюрко-монгольские этнические группы, сформировались племенные объединения (такие, как керейты, меркиты, тайджиуты, джалаиры, татари, иманы, баргуты, ойраты, хори, туматы, урянхай, олхонуты, онгуты и др.), образовывались новые ханства (Керейтское, Тайджиутское, Хамаг-Монгольское). Племена восточнее и южнее от этих группировок сохраняли свое прежнее имя татары, известное в истории Центральной Азии с эпохи Тюркских каганатов, а в китайских источниках сунского периода это имя перешло не только на все монгольские, но и на тюркские племена.

В этот период будущий царский род монголов – потомков легендарного Буртэ-Чино породнился с племенем хори. Это событие запечатлено в сюжете женитьбы Добу-Мэргэна, потомка Буртэ-чино в 11-м поколении, на Алан-Гоа, дочери Хорилардай-Мэргэна и Баргуджин-а, дочери Баргудай-Мэргэна. Монголоведами предположительно вычисляется дата этого события – 970 г.н.э. [38, с.50-51]. С этого легендарного события продолжается отсчет родословной Чингис-хана, теперь уже как царского рода с эпитетом “Алтан ураг” – “Золотой род”. Примерно через два столетия от данного рубежа истории “Золотого рода” на свет появился Гэмуджин – историческая личность, будущий великий хан, создавший мировую империю Монголов.

Характер этнических процессов в период Монгольской империи – это особая тема. Хорошо известно, какие происходили репрессии, гонения, передвижения племен при создании государства и какой политический расклад сложился в образовавшейся империи (хотя бы только в восточной части её). Этническая картина того периода характеризуется динамичностью и является следствием не только миграций, но и этнотрансформаций.

Археологическая обеспеченность эпохи средневековья Северной Монголии и Байкальского региона, к сожалению, небольшая. Однако имеющиеся материалы не исключают того, что с этими территориями (Хангай, Хэнтэй, Прибайкалье и Забайкалье) связан исторический путь, пройденный создателями Монгольского государства. Автор в полной мере отдаёт отчет в том, что известные на сегодня памятники отражают неоднобразную этническую картину того периода, и по какому-либо из выявленных групп погребальных комплексов трудно атрибутировать по вышеперечисленным племенным образованиям, которые в китайской, мусульманской и европейской традициях, как уже упоминалось, назывались татарами. Тем не менее, здесь важно отметить то, что археологические памятники на территории Монголии и Забайкалья демонстрируют смену погребальных комплексов с тюркскими чертами на комплексы с монгольскими элементами обрядности. Это явление мы рассматриваем не столько как смену этносов, сколько как динамику культурных черт в рамках тюрко-монгольского взаимовлияния (изменения, трансформация, эволюция), нашедшие своё отражение в археологических памятниках. В этом контексте, обращаясь к этнографическим особенностям отдельных бурятских племен, так называемые тюркские черты и элементы (в языке, мифологии, фольклоре, родоплеменной номенклатуре) булагатов, эхиритов, хонгодоров, хори и некоторых других родоплеменных групп следует трактовать как результат такой интеграции.

В заключение всего вышеизложенного - несколько обобщений и выводов.

1. *Хуннская ветвь этногенеза* в Центральной Азии – это часть истории региона, в котором шёл процесс сближения и интеграции тюркоязычных и монголоязычных этносов.
2. С точки зрения *алтаистики* – это часть истории алтайской семьи языков, в этом смысле даже не ветвь, а *древо тюрко-монгольской интеграции*. Корнями древа были древние

праэтнические массивы эпохи конца бронзового – начала железного веков, завершением является окончательное разветвление на тюркские и монгольские народы позднего средневековья.

3. С позиции монголоведения и истории монгольских народов, – это одна из ветвей этногенеза монголов, часть которых прошла свой путь через хуннскую ветвь.

4. Праэтнические истоки и длительное состояние контакта и смешения этносов определены нами как *динлинско-дунхуский период*, этническое значение которого распространяем на всю территорию Центральной Азии, от юга до севера, от запада до востока.

5. Основным результатом этнокультурного развития этого периода было формирование ранней истории хунну, чью этническую идентичность нельзя определять однозначно: *термин “хунну” надо понимать как политоним*.

6. Дальнейшую историю Центральной Азии эпохи сменяющих друг друга кочевых государственных образований от Хунну до Уйгуров, её этнокультурное содержание определяем как *суперэтнический культурогенез тюрко-монгольских племён*.

7. И, наконец, завершающий этап развитого средневековья, начиная от образования Киданьской империи до периода Монгольской империи, его этническое содержание исторические результаты в рамках Центральной Азии мы характеризуем как *этноэволюцию дифференциацию тюркоязычных и монгольских этносов татарско-монгольского периода*.

Литература

1. Алексеев Е.А. Кетская проблема // Этногенез народов Севера. – М., 1980.
2. Балданжапов П.Б. Алтан тобчи. Монгольская летопись 18 века. – Улан-Удэ, 1970.
3. Варёнов А.В. Скифские памятники Алтая. Орды и происхождение скифской культуры // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая: Тез. докл. конф. – Барнаул, 1995.
4. Вернер Г.К. К вопросу об этнической привязке скифцев к древним культурам Южной Сибири. Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Тез. докл. – Новосибирск, 1973.
5. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.
6. Волков Б.В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. – Улан-Батор, 1967.
7. Гохман И.И. и др. Антропология кетов // Кетский сборник. – Л., 1982.
8. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. – М., 1980.
9. Гришин Ю.С. Бронзовый и ранний железный века Восточного Забайкалья. – М., 1975.
10. Гришин Ю.С. О фигурных плиточных могилах Забайкалья и Монголии // КСИА. Вып. 162. – 1980.
11. Гришин Ю.С. Памятники неолита, бронзового и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. – М., 1981.
12. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Исторический очерк этих стран в истории Средней Азии. – Л., 1926.
13. Гумилёв Л.Н. Динлинская проблема // Известия ВГО. Том 91. Вып. 1. – 1959.
14. Дерфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. – М., 1986.
15. Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. – Улан-Удэ, 1958.
16. Дульзон А.П. Гунны и кеты // Известия СО АН СССР. Сер. общ. наук № 11. Вып. 3. – 1968.
17. История Тувы. Т. 1. – М., 1964.
18. Ковалёв А.А. О происхождении хунну // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. – Улан-Удэ, 1999.
19. Комиссаров С.А., Варёнов А.В. Новые подходы к изучению этнической истории Центральной Азии (Рецензия на кн.: Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ, 1999. // Вестник НГУ. Том 1. Вып. 2. Востоковедение. – Новосибирск, 1999).
20. Комиссаров С.А. Комплекс вооружения Древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. – Новосибирск, 1999.
21. Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.
22. П.Б. Культура курганов-керексурсов Центральной Азии // Проблемы археологии Степной Евразии. Докл., ч. 1. – Кемерово, 1987.
23. Коновалов П.Б. Плиточные могилы и курганы-керексуры Монголии и Бурятии: проблемы протокультур // 6-й Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 1992): Докл. рос. секции. Вып. 1. – М., 1992.
24. Коновалов П.Б. Происхождение и ранняя история хунну // 100 лет хуннской археологии. Прошлое и настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен: меж-нар. конф. Ч. 1. – Улан-Удэ, 1996.
25. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ, 1999.
26. Кызласов Л.Р. Древняя Тува. – М., 1979.
27. Ларичев В.Е. О происхождении культуры плиточных могил Забайкалья // Археологический сборник. – Улан-Удэ, 1959.
28. Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время. (Уюкская культура). – М., 1970.

29. Материалы по истории сюнну. (По китайским источникам). Предисловие, перевод и примечания В.С. Таскина. – М., 1968.
30. Миняев С.С. О дате появления сюнну в Ордосе // Проблемы хронологии в археологии и истории. – Барнаул, 1991.
31. Наваан Д. Бронзовый век Монголии в истории Центральной Азии // Тов Азийн иргэншил нуудэлчдийн роль. – Улаанбаатар, 1974.
32. Николаев Р.В. Фольклор и вопросы этнической истории кетов. – Красноярск, 1985.
33. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. – М., 1989.
34. Новгородова Э.А. ранний этап этногенеза народов Монголии (конец III – II тыс. до н.э.) // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М., 1981.
35. Окладников А.П. Древнее население Сибири и его культура // Народы Сибири. – М.-Л., 1956.
36. Полосьмак Н.В. Некоторые аналогии погребениям в могильнике у дер. Даодуньцзы и проблема происхождения сюннуской культуры // Китай в эпоху древности. – Новосибирск, 1990.
37. Пуллиблэнк Э. Язык сюнну // Зарубежная тюркология. – М., 1986.
38. Пэрлээ Д.-Х. Некоторые вопросы истории кочевой цивилизации древних монголов. – Доклад по совокупности научных трудов, представленных на соискание степени доктора исторических наук. – Улан-Батор, 1978 (на русском языке).
39. Тиваненко А.В. Каменные изваяния Забайкалья и проблема пратюркского этноса в Центральной Азии // Материалы по средневековой археологии Дальнего Востока и Забайкалья. (Препринт). – Владивосток, 1989.
40. Тянь Гуаньцзинь. Цзинг няньлай нэймэнгу лицюдэ каогу. (Археологические исследования сюнну в районе Внутренняя Монголия за последние годы // Каогу сюэбао №1, 1983. (Перевод Т.А. Постновой).
41. У Энъ, Чжун Кань, Ли Цзиньцзэн. Могильник сюнну в деревне Даодуньцзы уезда Тунсинь в Нинся // Китай в эпоху древности. – Новосибирск, 1990.
42. Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1987.
43. Цыбиктаров А.Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. – Улан-Удэ, 1998.
44. Цыбиктаров А.Д. Плиточные могилы и херексуры Южной Бурятии в свете изучения некоторых проблем бронзового века Центральной Азии // Палеоэкология человека Байкальской Азии. – Улан-Удэ, 1999.
45. Членова Н.Л. Соотношение культур карасукского типа и кетских топонимов на территории Сибири // Этногенез и этническая история народов Сибири. – М., 1975.
46. Наваан Д. Дориод монголын хурлийн ус. – Улаанбаатар, 1975.

Б.Б. Дашибалов
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
 г. Улан-Удэ

О южной прародине предков бурят и якутов

У бурят отмечен интересный и загадочный по своему происхождению обряд, связанный с чтением сайтинских божеств. Т.М. Михайлов обратил особое внимание на ряд важных этапов в этом обряде. Сайтинские божества имеют южное происхождение и пребывают в теплых раях, откуда прилетают птицы. Во время жертвоприношения присутствующие должны быть бращены лицом на юг – туда, где проживают сайтинские божества. Для совершения обряда необходимы были миниатюрные грабли и корзинка – то, есть предметы, связанные земледелием. Также, что немаловажно, для молебствия нужен был рис. В текстах призываний упоминаются екинская царица и китайцы. К сайтинским божествам принадлежат предки хоринских бурят – Хоредой нойон и его жена Хобоши - хатан [12, с.116 -119].

Таким образом, выделим три важных составляющих культа сайтинских божеств: 1 – почитание юга или юго-востока; 2 - связь с предком хоринцев (Хоредой нойоном); 3 - наличие земледельческих орудий и риса. Исследуем эти обозначенные положения.

Почитание юга или юго-востока в целом характерно для бурятского народа. В хоринских исторических преданиях прародитель бурят Баргу – батор прибывает с юго-востока на берега Байкала вместе со своими сородичами [18, с.43]. Предполагаемая территория, откуда буряты перекочевали, также довольно часто связывается с южной стороной [5, с.93]. Обусинские шаманы, вспоминая свою старую родину, упоминали в призываниях:

“Хоер тумэн хордут манай!

Урда газар газар манай!

Урат-монгол утха манай!

Двадцатитысячные хордуты наши!

Южная страна - родина наша,

Урат-монголы – предки наши” [11, с.285].

В призываниях балаганских бурят, записанных М.Н. Хангаловым, также говорится “Происхождение хори монголов южная земля, земля” [17, с.475].

Нами записаны легенды, в которых родина бурят находится где-то далеко, на юго-востоке. С тех мест буряты откочевали, но должны когда-нибудь возвратиться обратно. Уходя, на предки развернули луки седел на родные кочевья, чтобы не забывать земли отцов. На этой благословенной земле тепло и растет виноград. Эти предания обычно связывают со старинной бурятской песней “Наян – Наваа”.

Большое и очень важное значение для понимания песни “Наян – Наваа”, думается, имеет статья российского китаиста, очень много сделавшего для понимания древней истории монголов В.С. Таскина “Походные лагеря киданьских императоров” [16]. Кидани – монгольский народ, создавший династию Ляо. В исторических сочинениях бурят имеются указания на древние истоки из Китая. Несомненно, здесь имеется в виду не современное понимание Китая (Чжунго), монгольское государство Кидань (Ляо). Весьма примечательно, что древности курумчинской культуры Прибайкалья бурятами в старину иногда назывались монгольскими, хори-монгольскими или киданьскими.

В “Истории династии Ляо” содержатся записи о жизни киданьских императоров. Император, соблюдая древнюю традицию, переезжал четыре раза в год — осенью и зимой укрываясь от холода, весной и летом, спасаясь от жары. Для каждого времени года император имел место для пребывания, которое называлось *набо*. По мнению В. С. Таскина, слово *набо* самом деле звучало как *наба* и означало “земля” (местность для стойбища и местопребывания). Здесь исследователь ссылается на маньчжурский язык, где *на* означает “земля”, а *ба* – “местность, местопребывание, становище, стойбище, стан, область”. Надо сказать, что В. Таскин не случайно указывает на маньчжурские аналогии. В древности монгольский маньчжурский языки были между собой гораздо ближе. Есть большие основания видеть истоки песни в сезонных традициях киданьских императоров. *Наба* у киданей – это стойбище, родина, именно в этом контексте это слово звучит в бурятской песне. Где же находились *наба* киданьских императоров? Император Дао-цзун (1055 — 1101 гг.) свое летнее *наба* проводил у горы Туэршэ (в северо-восточной части уезда Линьси в Жэхэ) [16].

Следовательно, в бурятской культуре существует целый пласт преданий, верований, традиций, связанных с представлениями о южной прародине. Поэтому становится понятным, что очевидно, не случайно в культе сайтинских божеств почитается юг.

Надо отметить, что предания о южной прародине в целом характерны для хори-бурят, например, булагаты указывают на Алтай и Хангай. А так как хори-монгольский субстрат присутствует почти во всех бурятских подразделениях (эхиритах, булагатах, хонгодорах и других), то с этим можно связать и широкое распространение почитания хори монголов различных культов и верований, связанных с хори у всех бурят [11, с.298-301; 4, с.11,12; 7].

Почему же к сайтинским божествам относят Хоредой мергена, предка хори бурят?

Очевидно, это не является случайным и может также указывать на южные истоки прозвания Хоредой мергена. Ц.Б. Цыдендамбаев полагал, что имя Хоредой является олицетворением самого народа хори [18, с.140]. Г.Н. Румянцев, этимологизируя название хори, увязывал его с самоназванием сяньби – дунху [14, с.125-128].

С дунху связывается археологическая культура верхнего слоя Сяцзядянь. Памятники этой культуры расположены на северо-востоке Китая (Дунбэй) в провинциях Хэбэй, Ляонин, соседних районах Внутренней Монголии. Для культуры характерны долговременные поселения землянками, а также наземными жилищами. Хозяйство характеризуется земледелием, разведением свиней, собак, крупного рогатого скота и лошадей. Культура верхнего слоя Сяцзядянь оставлена оседлым населением в целом по типу хозяйства близким к аналогичным культурам Китая и Кореи. Исследователи эту культуру связывали с предками монголов [9, с. 95].

С дунху увязывается и этногенез корейцев. Исследуем еще один аспект, связанный с этнонимом хори. Отметив схожесть названий хори (хоринцы) и коре (корейцы), рассмотрим некоторые материалы показывающие, что это не случайное созвучие. В генеалогических исторических легендах бурят сохранились, очевидно, уходящие в древность, воспоминания о связях с корейцами. Вот одно из них: некогда в Монголии жил Хун-Тайжи хан. У него б

четыре сына: от Барга-батара произошли якуты, от Шоно-батара – корейцы, от Сэрэн-Галдана – Булгад, от Хореодой убгуна – племена хори и шарайд [14, с.173]. По этой легенде получается, что буряты и корейцы имеют общего отца – прародителя. О корейцах упоминается и в повествовании о Бальжин хатан - жена Бубэй бэйлэ была дочерью Гулин хана - корейского хана [14, с.183]. Следует отметить, что в легенде Бубэй бэйлэ часто называют солонгутским князем. Буряты под именем солонгуты понимают народ, близкий к корейцам и маньчжурам [2, с.155]. В повести о Бальжан хатан корейцы упоминаются уже не как близкие родственники, как в первой легенде, но, тем не менее, они включены в общий круг взаимосвязанных этносов. Добавим к этому, что средневековые монголы включали корейцев в круг родственных народов (признателен академику Ч. Далай за это сообщение).

По одному из мифов, предка корейцев Тонмене выбросили в свиной хлев, но свиньи согрели его своим дыханием и он не умер [6, с.109]. Интересно, что в бурятском фольклоре также имеются смутные воспоминания о свинье как о культовом животном или даже первопредке. В сочинении швейцарца Ренье, одного из первых авторов, описавших бурят, в главе о “Происхождении бурят” пишется – “они были воспитаны свиньей” [8, с.192].

Свинья, как тотемное животное, характерна для круга народов дальневосточного происхождения и сакральность свиньи у бурят, разумеется, требует объяснения. Где могли соприкоснуться монголоязычные предки бурят и корейцы, чтобы сложился круг близких представлений и легенд?

Здесь следует привести материал о якутских хори или хоролорах, который также указывает на связи хори с южными землями.

По материалам Г. В. Ксенофонтова, у якутов представления о юге были связаны именно со словами “хоро” и “кытат”. Выражение “хоро сирэ” в якутском языке означало – южная теплая страна, где перелетные птицы проводят зиму. Поэтому якуты о перелетных птицах говорят “хоро кётөрө” – птицы из страны Хоро. Верхоянские якуты под словом “хоро” обозначают перелетных птиц, юг или южный. Якуты западно-кангаласского улуса, когда случаются годы с теплой погодой, употребляют выражение “хоро сайына” - хоринский год, хоринское лето. В якутском языке имеется выражение “хоро ичигэсэ буолла” - настала хоринская теплота, жара. Также записана поговорка “ити хоро джылыгар итиллибит киси”, это означает, что человек не знал ни каких забот и вырос окруженный теплотой, вниманием. Выражение “хоротон кэлбит кэгөн кус” - прилетевшая из страны Хоро утка - селезень. Г. В. Ксенофонов пишет, что “якуты далекого севера под страной Хоро разумеют теплый юг, где нет зим и морозов” [10, с. 180]. Им же отмечено, что в некоторых случаях аналогичные выражения связываются со страной Кытат. “Кытат кыыла кэлле, Кытат кыыла барда” - вот прилетела птица из страны Кытат, вот улетела птица из Кытат. Исследователь замечает, что “на вопрос, где зимуют перелетные птицы, северные якуты чаще отвечают – “В стране Кытат, тогда как южные якуты указывают на страну Хоро” [10, с.180-181]. Аналогичные материалы приведены в работах В. Л. Серошевского [15, с.237,238] и А. П. Окладникова [13, с.370, 371]. А. П. Окладников считал, что Кытат может быть связан и с киданями.

Интересными являются параллели в легендах и преданиях между якутскими хоро и бурятскими хори-монголами. В бурятских преданиях хори не являются бурятами, они монголы. Якутские хоро - также не якуты, а владеют особым хоролорским языком. Причем они в бурятских и якутских преданиях являются более старыми обитателями и их было много. Как в Бурятии, так и в Якутии они исчезают, но какие то остатки хори – монголов или хоролоров сохраняются. Чаще всего они обладают таинственными чарами и волшебством. Интересна и антропологическая деталь – якутские хоролоры бывают рослыми, крепкого сложения, но и в бурятском фольклоре хоро – монголы иногда называются уга – монголами, то есть отмечается их высокий рост. Отметим, что в преданиях якутских хори, как и у бурятских сородичей, их родина отождествляется с теплой южной страной Кытат.

В заключение скажем и о третьем пункте в культе сайтинских божеств – наличии земледельческих орудий и типично южного продукта – риса. По материалам Л.Л. Викторовой, древние монголы сформировались южнее тех мест, где они жили в средние века. Вероятнее всего этим районом была Южная Маньчжурия, где рядом с предками корейцев монголы дунху могли заниматься рисоводством. Л.Л. Викторова приводит пример из монгольской летописи XVII века “Шара туджи”: “В те времена питались невозделанным полевым рисом. Когда наступало время

еды, то брали и ели. Увидя как один хитрый человек взял долю на завтра, все тоже взяли, и (пир) кончилась. После этого стали сеять зерновые” [3, с.132].

Исследование якутского языка, проведенное Н.К. Антоновым, показало, что до прихода тюркоязычных якутов здесь обитали оседло какие-то монголоязычные племена [1, с.16]. Якутское слово хахай – лев является монгольским гахай – свинья. Свинья – животное характерное для оседлого образа жизни [1, с.51]. Очевидно, монголы, попав в северные условия Якутии, перенесли в течение длительного времени название известного им с древних времен животного как свинья на животное, которое также не обитает в Якутии – это льва.

К дальневосточным традициям в культуре бурят и якутов следует отнести и наличие сложного криволинейного орнамента. Этот криволинейный узор является одним из специфических украшений одежды народов Дальнего Востока – ульчей, негидальцев, нанайцев.

Таким образом, все вышесказанное позволяет говорить о том, что южной прароди монголоязычных предков якутов и бурят являлась территория южной Маньчжурии и Дун Именно здесь, мы вслед за В.С. Стариковым и С.А. Комиссаровым выделяем монгольско-маньчжуро-корейский центр исторического развития. Именно в этом центре сформировались древние оседлые традиции монгольского народа, которые в пережиточном виде сохранили бурят и якутов.

Выполнено по грантам РФФИ №№ 03-06-80212, 05-06-88000к; РГНФ № 03-01-00767а

Литература

1. Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. - Якутск, 1971.
2. Баяртуев Б.Д. Предыстория литературы бурят-монголов. - Улан-Удэ, 2001.
3. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М., 1980.
4. Галданова Г.Р. Закаменские буряты: историко-этнографические очерки. - Новосибирск, 1992.
5. Гунжарев Б.П. *Мялдууд ба домогууд* - Улан-Удэ, 2001.
6. Джарыгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики. - М., 1979.
7. Дугаров В.С. Хоринские роды в составе западных бурят // Народы Бурятии в составе России в противостоянии к соседям. - Улан-Удэ, 2001.
8. Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. - Иркутск, 1988.
9. Комиссаров С.А. Комплекс вооружения древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. - Новосибирск, 1988.
10. Кесенофонов Г.В. Элдэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. - Якутск, 2004.
11. Михайлов Г.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). - Новосибирск, 1983.
12. Михайлов Т.М. О сайтинских божествах в шаманской религии бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. - Улан-Удэ, 1983.
13. Окладников А.П. История Якутии. Т. I. - Якутск, 1949.
14. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. - Улан-Удэ, 1962.
15. Серонофонов В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. - М., 1993.
16. Таскин В.С. Походные лагеря киданьских императоров // Китай: общество и государство. - М., 1973.
17. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. I. - Улан-Удэ, 1958.
18. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. как источники по истории бурят. - Удэ, 2001.

И.В. Аси

Новосибирский государственный университет

г. Новосибирск

Оленные камни как памятник кочевой культуры: к постановке вопроса

Оленные камни представляют собой каменные стелы со сложной изобразительной символикой. Широкая амплитуда датировок, предлагаемых различными исследователями этого типа памятников, укладывается преимущественно в первую половину I тыс. до н.э.

Оленным камням уделялось сравнительно большое внимание в отечественных археологических исследованиях, особенно в последние десятилетия. В подавляющем большинстве работ можно встретить наименование этих стел как “памятников культуры кочевников”. Между тем, подобное утверждение нуждается в дополнительном обосновании, связано прежде всего с гипотезой о принадлежности оленных камней к карасукской ку

с.173-235]. Кроме того, можно предполагать генетическую связь оленных камней с окуневскими стелами, а также с вертикально установленными объектами в могильных сооружениях андроновской и ирменской культур и аналогичными находками в погребениях бегазы-дандыбаевской культуры [6, с.127-133; 7, с.82; 2, с.159; 8, с.128; 1, с.54-57]. Ни одну из вышеперечисленных культур исследователи не относят к кочевым.

Территория распространения оленных камней охватывает обширные пространства от верховьев Амура на востоке до Эльбы на западе и в основном совпадает с т. н. Великим поясом евразийских степей. Основные скопления оленных камней приурочены к горным системам: Хентею, Хангаю, Монгольскому Алтаю в Монголии, российскому Горному Алтаю, синьцзянскому Алтаю на территории КНР. В этих районах расположено большое количество озер и рек, что способствует естественному воспроизводству разнотравных степей с высоким травостоем. Из-за сурового климата, особенностей рельефа и каменистых почв земледелие там малопродуктивно. Поэтому можно утверждать, что носители традиции оленных камней занимались разведением скота. Однако было ли это пастушеское, яйлажное или кочевое скотоводство? Для ответа на этот вопрос обратимся к изображениям на оленных камнях.

Наиболее часто на стелах, помимо стилизованных изображений животных, встречаются рисунки оружия: луков с горитами, разнообразных кинжалов, мечей, чеканов. Нередко на одном изваянии изображено несколько предметов вооружения. Поскольку подавляющее большинство исследователей признает оленные камни условно антропоморфными, то распространено представление о том, что оленные камни изображают воинов. На некоторых монгольских оленных камнях в средней части изваяний имеются отчетливые изображения дисковидных фигур, трактовка которых как зеркал не вызывает сомнений. Также на монгольских памятниках встречаются изображения штандартов. Орнаментированные пояса, присутствующие на многих изваяниях, свидетельствуют о статусе изображенного воина. В сумме эти находки позволяют предполагать наличие у носителей традиции оленных камней иерархически выстроенной воинской организации, уже в тот период присущей именно кочевым культурам.

Оленные камни отождествляются с одним из самых простых, распространенных и вместе с тем емких семиотических символов – вертикалью, соединяющей верх, середину и низ, “мировым деревом”. Подобный центр мироздания определяет формальную и содержательную организацию пространства Вселенной. Очевидно, что обозначенный оленным камнем антропоморф, находящийся в сакральном центре и обладающий организующей функцией, вряд ли мог представлять собой образ рядового кочевника. Это вождь, причем вождь военный. Фаллическая символика оленных камней, на которую указывают многие исследователи [3, с.86; 5, с.199-200], лишь подчеркивает этот образ, добавляя к нему генитивную функцию. Сложно сказать, представляли оленные камни конкретных умерших людей или некий архетип военного вождя-первопредка. У исследователей нет единого мнения по этому поводу [3, с.86; 9, с.158-159]. Мы склоняемся к компромиссной точке зрения, согласно которой эти изваяния устанавливались в честь конкретных умерших, но главным при этом был не образ конкретного человека, а воинский архетип, воплощенный в фигуре вождя-первопредка и хорошо понятный каждому кочевнику в любом районе евразийских степей. Преклонение перед этим образом было связано с началом генезиса эпических сказаний центральноазиатских народов [10, с.6].

Чрезвычайно широкое распространение оленных камней на территории Евразии не позволяет однозначно определить их культурную принадлежность. Вероятно, что некоторые из них найденные на периферии ареала распространения памятников, были созданы пастушескими или полукочевыми народами, перенявшими эту традицию. Однако в целом оленные камни были тесно связаны со становлением и распространением на территории Евразийского пояса кочевой культуры, носители которой прославляли войну и культ воина.

Литература

1. Бобров В.В. К проблеме вертикально установленных объектов в погребениях эпохи бронзы Сибири и Казахстана // Северная Евразия от древности до средневековья: Тез. конф. к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. – СПб., 1992.
2. Килуновская М.Е. Оленные камни как памятники монументального искусства культур скифского типа // Исторические чтения памяти М.П. Грязнова: Тез. докл. обл. науч. конф. по разделам: “М.П. Грязнов и его

- место в археологии”, “Теория и методология археологии”. “Каменный и бронзовый века”, “Скифская проблема”. – Омск, 1987.
3. Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая: (Оленные камни). – Новосибирск. 1979.
 4. Новгородова Э.А. Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). – М. 1989.
 5. Ольховский В.С. Оленные камни: форма и образ // Религиозные представления в первобытном обществе. – М. 1987.
 6. Подольский М.Л. Окуневские изваяния и оленные камни // Скифо-сибирский мир: Искусство и идеология. – Новосибирск. 1987.
 7. Пяткин Б.Н. Происхождение окуневской культуры и истоки звериного стиля ранних кочевников // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова: Тез. докл. обл. науч. конф. по разделам: “М.П. Грязнов и его место в археологии”, “Теория и методология археологии”, “Каменный и бронзовый века”, “Скифская проблема”. – Омск, 1987.
 8. Савинов Д.Г. Спорные вопросы изучения оленных камней // Хронология и культурная принадлежность памятников каменного и бронзового веков Южной Сибири: Тез. докл. и сообщ. к науч. конф. (23-25 марта 1988 г.). – Барнаул, 1988.
 9. Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987.
 10. Юматов К.В. Отражение мотивов героического эпоса в археологических памятниках степей Евразии (на примере каменных изваяний): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1997.

А.В. Тиванен
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ

О функциональном назначении “оленных” камней культуры плиточных могил (по материалам древнекитайской пиктографии)

Древние каменные изваяния с изображениями “птицевидных” оленей или других знаков входящих в комплекс традиционных для “оленных” камней сюжетов, возвышающиеся рядом величественными некрополями племен бронзового – раннего железного веков Центральной Азии относятся к числу эффектных памятников археологии степного кочевого мира. Их также именуем “коновязями”, “сторожевыми камнями” и балбалами. О функциональном назначении таких изваяний писали многие исследователи [14, с.161-162], но до сих пор не преодолен порог острой дискуссионности обсуждения. А.Д. Цыбиктаров, в своей монографии о культуре плиточных могил Монголии и Забайкалья, не стал ввязываться в застарелую полемику по “оленным” камням, считая что они должны стать предметом специального изучения.

Наше обращение к данной проблеме позволило установить наличие 450 каменных изваяний Монголии, 50 – в Горном Алтае, 20 – в Туве, 150 – в Забайкалье (50 - в Бурятии и 100 – в Читинской области). Опуская их классификацию, отметим главное:

1. Абсолютное большинство памятников либо выдержаны в антропоморфном облике, либо приближаются к таковому. Более того, В.В. Волковым в Монголии [1] и нами в Забайкалье [9], выявлены бесспорные факты переоформления “оленных” камней в настоящие скульптуры древнетюркских изваяний (четкая прорисовка лица). Такие же случаи известны на Алтае и в Туве Забайкалье, к примеру, реальные человеческие лица высечены на стелах у Гусиного озера, Бал Хабшу и Хусотуй. Еще 10 камней можно назвать предельно схематическими антропоморфными изваяниями. Они характеризуются подтесами “тали” и “шеи”, а также разделительными знаками головы. В целом подобные камни имеют вид ясно выраженного овала на наверху стелы.

Об антропоморфности “оленных” камней также много писалось. Еще в 1958 г. Н.Н. Приходько пришел к следующему заключению: “Все оленные камни являются олицетворением чела возможно, погребенного воина” [6, с.46]. Об этом, по его мнению, свидетельствуют изображения ушных серег, щита, пояса и оружия. Позже к этому мнению присоединились Членова [13] и В.В. Волков [1]. Последний особо подчеркнул, что “оленные” камни Монголии и Забайкалья представляют собой первые образцы монументальной антропоморфной скульптуры с.118]. Однако, в порядке уточнения, скажем, что в Центральной Азии (Южной Сибири) антропоморфные стелы появились еще в окуневскую эпоху. Классическим примером осмысления забайкальских памятников является “оленный” камень “Алтан-сэргэ” из Гусино-Озёрского района. Внимательно изучавшие его В.В. Кухарев и Н.В. Именохоев завершили специальную работу следующим заключением: “Алтан-сэргэ” - монументальная антропоморфная скульптура:

экземпляр монголо-забайкальского типа оленных камней, возможно, изготовлен местными художниками мастерами-каменотесами в честь выдающегося воина-вождя, предводителя племени или рода и первоначально был установлен на погребальном комплексе святилища, а спустя сотни лет перевезен ламами и установлен у главного храма Тамчинского дацана" [7, с.118].

2. Установлено, что "оленными камнями отмечены обычно самые большие оградки, занимающие в могильниках центральное место" и "что если не во всех, то во многих плиточных могилах с оленными камнями захоронения людей не производились. Это, прежде всего какие-то культовые сооружения" [1, с.80-82]. Позже, более детально проработав монгольские материалы, В.В.Волков пришел к твердому убеждению об интерпретации плиточных оградок данного типа как жертвенников [2, с.13]. Затем к аналогичному выводу пришел А.И. Мазин в отношении Восточного Забайкалья, причем он обнаружил следы человеческих жертвоприношений [8.]. Остатки же приношений животными, как внутри оградок, так и у подножий каменных изваяний, равно как и в особых очагах-жертвенниках, обычный материал при изучении плиточных могил.

Обращаясь к столь сложной и дискуссионной теме о назначении "оленных" и им подобных камней, мы основываемся на новом и до сих пор неиспользуемом фактическом материале – на рисунчатой основе древнекитайских иероглифов, которые в пиктографической форме письменно зафиксировали многие идеографические понятия азиатской культуры неолита-бронзы [11; 12.]. Отметим, что среди древнейших знаков письма мы находим абрисы как алтарей божества Земли (Предка), напоминающих антропоморфные изваяния Центральной Азии, так и сцены ритуальных действий, с ними связанных.

1. Алтари-жертвенники: . Дословный перевод графем: "Алтарь божества Земли; Земля; Божество Земли (мужской первопредок)". Представляют собою абрисы надмогильных мемориальных стел в виде фаллосов, олицетворявших мужского Предка родовой общины. Вторая группа письменных знаков – – еще более приближает к формам надмогильных каменных изваяний, вплоть до нанесения на плоскости плиты изображений принесенных в жертву животных (см. последний знак, который означает "Жертвенный стол"). Здесь же мы видим и некую разделительную черту, встречающуюся на самых архаичных антропоморфных изваяниях культуры плиточных могил, и на окуневских стелах, где черта пересекает лицо скульптуры. Дословный перевод этой группы знаков – "Высокие прародители (Предки)". Сокращенной формой алтаря Земли (Предка) является знак "Патриархальная семья; Земля; Алтарь духа Земли". Он чаще всего применялся для графического обозначения родовой патриархальной общины (семьи), связанной только с данным родовым алтарем-жертвенником. В "зеркальном" написании (обычный прием изложения мысли в древнекитайском письме) знак или обозначал понятие "Отец-прародитель; Предок". Современная иероглифическая форма данного знака пишется и читается как "Общинный алтарь", но здесь мы уже видим присоединение элементов сосуда-треножника, использовавшегося в ритуальных целях в культе общинных Предков.

2. Алтарь – Община – Предки. Иероглиф имел исключительно важное значение в древнекитайской письменности и не потерял его в современном написании. Например, в соединении с другими знаками он дает более четкое понимание сути древних надмогильных каменных изваяний.

См.: – "Предок, дед; Родоначальник; Закон; Основатель; Изначально; Подражать; Пращур;

Следовать: Здесь мы видим двойное усиление понятия общинный алтарь" в современном и

древнем начертаниях. См.: – "Предки". К предыдущему понятию добавлено уточнение, что общинный алтарь (изваяние, стела) стоит вертикально: знак читается "Наверху, верхний, над",

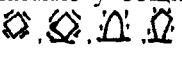
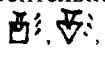


обозначал объект, возвышающийся над дневной поверхностью. См.: – "Дед, дедушка (со стороны отца)". То же значение, но с уточнением, что общинный алтарь связан с почитанием родового


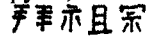









Предка (– "Отец, батюшка; Повелитель"). См.: – "Божество Земли (полей); Жертвенник; Община". Древнее значение – "Объединение 25 дворов вокруг одного алтаря духа Земли (Предка)":





Более сложное идеографическое прочтение мы видим в иероглифе – "Стела, мемориальная доска; Монумент; Надгробный памятник". Он состоит из графемы – "Камень, каменная плита" и

– "Душа умершего". Последний знак имеет разнописи – "Душа умершего, усопшего человека"

и – "Дух, черт, темный", где знак означает "Животное". Таким образом, передается идея страха перед душой усопшего сородича, мыслимой в образе некоего зловредного животного, которого нужно умиловать жертвами.

3. Ритуальные действия. Совершаемые у общинного алтаря, они также хорошо отражены древнекитайской пиктографии. См.:  - “Жертвоприношение с кровью (жертвенных животных или человека)”, или окропление алтаря вином. Здесь различные формы каменных мемориальных изваяний (стел) дополнены знаками капель крови приносимых жертв; иногда это символы окропления вином. Если речь шла только о жертве возлияния вином безотносительно алтарю, то рисовали сосуд, из которого изливаются капли жертвенного окропления:  или просто капли вина . Графема  в древности читалась как “Жертвенный стол”, где мы видим ту же надмогильную мемориальную стелу со знаками жертвенных приношений. Современное прочтение иероглифа – “Кухонная доска”, на которой разделяют мясо.

К другим формам ритуальных действий относилось поклонение Предкам со словами моли. Они выражены как хорошо различаемой рисунчатой формой, так и более схематически иероглифическими начертаниями. См.:  - “Бог Земли; Обряд плодородия божеству Земли (Предкам)”. Здесь мы видим тот же общинный алтарь на дневной поверхности земли (горизонтальной линии) с двумя руками, поднятые в жесте моления. То же понятие выражает сложный комплекс иероглифов  - “Поклоняться предкам”:  - “Рука, поднятая в жесте моления” +  - “Табличка”, на которой писалось имя почитаемого умершего Предка, обычно устанавливавшийся в поминальных храмах (общее значение знаков  - “Поклон”) общинный алтарь + надмогильная мемориальная плита или изваяние (др. “Алтарь-жертвенник”) + крышка (Свод пещеры или храма) + общинный алтарь. Во время поклонения произносились молитвы, в т.ч. заклятия врагов, что отражено в иероглифе  “Заклинать, заклятья, проклинать”, где рядом с алтарем изваянием помещен знак “Слово, говорить”. Наконец, среди хорошо читаемых пиктографов можно увидеть реальные сцены индивидуальных или коллективных жертвоприношений (культуры действий). См.:  - “Подойти, приблизиться”: коленопреклоненный человек + Предок (алтарь предков по мужской линии). См.:  - “Жертвоприношение в культе Предков”: коленопреклоненный человек перед фаллической формой надмогильной мемориальной плиты (стелы, изваяния). См.:  “Деревня, поселок: жертвоприношение с пиршеством: На рисунке - коленопреклоненные члены родовой общины у жертвенного алтаря-изваяния. Дословная дешифровка: “Жертвоприношение с пиршеством”, т.е. коллективная трапеза членов родовой общины в культе Предков. Когда та же картина действий совершалась у чаши-алтаря, то изображение варьировало:  - “жертвоприношение с пиршеством”,  - “Жертвоприношение в культе Предков” и т.п.

4. Изображения на стелах. Суть изображений на “оленных” камнях более-менее дешифровано правильно, за исключением фантастичности “птицевидных” оленей, но и здесь Д.С. Дугаров через бурятский термин “загалмай” наиболее близко, на наш взгляд, подошел к истине [5]. Обращаем внимание лишь на то, что в древнекитайских пиктографах также отражена идея нанесения рисунков животных на лицевой стороне алтаря-изваяния, причем также по принципу яркости. Но в данном случае они объясняются образами принесенных в жертву животных, шкуры которых аналогичным способом навешивались на алтарь-изваяние (наряду с другими видами жертв: монетами, материей и т.п.), тогда как кости сжигались на алтаре-очаге. Однако наше внимание привлекло наличие сложного комплекса рисунков явно письменных ранних иероглифических знаков, достаточных для достижения абсолютно точной дешифровки. Так, на некоторых особо крупных плиточных могилах Восточной Забайкалья встречаются комбинации графем   [3; 4.]. Учитывая, что  означает не только “Гора, Пещера; Стены дома”, но и “Могила”, а  - “Народ”, то мы получаем логическое прочтение “Могила [Предка] народа”, или “Могила родового предка”. Нередко присутствующие при этом тамгообразные знаки фактически дают и “фамилию” этого Предка, поскольку тамги означали родовую принадлежность и были понимаемы во всем степном кочевом обществе.

Итак, древнекитайские пиктографические знаки рукою писцов-современников подтверждают что:

1. “Оленные” или подобные каменные изваяния на плиточных могильниках олицетворяют умершего почитаемого Предка, мужская принадлежность которого продублирована фаллической формой объекта.
2. Такие камни ставились у особо крупных могил на родовом некрополе, подчеркивая, что здесь покоится общинный Предок. Означали они материализованный образ умершего и служили центральным объектом жертвенника на общинном кладбище.
3. Формы ритуальных действий и графически, и археологически не отличаются от современных поминальных культов: молитвы, подношение жертвенных даров, винное окропление.

коллективная трапеза; но в древности они усиливались “кровавыми” закланиями животных и человека.

4. Выводы, полученные на основе пиктографии в отношении “оленных” и иных камней эпохи бронзы – раннего железа, могут быть распространены и на последующие культуры раннего и позднего средневековья Центральной Азии и Южной Сибири, вплоть до этнографической современности.

Литература

1. Волков В.В. Оленные камни Монголии. – Улан-Батор, 1981.
2. Волков В.В. Центральная Азия и скифо-сибирская проблема: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. – М., 1990.
3. Гришин Ю.С. Бронзовый и ранний железный век Восточного Забайкалья. – М., 1975.
4. Гришин Ю.С. Памятники неолита, бронзового и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. – М., 1981.
5. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). – М., 1991.
6. Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. – Улан-Удэ, 1958.
7. Кухарев В.В., Именохоев Н.В. Оленный камень из комплекса Тамчинского дацана (см. Гусиное Озеро, Бурятия) // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.
8. Мазин А.И. Древние святилища Приамурья. – Новосибирск, 1994.
9. Тиваненко А.В. Каменные изваяния Забайкалья и проблема пратюрского этноса в Центральной Азии. // Материалы по средневековой археологии Дальнего Востока и Забайкалья. – Владивосток, 1989.
10. Тиваненко А.В. Оленные камни Забайкалья // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.
11. Тиваненко А.В. Наскальная пиктографическая письменность Центральной Азии и Сибири. (Основные принципы дешифровки) – Улан-Удэ, 2003.
12. Тиваненко А.В. Словарь идеографических понятий древнекитайских ритуальных письменных знаков. (Опыт палеографической дешифровки). – Улан-Удэ, 2004.
13. Членова Н.В. Оленные камни Монголии и Сибири // Монгольский археологический сборник. – М., 1962.
14. Цыбиктаров А.Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. – Улан-Удэ, 1998.

Д.В. Дубровский
Российский этнографический музей
г. Санкт-Петербург

Идея рядности в культуре кочевников Центральной Азии

Поминальный комплекс эпохи древних тюрков, как известно, состоит из изваяния, оградки и зачастую сопровождается ориентированным на восток рядом вертикально поставленных камней или валунов. Исследователи древнетюркской эпохи, безусловно, не могли не обратить внимания на столь значительный элемент поминального сооружения. Расшифровка древнетюркских эпитафий и введение в научный оборот китайских источников, содержащих сведения о погребальном обряде древних тюрков, привели к появлению в поле зрения тюркологов термина *балбал*. Сопоставление данных археологии, рунических надписей¹ и описаний погребального обряда в китайских источниках стало причиной возникновения нескольких гипотез относительно функций и смысла этого термина.

Прежде всего, авторы расходились во мнениях, какой именно элемент поминального сооружения называется балбалом – само изваяние или ряд камней. Исследователи также разошлись во мнениях, стоит ли полностью доверять китайским источникам и считать балбалы обозначением количества врагов, убитых погребенным воином. Дальнейшие исследования показали, что и термин, и стоящая за ним этнографическая реалья, несомненно, полифункциональны и полисемантчны. В трудах по истории и культуре древних тюрков к сегодняшнему дню высказаны *четыре основные гипотезы* относительно семантики балбалов: 1. *символ убитого врага*; 2. *знак приношения умершему*; 3. *знак победы над умершим*; 4. *указание пути в иной мир*.

¹Историю изучения тюркской руники см.[24].

Если обратиться к данным древнетюркской письменности, видно, что в памятниках Кюльтегина, Бильге-кагана, Эльтерес-кагана и его жены Ильберге-катун (Онгинская надпись) термин балбал присутствует в следующих контекстах:

В надписи в честь Бильге - кагана: *Когда мой старший сын умер от болезни, я поставил ему балбалом Куз-сенгуна* [47, с.34; 37, с.23] В этой же надписи говорится, что во время одного из походов Бильге –Каган “...витязей убив..., приготовил себе балбалов” [37, с.23].

В надписи в честь Кюль-тегина: *В честь моего отца – кагана во главе поставили балбалом изображение Баз-кагана* (киргизского кагана) [37, с.38].

В надписи в честь Эльтерес–кагана: *Их героев он поставил балбалами...*

(на отдельной стеле) балбал Сабра - таркана.

Схожий камень с надписью “балбал шادا толесов” был найден в Кошо - Цайдаме [47, с.7].

Надписи, с точки зрения первых исследователей этой проблемы, непротиворечиво указывают на единство терминов “балбал” и “изваяние”. Именно поэтому Н.И Веселовский [10 с.32], с которым позднее солидаризовался и В.В. Бартольд [4, с.56] предложил считать термин “балбал” тюркским обозначением того изваяния, которое ставилось у могилы павшего воина-тюрка. Обращение к китайским источникам, на первый взгляд, также не противоречило этой точке зрения. В частности, во фрагменте хроники “Тан-шу”, переведенной Н.Я. Бичуриным повествуется о заключительной части обряда похорон знатных тюрков - тюкю:

В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описаны сражений, в которых он находился в течение жизни. Обыкновенно если он убил одного человека то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи. [с. 230].

В переводе Р.Ф. Итса, обращавшегося к более древним текстам, на которых базировала “Тан-шу”, “Суй-шу” и “Чжоу-шу”, описание погребального обряда выглядит несколько иначе:

Суй-шу: *“у могилы из дерева ставят дом. Внутри его рисуют облик покойника, а также военные подвиги, совершаемые им при жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, ставят один камень, и так до сотни и тысячи”.*

Чжоу-шу *“По окончании похорон на могиле ставится каменный знак, другие камни много или мало (ставятся) в зависимости от количества убитых людей покойником при жизни”* [с.102 и сл.].

Китайский историк Лю Мао-цай приводит китайское описание погребального обряда тюрков, причем в его изложении фрагмент из Суй-шу выглядит следующим образом:

“...Затем они погребают пепел и устанавливают на могилу деревянный столб в качестве памятного знака. На могиле они сооружают помещение, в котором рисуют облик покойника сцены битв, в которых умерший принимал участие до своей смерти. Если он убил одного человека (в битве), тогда один камень ставят (перед могилкой). Число камней достигало иногда до ста или тысячи...” [74, с. 42]

Действительно, от поминальных оградок древнетюркского времени обыкновенно тянется цепочка вертикально стоящих камней, количество которых варьируется от нескольких десятков до нескольких сотен. В.Л. Котвич произвел специальный подсчет и выявил оградку, у которой насчитывалось около пятисот камней – балбалов [70, с.87].

Таким образом, внешние по отношению к древнетюркскому миру источники, казалось бы предлагают недвусмысленную трактовку балбалов как изваяний, символизирующих убитых врагов. Такой точки зрения придерживался целый ряд археологов [13; Л.Р.Кызласов¹; 32; 33; Частично эту точку зрения поддержал и Я.А. Шер [66, с.47 и сл.]. А.Д. Грач в качестве доказательства правоты такой интерпретации обращал внимание на то, что во главе ряда как балбалов ставилось изображение главного врага. Действительно, в надписи Кюльтегина говорится, что в честь умершего во главе вереницы балбалов было поставлено изображение кагана, который, как замечает А.Д. Грач, был владельцем народа тогуз-огузов и противником орхонских тюрков, разгромленных войсками Эльтерес-кагана [13, с.75-76]. Таким образом, Грач переносил значение балбал древнетюркских текстов не только на цепочку камней, идущую

¹ Впрочем, почему-то, не упоминая своего единомышленника, чья монография “Древнетюркские изваяния Тувы” увидела свет на пять лет раньше.

от могилы умершего, но и на изображение, которое стоит у могилы. Это изображение автор считал возможным также отождествлять с понятием *балбал* [13, с.76].

Л.Р. Кызласов возражал против отождествления термина *балбал* тюркских надписей и “каменных баб” – изваяний древних тюрков. В доказательство своей правоты исследователь ссылался на уже упомянутые нами работы Л.В. Котвича. Последний еще в конце 20-х годов XX в. доказал, что балбалами назывались только каменные столбики или плиты безо всяких следов обработки, которые ставились по количеству убитых врагов, но никак не каменные фигуры, изображавшие людей [33, с.206; 70, pp.79-80; 72; 71; 73].

С позиции Л.Р. Кызласова, собственно изваяния не соотносятся с балбалами. В процессе погребального обряда они должны были изображать умершего героя, причем для конкретной цели – “служить вместилищем” одной из душ умершего, которая принимала участие в поминальном пиришестве. [32, с.29]. Развивая мысль о разделении понятий “балбал” и “каменное изваяние”, автор справедливо, на наш взгляд, указывает, что термин балбал в зафиксированных случаях соответствует именно простым камням, не имеющим специальной обработки. Цитированные надписи Кошо-Цайдама указывают на сохранившиеся балбалы “шада толесов” Сабра-таркана, причем оба эти камня, судя по изображению, не имеют следов подработки. Значение же собственно термина балбал для Л.Р. Кызласова, так же, как и для А.Д. Грача, остается неизменным – это камень, символизирующий убитого врага [33, с.208]. Пожалуй, единственным свидетельством, доказывающим справедливость этой гипотезы, помимо уже приведенных китайских летописей, является описанный ибн - Фадланом в X веке погребальный обряд гузов, которые ставили деревянные столбики-балбалы по числу убитых умершим врагов [25, с.128-129]. Наиболее важным представляется нам вывод у Л.Р.Кызласова о разных функциях балбалов и изваяний в погребальных обрядах древних тюрков.

С.Г. Кляшторный, исследовавший эпиграфические памятники древнетюркской традиции, обратил внимание на несколько принципиальных моментов, связанных с семантикой балбалов и каменных изваяний. Прежде всего, внимание исследователя привлек термин *bediz*. Само толкование этого слова не является проблемой. В первых же публикациях древнетюркских текстов это слово толкуется как “украшение”, “скульптура”, “резьба” [38, с.77-79]. По словам Г. Вамбери, в тюркских языках “писать, рисовать, малевать, изображение, наружный вид, лицо – покоятся на основной идее вырезания, выцарапывания, гравирования” [9, с.22]. Действительно, по замечанию Л.Р. Кызласова, в древнетюркских текстах нет терминов “статуя”, “скульптура”, “изваяние”, зато есть термины с корнем “*bediz*”, что означает “резьба, орнамент, скульптурное украшение, портрет, картина, живопись, резчик, гравировщик, художник, мастер, вырезать, расписывать картину” [32, с.28-29]. Анализируя все случаи употребления слов с этим корнем в текстах раннего средневековья, С.Г. Кляшторный приходит к выводу о том, что выражение *bediz bediz*- в тексте надписи в Ихэ-Хушоту означает “изваять скульптуры” [Кляшторный, 1978, С.248]. В рунических текстах термин *bediz* обозначает скульптурные, статуарные или барельефные изображения людей, *которым* посвящен погребальный обряд или как-то *иначе* связанных с погребальным обрядом (там же). С понятием *bediz* связаны и балбалы, которые, как уже указывалось, являются обязательными элементами конструкции погребального сооружения древних тюрков. Балбалы, с точки зрения С.Г. Кляшторного, это изображения или каменные символы убитых врагов погребенного. В качестве таковых балбалы являлись только частью более обширного класса предметов, обозначаемых термином *bediz* [Кляшторный, 1978, С.251]. По логике автора, термин *bediz* в целом обозначал:

“а) каменные изваяния, статуарные или барельефные, изображавшие в погребальном комплексе самого покойника, а при царских погребениях – близких и сподвижников покойного, участников похоронного обряда;

б) грубые антропоморфные стелы или каменные столбики, расположенные цепочкой, примыкающей к погребальной площадке с востока или юго-востока, и символизирующие врагов, убитых погребенным, души которых были обязаны ему за упокойной службой” [Там же].

Анализируя случаи, когда на балбалах встречаются надписи, указывающие, с точки зрения А.Д. Грача и Л.Р. Кызласова на врагов, убитых именно этим погребенным, С.Г. Кляшторный обращает внимание на некоторые обстоятельства. Во-первых, в надписи, посвященной Кюльтегину Бильге-каган пишет, что “мой дядя каган умер, первым я поставил ему балбал кыргызского кагана”. Поскольку сам Капаган-каган не участвовал в этих событиях, а этот балбал

ему дарится как символ души побежденного врага, очевидно, что такие балбалы можно дарить [Кляшторный, 1978, С.252-253]. Те же рассуждения справедливы для “балбала шада толесов” поскольку он не враг, а один из родственников Бильге – кагана, поэтому этот дар – поминальный кроме того, помеченный родовой тамгой [там же, С.254, рис.2].

Схожего мнения придерживался и Л.Н. Гумилев, который обратил внимание на разницу оформления балбалов (остроголовые и круглоголовые), сравнил их форму с головными уборами степняков и алтайцев. Не менее важно, с точки зрения исследователя, и расположение балбалов. Их ориентацию на восток с некоторыми отклонениями на север Л.Н. Гумилев объяснил зависимостью направления погребально-поминального обряда от первых лучей зари, которые появляются, в зависимости от времени года или на северо-востоке (весной) или юго-востока (осенью и зимой) [14, с.112-114]. Любопытное соображение было высказано в связи с этим И. Зайцевым, который обратил внимание на семантику “левой”, северной стороны в традиционной картине тюрков: она понимается как отрицательная, связывается с понятиями “уменьшаться”, “исчезать”, “убывать” [20].

Таким образом, балбалы древнетюркской эпохи – это, прежде всего вереницы камней, символизирующие, с одной стороны, души убитых воинов-врагов, с другой, – души, приносимые в дар покойному в процессе погребения. Важно заметить, что цепочка этих балбалов начинается скульптурой *bediz*, которая, очевидно, изображает, прежде всего, умершего, а от нее на восток или юго-восток выставляются камни – балбалы, числом иногда до тысячи штук. Устоявшимся является мнение о связи количества балбалов с числом убитых врагов. В связи с этим заслуживает внимания предположение, высказанное известным археологом С.И. Руденко. Он полагал, что число поставленных у могил камней прямо соответствует числу лиц или сородичей, принимавших участие в похоронах и поминках. Развивая эту мысль, он считал, что ряды балбалов могли стоять и у могил женщин и детей, а потому их нельзя связывать с числом убитых врагов [49, с.??].

Несколько иную трактовку предложили, видимо, независимо друг от друга, исследователи, С.С. Сорокин и В.Д. Кубарев. С.С. Сорокин высказал мысль о семантике каменных столбов *балбалов* как каменных коновязей в погребальном обряде древних тюрков [с.38; 28, с.93-96]. Такую же гипотезу в своей монографии, посвященной древним изваяниям Алтая, выдвинул и В.Д. Кубарев [28, с. 93-96]. Оба археолога обратили внимание на сходство в расположении коновязей у современного жилища кочевников и расположением балбалов относительно к древнетюркским поминальным оградкам. В частности, В.Д. Кубарев указал на наличие специального названия для каждого коновязного столба *сэргэ* у традиционного жилища якутов. По мнению исследователя, балбалы можно считать коновязными столбами, предназначенными для лошадей, на которых приезжали родственники и гости, принимавшие участие в погребально-поминальном обряде. Видимо, балбал – коновязь являлся своего рода знаком присутствия (внимания) определенного человека на поминках по умершему. Этим, по мнению В.Д. Кубарева, можно объяснить личные тамги и надписи-автографы, обнаруженные на балбалах, установленных у поминальных храмов древнетюркских каганов. Иначе говоря, каждый участник погребально-поминальной церемонии оставлял перед ритуальным сооружением с балбалом, чтобы душа умершего могла видеть его в ряду других подобных знаков внимания [с.96; ср.55, с.37].

В монографии В.Е. Войтова “Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культуре памятниках Монголии VI- VIII вв.” [11] специальная глава посвящена обобщению данных о “модели мира” древнетюркской культуры, где автор не только воспроизводит общепринятое мнение о троичности космоса в представлении древних тюрков, но и анализирует погребальные комплексы древних тюрков с точки зрения репрезентации этой пространственной модели [с.77-78]. Исследователь предложил интересную интерпретацию символики балбалов древнетюркских погребений, связав их с изображением метафорического пути юноши от детства к зрелости и смерти = новой жизни [11, с.90-91]. С другой стороны, В.Е. Войтов в перспективе в дальнейшей разработке гипотезы о возможном использовании балбалов в качестве подставок для размещения жертвенных животных [11, с.85, ср. 55, с.37]. В русле

идеи находится и реконструкция Ю.С. Худякова, согласно которой “черепки животных развешивались на балбалах”¹ [64, с.180]

Д.Г. Савинов проследил феномен ряда в погребальных памятниках кочевников, начиная со жижфской эпохи. В раннескифское время “идея” ряда реализовывалась в комплексах т.н. “оленных” камней, а в пазырыкское время, предшествующее гибели скифской традиции в Центральной Азии, такие ряды иногда устанавливались с восточной стороны курганов. Важным отличием было отсутствие в ряду каких-либо изображений, поскольку традиция изготовления оленных камней уже пресеклась [51, с.126-127]. Согласно Д.Г. Савинову, семантика рядов камней в пазырыкское время – отображение победы над носителями традиции “оленных” камней, своего рода знаки присутствия побежденных врагов у курганов победителей. В древнетюркское время традиции установки камней у могилы побежденных наследуют *балбалы*.

Автором настоящей статьи при рассмотрении феномена жертвоприношения в обрядности кочевников Центральной Азии была предложена иная интерпретация функции балбалов. Рассматривая практику жертвоприношения у кочевников этнографической современности, автор вслед за С.С. Сорокиным обратил внимание на схожесть ряда деревьев (коновязей) в обрядах жертвоприношения с рядами балбалов. В связи с этим автором была высказана мысль об основной функции балбалов, как указателей пути в иной мир [подробнее см.: 15,17]

Последней работой, в которой суммируются все гипотезы, касающиеся семантики балбалов, является статья В.Д. Кубарева [31]. В ней автор предлагает считать отдельные поминальные оградки местом жертвоприношения древнетюркским божествам [31, с.43]. Ранее им же была предложена идея реконструкции такого рода погребального сооружения [30]. Кажется возможным обратиться к традиционной культуре тюркоязычных кочевников Центральной Азии с тем, чтобы на основании этнографических контекстов оценить представленные различными авторами гипотезы.

2. Идея рядности в обрядности тюрков-кочевников этнографической современности

Сверх-эмпирический смысл глагола “стоять”, по В.И. Топорову, заключается как в синонимии жизни, так и в задавании направления движения [59; 60, с.54-55]. Собственно, неподвижность есть потенциальное движение. С другой стороны, падение как действие, противоположное стоянию, символизирует смерть. Выделяются два основных принципа в рассмотрении контекстов для этого предиката:

• стояние как часть *вертикального движения*: лежать, сидеть, стоять, прыгать (качаться);

• стояние как часть *горизонтального движения*: идти, стоять.

В определенном смысле “стоять” содержит потенциальное движение, будущее изменение, перерождение, и потому остановка в движении есть залог будущего. Можно вспомнить описание движения заколдованного шаманом человека из юрты: “побежал, *остановился*, снова побежал, *остановился*.” [Тан (Богораз), 1923, с.13]. Стояние-неподвижность более всего связаны здесь с трансформацией, необходимой для пересечения границы между мирами. Очевидно, что разница между стоянием = горизонтальным движением, и стоянием = вертикальным движением задается синтагматикой обряда, контекстом, в котором используется вертикаль в ходе обряда. С другой стороны, можно говорить только о преобладании какой-то функции в контексте обряда, поскольку трудно себе представить ситуацию, в которой столь универсальный объект, как вертикаль, выполнял бы только одну из перечисленных функций. Применимость этого вывода к тюркскому материалу доказывают контексты, в которых вертикаль выступает в рассмотренных нами материалах.

В обрядах и ритуалах кочевников вертикаль выступает в нескольких функциях. В обрядах погребения и жертвоприношения вертикальный объект является основным элементом пространственных моделей, самая “элементарная” из которых – это дерево как алломорф мирового древа, *axis mundi*. С другой стороны, с помощью вертикальных объектов организуется объемное пространство ритуала, в котором одно или несколько деревьев выполняют роль указания пути, а другие – задают горизонтальные векторы, становясь “распоркой” между мирами. Другими словами, эти вертикальные объекты выполняют функцию *статическую*, укрепления пространства, и *динамическую*, связанную с концептом пути в обоих видах – вертикального и горизонтального движения. Падение, нарушение вертикальности будет связано с мотивом смерти,

¹ Справедливой критике эту идею подверг П.М. Леус [35, с.206-209].

выхода в иной мир. Наиболее распространенным алломорфом вертикали в культурах тюркоязычных кочевников является, безусловно, дерево. Дерево используется в бесчисленном количестве контекстов, включая погребальный обряд. Дерево до сих пор сажают на кладбищах алтайских тюрков в могильных оградах во время похорон. В случае если дерево при жизни человека считается, что этот человек был счастлив. Даже дерево для гроба у алтайцев выбиралось независимо от того, какого рода был человек [Там же, с. 48-49,57]. Особым образом связь шамана и шаманское дерево – шамана хоронят в дереве (буряты), бубен делается из дерева, гибель которого опасна для шамана (алтайцы), само по себе шаманское дерево становится двойником шамана. Постоянная связь погребений с деревом является свидетельством использования дерева как пути в иной мир [75, р.139]. Другой ипостасью вертикали в тюркоязычных обрядах является коновязь¹: использование коновязных столбов, в самых ответственных ритуалах (похороны, свадьба, *ысыах*² у якутов и т.д.) дает возможность уверенно предполагать “установление коновязи – древняя форма окультуривания пространства” [56, с.33]. Кроме коновязи еще служила своеобразным двойником хозяина, выступая не только как знак освоения территории, но и знаком присутствия определенного рода, символизируя очаг, семью, местность, родовое или священное дерево [57, с.25].

Падение, как синоним смерти, очевидно, находит свое отражение в восприятии наклоненной вертикали. Наклон, как своего рода знак падения, “прочитывается” в традиционной культуре как знак лиминальности, указание смерти. Например, у бурят проходить *наклоненным* на северо-восток деревом считалось опасным. Объяснением тому служила легенда, согласно которой наклоненное дерево являлось путем в страну мертвых³. В легком путешествии к Эрлэн – хаану⁴, Ажирай-бухэ⁵ должен был пройти под таким деревом, чтобы быть невидимым⁶ и иметь возможность предстать перед злобным *хатом* [1, с.16]. Ср: у шорцев, сажая дерево для обруча, старались, чтобы оно упало вершиной на восток, задавая тем самым направление будущих путешествий [45, с.162].⁷ Увидеть падающее дерево было приметой – кто-то умрет: “Когда у меня умирали дети, я накануне видела сон, что у малых березок ломала вершину. Наутро ребенок здоровый, а к вечеру умрет” [57, с.46].

Одно из бурятских пожеланий здоровья и благополучия звучало, “так пусть сэргэ будет непоколебимым, а очаг – неугасимым”. Если человек умирал бездетным, то сэргэ уничтожалось, с мотивировкой, что “род его не существует”. Предсказанием смерти являлась фраза “огромное сэргэ свалится”, а проклятием было “*алтан сэргэши узуудрааран сашахаб*”, то есть, “под корень подрублю золотую коновязь” (то есть, твой род). Поэтому выкапывали и ломать сэргэ запрещалось. В случае если старая коновязь падала, ставили новую, рядом [с.272]. Переселяясь, буряты, так же как и якуты, не выкапывали сэргэ, а оставляли его на месте. [ktkmxcg, с.228]. Якуты считали, что рубить коновязи, даже ставить зарубки на них нехорошо. Они должны упасть сами, от ветхости, как человек. Упавшие коновязи уносили в лес и клали в развилку между двух сросшихся лиственниц [67, с.20].

Сэргэ являлось неотъемлемой частью погребального обряда. Так, у знатных якутов могилах ставились сэргэ [55, с.262]. У казахов коновязь к концу XIX практически не использовалась в погребальном обряде. Тем не менее, С.С. Сорокиным на верхней Бухтарме зарисованы казахские погребальные коновязи [55, рис.]. Прямыми аналогами коновязных столбов до сегодняшнего дня являются деревянные столбы на современных могилах казахов [2, рис. 1,3].

Таким образом, вертикальный объект (дерево, сэргэ, *найза*⁸) выполняет функцию установления мироздания, распорки между мирами. Наклоненное положение, па-

¹ Синонимичность дерева и коновязи очевидна: например, в качестве сэргэ часто просто срубались верхушки разных деревьев, и из них после высыхания делали домашнее сэргэ [67, с.19].

² *Ысыах* (якутск.) – праздник возлияния кумысом.

³ Ср.: у восточных славян запрещалось рубить наклоненное дерево [3, с.25]

⁴ Владыке загробного мира [78, с.104]

⁵ почитаемый бурятами дух-нойон, покровитель воинов [78, с.14]

⁶ то есть, умереть – Д.Д.

⁷ Кажется, к этому же семантическому ряду относится и следующая деталь погребального обряда: специфический прут, который втыкался поперек следа нарты с определенным наклоном, должен был воспрепятствовать покойнику вернуться в мир живых [63, с.221].

⁸ Подробнее о роли погребального копья *найза* см. [22, с.263; 15, с.8-9]

символизирует разрыв связи между мирами, смерть, а направление падения – указание пути в иной мир. Мотив наклоненной вертикали связан со смертью¹. Собственно, и шест или дерево, на котором растягивается шкура жертвенного животного в обрядах жертвоприношения, и есть вертикаль, наклоненная в сторону предполагаемого нахождения иного мира, которая задает направление движения для жертвы [15; 17].

Ряд

Ряды вертикальных объектов в погребальном обряде кочевников этнографической современности практически не встречаются. Тем не менее, существует свидетельство, относящееся к первой половине XIX века, что у могилы киргиза (казаха) ряд небольших камней “указывал мертвецу путь к воде” (Барон У-рь, 1848, с.166).² Не исключено, что это не единственный пример деривата древнетюркской обрядности, зафиксированный в этнографических источниках. Возможно, схожим образом можно расценивать и описание погребального обряда у ненцев: “...В изголовье покойного втыкался большой прут, и несколько, которые указывали последнему дорогу в загробный мир” [, с.221].

В этом описании обращает на себя внимание несколько совпадений в способах пространственного оформления ритуальных действий³. Помимо уже отмеченного нами способа обозначения границы с помощью наклонного прутика, здесь кажется важным и указание мотива пути в иной мир, и собирательность действий по предотвращению нежелательных для коллектива события – возвращения души умершего. С этой целью каждый участник обряда втыкает прутик как знак своего участия в обряде⁴. Деревья и коновязи, поставленные в ряд, используются в традиционной культуре тюркоязычных кочевников, как в быту, так и в различных ритуалах. Прежде всего, коновязи часто ставились в ряд у традиционных жилищ. Так, количество домашних сэргэ у якутов зависело от количества сыновей, величины семьи и т.д. Богатые ставили в ряд 6 и даже 9 сэргэ. В.Ф. Яковлев приводит данные М.М.Носова о том, что “...в старину каждый хозяин считал необходимым устанавливать во дворе целый ряд сэргэ, часть из которых служили коновязями, а иные имели какое-либо ритуальное назначение⁵...они ставились в ряд шеренгой” [цит. по: 67 с.6]. Первый столб был предназначен для коня почетного гостя и назывался главным (*тойон сэргэ* — “господин столб”); второй столб предназначался гостю среднего достатка (*орт сэргэ* — “средний столб”); третий — лицу победнее (*кэлин сэргэ* — “задний столб”), самый дальний столб называли *атах сэргэ*. У бурят число коновязей могло обозначать количество дочерей, выданных замуж [44, с.68].

Обратим внимание на указание численного соответствия (сэргэ по количеству сыновей, по количеству дочерей) и на их установку в соответствии с символическим статусом гостей. Соответствие числа коновязей с размером семьи находит свои аналогии в алтайском обряде жертвоприношения *тайэлга*, в ходе которого березок у места проведения ритуала ставится столько же, сколько жертвователей [12, с.95-100]. В процессе жертвоприношения ряд вертикалей очевидным образом используется, как обозначение пути в иной мир. Так, ряд сэргэ (или деревьев), иногда возрастающей высоты [52, с.121 и рис.], используется в якутском обряде жертвы богине *Ынахсыт хотун* для “передачи” жертвоприношения по горизонтали. При этом идея перехода горизонтального движения в вертикальное заключается в постепенном увеличении размера деревьев, используемых в обряде – от маленького колышка, к которому привязана корова, к

¹ Интересно, что в погребальном обряде ненцев используется схожий мотив: большой прут укрепляется в изголовье покойного, и несколько поменьше идут от него, указывая дорогу в иной ми.

² Такого рода ситуация не является уникальной характеристикой только тюркского кочевого мира. Например, у ульчей при погребении утонувшего от его могилы к воде прокладывается своеобразная аллея, по которой покойного ташат в лодке от воды к могиле (Смоляк, 1974, с.322). В процессе проведения самого обряда возникает ситуация, когда из гроба проводится нитка, которая соединяется с вешкой, а к ней привязывают коробочку, в которую кладут ягоды, льют воду во время поминок. Таким образом, организуется непосредственная связь между участниками обряда и покойным, дорога для кормления умершего (Там же. прим. 7 на С. 323, С.326). Очевидно, можно говорить об общей тенденции к “овеществлению” канала той связи, которая, по представлению живых, существует между ними и умершим, и между умершим и иным миром.

³ Закономерность эта связана с большим количеством культурных элементов, роднящих тюркскую и самодийскую традицию. Первой на это обратила внимание Л.В. Хомич (Хомич, 1983, С.38). Возможное объяснение лежит в плоскости культурогенеза самодийских и тюркских этносов (Напольских, 1997)

⁴ По данным середины XIX века, каждый участник похорон возле *хальмера* воткнет “*ради себя*” прутик с наклоном на юг (Абрамов, 1857, С.359).

⁵ К сожалению, автор не уточняет, какое именно.

большему, которым заканчивается весь ряд. Угол движения, образуемый таким рядом, состав примерно 45 градусов. Показательно, что в погребальном обряде якутов указанием на умершему служили шесты с фигурками птиц или “палка в виде стрелы, острие которой направлено на юг и слегка приподнято кверху” [Романова, 1997, С.73].

Путь шамана в процессе инициации также маркируется рядом деревьев. Бурятский шаман в обряде посвящения, проходя девять слоев неба = девять березок, каждый раз перепрыгивая одного дерева на другое, что также символизирует достижение им очередного слоя неба¹ [44, 11]. Здесь вертикаль является символом остановки, необходимым для трансформации последующего движения [60, с.57].

Иллюстрацией идеи В.Д. Кубарева об использовании оградок для жертвоприношения животных является зафиксированный Л.П. Потаповым обряд жертвы быка [46, с.213, рис.], причем существенной деталью обряда является соседство со святилищем двух курганчиков рядами балбалов. Современные тувинцы называют этот памятник *орантагды ээзинин аргар* – то есть *дорога* хозяина лесов и гор, по которой хозяин будто бы часто ходит [46, с.]. Следовательно, помимо наклоненной вертикали, путь в иной мир мог задаваться и ряд вертикальных объектов. Интересным в этой связи является соображение В.Е. Войтова, который предложил “прочитать” ряд балбалов у древнетюркской оградки не с запада на восток, а с востока на запад. Тогда, по мысли исследователя, ряд балбалов, которые часто действительно понижаются к востоку, можно интерпретировать, как символическое отображение жизненного пути юноши подростка до взрослого воина, портретная статуя которого завершает ряд [11, с.9]. Единственное найденное нами этнографическое свидетельство, которое вроде бы подтверждает такую гипотезу, – это одно из описаний Ысыаха, в котором юноши, участвующие в обряде приношения кумыса божеству, выстраиваются на восток по росту, то есть, по возрасту [48, с.117].

В качестве очевидного признака погребального обряда являются посохи. У узбекских кавгарыкцев и шереди носилок, на которых несут погребальный чад кладбище, идут его близкие с посохами в руках, а по сторонам идут дальние родные также с посохами [42, с. 178; 62, с.]. В оседлом населении Ферганы в процессе оплакивания умершего в качестве знаков траура использовались посохи и синие платки [39, с.233-234]. Посохи, как и другие дериваты веры – сэргэ или дерево – также использовались для указания пути умершему.

Наблюдения С.М. Абрамзона показывают, что пространство погребального обряда киргизов конструируется с помощью шестов, с которыми взрослые мужчины приходят на похороны². В частности, у киргизского племени *саяк* мужчины с посохами при оплакивании покойного становились в одну линию, наискось от входа в юрту [6, с.71, прим. 56]. С помощью шестов в данном примере задается направление для стоящих полукругом напротив юрты. Ориентированы на запад, то есть сторону смерти; линию запад - восток актуализирует поступок при оплакивании в один ряд от выхода в юрту наискосок, то есть примерно восточным некоторым отклонением. Близкие родственники покойного в Казахстане также часто подпоясаны кушаком и имели в руках посохи [5, с.88]. В Киргизии мальчики с ивовыми ветками *кок келтек*³ в руках опирались на них в процессе оплакивания умершего [6, с.71]. Такие ветки втыкали на могиле, или бросали рядом с могилой, или оставляли при входе, или иногда могила вместе с покойником. Непосредственная связь посохов с погребением подчеркивается и запретом молодых пользоваться ими в иных случаях, поскольку это может повлечь гибель либо из близких [58, с.94].

Направление, организуемое особыми маркерами, обладает всеми качествами сакрального. Его нельзя пересекать, очевидно, потому, что тем самым нарушается свой коммуникативный канал, и потому такой проступок влечет за собой тяжелые последствия для нарушителя. Например, при жертвовании шаманы водружали шкуру скотины на листья дерева, с перекрестием - *куочай* в виде стрелы, указывавшей дорогу жертве [27, с.11] [3].

¹ Заметим, что горизонтальное путешествие шамана в бурятской традиции синонимично вертикальному и что последний в обряде инициации мог совершать свое путешествие по ряду березок *шире*, то есть “по горизонтали” мог просто подняться на одну березу, то есть по вертикали.

² Показательно, что детям запрещалось играть с посохами; это, по представлениям киргизов, могло кончиться смертью [61].

³ *Кок келтек* – Голубая (священная) палка (кирг.).

нельзя пересекать: путь от сэргэ к окну в обряде жертвоприношения у якутов воспринимался, как путь шамана на небо, и если кто-то проходил между окном и коновязью, то есть, пересекал эту линию, падал без чувств¹ [48, с. 126-128]. У хакасов, когда во время жертвоприношения за самый восточный костер в линии, образуемой березой, маленьким и большим кострами, также нельзя было заходить [36, с.95]. Кажется, запрет такого рода также находит аналогии у самодийских народов: так, существовала священная линия, пересекать которую женщинам запрещалось [Вербов. Архив МАЭ, л.17].

С учетом всех рассмотренных контекстов можно говорить о коммуникативной функции вертикальных объектов, выстроенных в ряд, прежде всего связанной с категорией пути в иной мир. В идее ряда, предстающего в качестве дороги в иной мир, отчетливо просматривается и *прерывистость* этого движения. Это, очевидно, является универсальной характеристикой обрядов перехода, метафорически использующих движение в акциональной сфере, как синоним передвижения души умершего. Такая остановка является свидетельством прохождения определенной границы между мирами: она не может быть пройдена иначе.

Таким образом, рассмотрение контекстов, в которых используются ряды вертикальных объектов в традиционной культуре тюркоязычных кочевников, кажется, дает возможность следующим образом оценить предложенные различным авторами гипотезы относительно семантики балбалов в древнетюркской погребально-поминальной обрядности.

1. В указанных контекстах наиболее очевидным является использование ряда вертикальных объектов, как указания пути в иной мир.
2. Прослеживается мотив численного соответствия участников обряда и количества вертикальных объектов.
3. Использование вертикалей в обряде обозначает личное, присутствие жертвователей и, следовательно, их участие в общем обряде.

В связи с этим стоит обратить внимание, что надмогильное сооружение на современном казахском кладбище называется *там байсазы*, (*там* – надмогильное сооружение, *байсазы* – подарок, который дарят за показ новой вещи). [65, с.109]. Возможно предположить, что каждый прибывший на погребальный той древнетюркской эпохи добавлял свой балбал в ряд погребальных даров в зависимости от своего положения в социальной иерархии и ценности подарка. В этом случае автор совершенно солидарен с мнением С.Г. Кляшторного [Кляшторный, 1978, с.252-253], что балбалы были символом подарка, в качестве которого мог выступать символ души побежденного врага. В то же время балбал был синонимом личного присутствия воина на погребальной тризне.

Описание погребального обряда древних эстов, проанализированное В.Н. Топоровым, дает, на наш взгляд, типологические параллели с погребальным обрядом тюрков. Имущество человека после его смерти разделялось на пять или на шесть частей и затем раскладывалось так, что самая большая часть оказывалась на расстоянии мили от города, а последняя часть помещалась ближе всего к городу, где находился покойник. Затем на некотором расстоянии собирались всадники, которые устраивали скачки, призом которых были части имущества покойного, распределенные по мере убывания – от самой большой до самой малой [60, с.14-15]. Конские скачки, как отмечает В.Н. Топоров, важная часть погребальной церемонии, состязание, сопоставимое с “космическим” спором-состязанием (60, с.20). Показательно, что *байга*, конские скачки, являлись непременным атрибутом погребального обряда у многих тюрков, в частности, у казахов и киргизов. В одном описании даже указывается, что байга совершалась от места проведения аса до могилы и обратно, причем на могиле стоял шест, который и считался половиной пути [Гродеков, 1889, С.254]. В тех тюркских традициях, где скачек на асе не было, особо отмечается роль коня и правила поведения при погребальном обряде, так, при похоронах алтайцев, когда ехали на кладбище, то обязательно *знали* лошадей [Семейная, 1980, С.110], что, на наш взгляд, является реализацией той же идеи соревнования. Победителям скачек полагались призы из имущества покойного, причем в одном из описаний в качестве приза фигурирует невеста со всем приданым. Сопоставление элементов

¹ Возможно, подобная же ситуация пересечения, только вертикальной связи, отражается в одном из бурятских обрядов: при рождении ребенка перед юртой вешают веревку ээг, которая висит 5-6 лет; имелись строгие запреты относительно того, кто может проходить под ним. Нарушения этого правила могло быть чревато последствиями для новорожденного [44, с.10-11].

данных традиций – разделение имущества по прямой от места смерти на расстояние мили, его раскладывание и соревнование за его части приводит к выводу о возможном типологическом сходстве этого элемента погребальной церемонии. Вероятно, что еще одной возможной функцией рядов балбалов в древнетюркском погребальном ритуале являлось разделение – раздача имущества умершего победителям скачек.

Литература

1. Агапитов А.И., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутско губернии // Известия ВСОИРГО, т. XIV, №1-2. - 1883.
2. Аджигалиев С.И. Генезис погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана.- Алматы, 1994.
3. Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.- Л., 1983.
4. Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Записки ВОРАО, XXV.- Пг., 1921.
5. Басилов В.Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов.- М., 1997
6. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов.- Фрунзе, 1972
7. Бичурин Н.Я. (о. Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. М.-Л. 1950.
8. Богораз (Тан) Эйнштейн и религия.- Пг., 1923.
9. Вамбери Г. Первобытная культура тюркско-татарских народов // Зап. Западно-Сибирского отделения ИРГ VI - 1884.
10. Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о “каменных бабах” // ЗООИД, XXXII.- Одесса, 1915
11. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в кульгово-поминальных памятниках Монго VI – VIII вв.- М., 1996
12. Глухов А.Н. Тайэлга // Материалы по этнографии. Т.3. Вып.1.- Л., 1926.
13. Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы (по материалам исследований 1953 - 1960 гг.).- М., 1961
14. Гумилев Л.Н. Алтайская ветвь туро-тукю // СА, № 1. 1959.
15. Дубровский Д.В. Юрченко А.Г. Жертвенный конь и концепт пути в погребальном обряде кочевни Центральной Азии // Святителища: археология ритуала и вопросы семантики: Материалы тематической научной конференции.- СПб., 2000.
16. Дубровский Д.В. Пространственно-семиотический аспект в погребальном обряде (на примере погребального обряда казахов конца XIX – начала XX века) // Антропология, фольклористика, лингвистика. Вып. 1.- С 2001.
17. Дубровский Д.В. Жертвенный конь в погребальном обряде кочевников улуса Джучи // ТС 2000. М., 2002.
18. Ермоленко Л.Н. Древнетюркская оградка, изваяние, балбалы как культовый комплекс // Охрана и исследование археологических памятников Алтая.- Барнаул, 1991.
19. Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят.- Новосибирск, 2000.
20. Зайцев И.В. Древнетюркские поминальные оградки и представления древних тюрков о пространстве. Исторический источник: человек и пространство: тезисы докладов и сообщений научной конференции РГГУ.- М., 1997.
21. Итс Р.Ф. О каменных изваяниях в Синьцзяне. // СЭ, № 2.- 1958.
22. Казахи. Историко-этнографическое исследование.- Алматы, 1995.
23. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС 1977.- М., 1981.
24. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма.- 2003.
25. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн - Фадлана о его путешествии на Волгу 921— 922гг.- Харьков, 1947
26. Кормушин И.В. Проблемы текстологии рунических памятников Южной Сибири // Известия АН, серия литературы, т.62, № 2.- 2003.
27. Ксенофонтос Г.В. Эллэйада.- М., 1977.
28. Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск. 1979
29. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая.- Новосибирск, 1984.
30. Кубарев В.Д. Каменные изваяния Алтая: (Крат. каталог).- Новосибирск, 1997.
31. Кубарев В.Д. Изваяния, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских сооружений Алтая и сопредельных территорий) // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. Барнаул, 2001.
32. Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских изваяний, изображающих людей // СА, № 2. 1964.
33. Кызласов Л.Р. О значении термина “балбал” древнетюркских надписей // ТС 1965, М., 1966.
34. Кызласов Л.Р. История Тувы от эпохи палеолита до IX в. М, 1980.
35. Леус П.М. К вопросу о “княжеских могилах” древнетюркского времени // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. Вып. IX.- Барнаул, 2000.
36. Майнагашев С.Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. // Сб. МАЭ. Т. III.- Пг., 1916.
37. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии.- М.-Л., 1959
38. Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюль - Тегина // ЗВОРАО, Т. XII, вып. II-III.- 1899.
39. Наливкин В.П., Наливкина М.В. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы.- Казань, 1908.
40. Никитин И. Чол - Йоба. (каменный столб) // ИЮАИЭ. Т. XXIII. Вып. 1-6, 1907.- Казань. 1908.
41. Патканов С. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. СПб., 1891.
42. Певцов М. В. Труды Тибетской экспедиции 1889-1890 гг. под начальством М.В. Певцова. Ч. I.- СПб., 1891.

43. Пелих Г.И. Происхождение селькупов.- Томск, 1972.
44. Петри Э.Б. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов // Известия Биологического – географического НИИ при Гос. Иркутском Университете. Т.П. Вып. 4.-1926.
45. Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ АН СССР, Нов.сер. Т.1.-1947.
46. Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун - Тайги и Кара- Холя. // Труды ТКАЭЭ. I. Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы.- М.- Л.,1960.
47. Радлов В.В., Мелиоранский П.М. Древнетюркские памятники в Кошо - Цайдаме // Труды Орхонской экспедиции, Т.IV.- СПб., 1897.
48. Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах. Истоки и представления.- Новосибирск. 1994.
49. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время.- М.- Л., 1953.
50. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографический очерк.- М.-Л., 1954.
51. Савинов Д.Г. 1997 "Идея" ряда в древних и средневековых памятниках Центральной Азии и Южной Сибири // Четвертые исторические чтения памяти М.П. Грязнова.- Омск, 1997.
52. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования.- СПб., 1896.
53. Соколова З.П. По следам одной загадки // СЭ, №4.- 1986.
54. Сорокин С.С. Семантика сэргэ (коновязей) и некоторых других памятников кочевого населения лесостепной Азии (к проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий.- Омск. 1979.
55. Сорокин С.С. К вопросу о толковании внескурганных памятников ранних кочевников Азии // АСГЭ, № 22.- Л., 1980.
56. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир.- Новосибирск, 1988.
57. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. -- Новосибирск,1990.
58. Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов.- Алма-Ата, 1991.
59. Топоров В.Н. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять» // *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia*, vol. II: Kurylowicz Memorial Volume, part one. Ed. By W. Smoczyński.- Cracow,1995.
60. Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // *Концепт движения в языке и культуре*.- М., 1994.
61. Фиельструп Ф.А. Исследования среди кара-киргиз // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг.- Л.,1926.
62. Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX вв. Отв. ред. и сост. Б.Х. Кармышева и С.С. Губаева, ИАЭ им. Н.Н. Миклухо-Маклая.- М., 2002.
63. Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки.- М.- Л., 1960.
64. Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии // *Древние культуры Монголии*.- Новосибирск, 1985.
65. Шаханова Н.М. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки).- Алматы, 1998/
66. Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья.- М.- Л., 1966.
67. Яковлев С.В. Сэргэ (Коновязь). Ч.1.- Якутск, 1992.
68. Яковлев С.В. Сэргэ (Коновязь) Ч. II.- Якутск, 1993.
69. Balassa J. A magyar temetőek neprajzi kutabasa // *Ethnographia LXXXIV/ Evfolyam*. 3. Szam.- Budapest,1973. (резюме на русск. и нем. яз. см. 240-242).
70. Kotwicz W. Samoiloitch A. Le monument turc d'Ikhe-Khuhcotu en Mongolie centrale // *Rosznik Orientalistyczny*, t. IV.-Krakow, 1928.
71. Kotwicz W. Kilka uwag o t. zw. babah kamennych // "*Sprawozdania Polskiej Akademij Uniejtnosci*", № 4.- 1928.
72. Kotwicz W. Les tombeaux dits "kereksur" en Mongolie // *RO*, VI.- Lwow, 1929/
73. Kotwicz W. Quelques remarques encore sur le statues dites "baba" dans les steppes de l'Eurasie // *RO*, XIII.- Lwow,1937.
74. Lui Mau-tsai Die chinesisches Nachrichten zur Geschichteder ost-tuerken (Tu-kue).- Wiesbaden. 1958.
75. Roux, Jean-Paul. La mort chez peuples altaïques anciens et medieviaux.- Paris 1963.
76. Архивные материалы
77. Вербов Г.Ю. "О шаманстве, женских запретах и обычаях, космогонических представлениях" Полевые записи. Автограф. Ямальская экспедиция 1936-37 гг. // Архив МАЭ, ф.2, оп.1
78. Манжигеев И.А. Бурятские шаманские и дошаманские термины.- М.,1978.

**Об одном моменте в изучении культуры кочевников Горного Алтая
раннескифского времени**

При изучении культуры Горного Алтая раннескифского времени исследователям не приходилось сталкиваться с проблемой ее происхождения. В этом плане был уже сформулирован ряд соображений [1]. Отсутствие более определенной позиции связано со многими причинами, что может стать темой нескольких публикаций. Пока остановимся на одном “популярном”, менее всего обеспеченном реальными фактами предположении. Это касается участия носителя хорошо известной афанасьевской культуры эпохи энеолита–ранней бронзы в формировании общности кочевых племен Алтая скифской эпохи. В свое время М.П. Грязнов [2, с.28] высказал такую гипотезу в связи с тем, что в горных районах отсутствовали какие-либо материальные памятники развитой и поздней бронзы. Эта идея, по мнению В.Д. Кубарева [3, с.121], “с завидным постоянством” поддерживается барнаульскими археологами. Тем не менее, ее можно обнаружить в работах исследователей из Новосибирска, Горно-Алтайска и других российских городов. Чтобы прояснить сложившуюся ситуацию, рассмотрим процесс трансляции указанного тезиса, начиная с момента его оформления.

В докладе, прочитанном М.П. Грязновым 6 июля 1954 г. на заседании сектора Сибирского Института этнографии АН СССР в Ленинграде, были затронуты вопросы истории сложения и развития кочевых обществ Казахстана и Южной Сибири. Этот материал лег в основу статьи, опубликованной в следующем году [2]. В ней Михаил Петрович написал следующее: “...время как в степях сложилась и развивалась андроновская культура, а затем культура карасукского типа, в горах Алтая по-прежнему жили афанасьевские племена с их охотничьей и скотоводческой культурой, не изменившие существенно своего этнографического облика...” [с.28]. Этот фрагмент, принятый позже в качестве аксиомы, и стал опорой для тиражирования гипотетически сформулированной идеи, которая не имела в своей основе фактического доказательства. М.П. Грязнов в той же статье и на той же странице довольно четко наметил способ проверки своего домысла, воспользовавшись которым исследователи избежали многочисленных повторений и необоснованных поисков “черной кошки в темной и пыльной комнате”. Стоит процитировать отмеченный момент: “...предположение о длительности застойности развития хозяйства и культуры афанасьевских племен в Горном Алтае, основанное только на отсутствии там памятников андроновского и карасукского типа и на географических особенностях страны, остается пока гипотезой и станет установленным фактом только после того, как в одной из афанасьевских могил на Алтае найдется какой-нибудь характерный предмет карасукской культуры” [2, с.28]. Но, к сожалению, данная “инструкция” не была учтена. Некоторые примеры, представленные ниже, демонстрируют в основном констатацию переноса тезиса, а также его “развитие” в рамках поиска аналогий в памятниках скифской эпохи. Сложившуюся ситуацию можно связать не только с незнанием работы М.П. Грязнова 1955 г. и с попытками поиска объяснений появившегося “белого пятна” в априорно считавшемся непрерывным культурно-историческом процессе на территории Южной Сибири.

В 1982 г. вышла большая сводная статья о материалах эпохи бронзы из Горного Алтая, в которой авторы указали на никем прямо не оспоренное мнение М.П. Грязнова “о консервации раннеметаллической афанасьевской культуры”, правда, сославшись на его публикацию [5]. Этот тезис вообще не упоминается. Приведенные накопившиеся сведения о случайных находках, ссылки на некоторые работы по археологии, где, так или иначе, опровергалось указанное предположение, все же позволили сделать вывод о том, что “...афанасьевское население должно оставаться основным, хотя не единственным населением Горного Алтая не только в протяжении III–II тыс. до н.э., но, возможно, вплоть до VII–VI вв. до н.э., до прихода [туда] кочевников” [4, с. 52, 54, 74].

Через десять лет, в 1992 г., состоялся возврат к рассматриваемой идее. Дело в том, что в ходе активных археологических раскопок в Горном Алтае, особенно в зоне предполагаемого Катунского ГЭС, были получены значительные материалы, которые существенным образом

скорректировали представления о культурах многих исторических этапов. Однако в отношении эпохи развитой бронзы прояснения не наблюдались. Тогда опять стал привлекаться тезис о доживании “афанасьевцев” до “ранних кочевников”. Причем в публикациях, которые нами здесь приведены в качестве примеров, указывалась неверная ссылка на работу М.П. Грязнова 1957г. [5], но в ней об этом вообще ничего подобного не излагалось. Так, Ю.А. Плотников, отметил, что наряду с другими имеющимися свидетельствами сохраняется, “...возможность существования пережиточного Афанасьева” в скифское время, но не в пазырыкской, а в кара-кобинской культуре [6]. Однако приведенные исследователем показатели “корреляции погребального обряда”, наоборот, продемонстрировали отсутствие какой-либо связи, не говоря уже о преемственности. Данное обстоятельство посеяло сомнение, но не смутило Ю.А. Плотникова сделать такой вывод: “...если факт существования пережиточного афанасьева будет когда-либо доказан, на роль потенциального наследника с наибольшими правами может претендовать кара-коба” [6, с.18].

В том же, 1992 г., М.Т. Абдулганеев и О.В. Ларин попытались показать возможность “...участия афанасьевцев в сложении культур раннего железного века, т.е. для Горного Алтая – майэмирцев” [7, с.33] на основе главным образом некоторых наблюдений над планиграфией и надмогильными конструкциями. В результате оказалось, что “...идея, заложенная во внешнем оформлении погребений обеих культур, является для них близкой, т.е. наблюдается определенное сходство космогонических представлений”. Немного дополнив изложенные в статье показатели частного характера, исследователи посчитали, что “афанасьевцы непосредственно участвовали в этногенезе майэмирского населения, по крайней мере, одной из выделенных групп, в частности куртуско-катонской...”. Их не смущал огромный временной разрыв между датировками памятников афанасьевской культуры и объектами аржано-майэмирской общности. Кроме того, Абдулганеев и Ларин предложили в качестве гипотезы “усть-куюмскую группу майэмирцев... выводить из памятников каракольской культуры” [7, с.36]. Оценка этой точки зрения нашла отражение при рассмотрении достаточного количества сведений о культуре населения раннескифского времени [1, с.27]. Отсутствие какой-либо преемственности наблюдалось не только по археологическим данным, но и на основе изучения немногочисленных краниологических материалов, которые оказались морфологически и генетически неоднородны. В результате “участие потомков местных “афанасьевцев”... сколько-нибудь отчетливо...” не выявлено [8, с.141]. К этому стоит добавить, что ни в одной могиле афанасьевской культуры так и не был найден ни один предмет эпохи поздней бронзы.

При изучении Горного Алтая до сих пор не обнаружены памятники, соотносимые с андроновской культурой. Своеобразная попытка В.И. Соенова и А.В. Исова [9] обратить внимание на эту проблему не нашла какого-либо отклика. За годы проведенных работ отмечены различные материалы, которые можно датировать в рамках II тыс. до н.э. Они, скорее всего, свидетельствуют о спорадическом проникновении разных групп населения. Но андроновских объектов нет, хотя в предгорно-равнинной зоне Алтая их зафиксировано в значительном количестве. Данная ситуация может быть объяснена тем, что на середину и 2-ю половину II тыс. до н.э. приходится несколько периодов похолоданий и отмечается общее ухудшение климатических условий [10, с.27]. Поэтому и не обнаружены памятники этого времени на довольно хорошо изученном высокогорном плато Укок [11], а также и в других местах. М.П. Грязнов [2, с.27–28; 5] в свое время объяснял причину того, что “андроновцы” не проникли в горы, отсутствием возможности реализовать их “оседлое пастушеско-земледельческое хозяйство”.

П.И. Кудрявцев, занимавшийся изучением эпохи бронзы Горного Алтая, отметил наличие большого количества вопросов по сравнению с имеющимися ответами. Это связано с отсутствием хорошо документированного археологического материала и с его количеством [12]. Стоит согласиться, что эпоха поздней бронзы таит не мало загадок и не исключены интересные открытия [13]. Надо только целенаправленно работать в этом направлении.

В 2000 г. была защищена кандидатская диссертация В.С. Миронова, в которой недоказанное предположение М.П. Грязнова опять прозвучало, но уже в таком авторском наполнении: “Наблюдение над погребальной обрядностью среднекатунских могильников позволило сделать предположение о проживании в VI–V вв. до н.э. на изучаемой территории (район с. Еланда) какой-то замкнутой группы автохтонного населения с раннескифского, а, возможно, и с афанасьевского времени” [14, с.15–16].

Следует указать, что рассмотренная в нашей публикации проблема касается не только одного аспекта в объяснении происхождения культур Алтая раннескифского времени. На самом деле она еще затрагивает вопрос об уровне состоятельности методологических и методических подходов, используемых исследователями. Исходя из всего, следует окончательно признать, что афанасьевская культура, имеющая свою специфику происхождения и развития, не может считаться непосредственной предтечей как бийкенской, так и майэмирской. Между ними существовала огромная временная пропасть, и нет реальных подтверждений каких-либо связей. В плане происхождения бийкенской культуры Горного Алтая мы придерживаемся миграционной концепции [15, с.25; 1; и др.]. Кстати, в неоднократно упомянутой работе М.П. Грязнова 1955 указано на такой же вариант, но проникновение ранних кочевников представлено через северный предгорья [2, с.28–29]. А.Д. Таиров связывает процесс движения скотоводческих племен негативными изменениями экологических условий в степях Монголии, Северного и Северного Западного Китая. Оттуда, по его мнению, в конце IX в. началась миграция населения в северном направлении. “Движение кочевых племен... проходило, вероятно, в несколько этапов, имеющую различную интенсивность и было направлено в разные регионы” [16]. В свою очередь, сопоставление результатов исследований памятников раннескифской эпохи и пазырыкской культуры Алтая свидетельствует о перерыве генетического развития, произошедшем не позже 3-й четверти VI в. до н.э. [1, с.111–112; 17].

Литература

1. Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. I: Культура населения в раннескифское время. – Барнаул, 1997.
2. Грязнов М.П. Некоторые вопросы истории сложения и развития ранних кочевых обществ Казахстана Южной Сибири // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XXIV. – М., 1955.
3. Кубарев В.Д. Бике I, III: погребальные памятники скифской эпохи Средней Катунь // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии №7. - Горно-Алтайск, 2001.
4. Абдулганесв М.Т., Кирюшин Ю.Ф., Кадиков Б.Х. Материалы эпохи бронзы из Горного Алтая. Археология и этнография Алтая. - Барнаул, 1982.
5. Грязнов М.П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в энеолите // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XXVI. - М., 1957.
6. Плотников Ю.А. О возможности сохранения неолитического населения Горного Алтая вплоть до раннего железного века // Проблемы сохранения, использования и изучения памятников археологии. - Горно-Алтайск, 1992.
7. Абдулганесв М.Т., Ларин О.В. О соотношении афанасьевской и майэмирской культур // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. - Горно-Алтайск, 1992.
8. Тур С.С. Краниологические материалы из раннескифских могильников Алтая // Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. I: Культура населения в раннескифское время. - Барнаул, 1997.
9. Соенов В.И., Исов А.В. К проблеме выделения андроновских погребений в Горном Алтае // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. - Барнаул, 2000.
10. Михайлов Н.Н., Редькин А.Г. Плоскогорье в позднеледниковое и послеледниковое время // В.И. Молчанов. Н.В. Полосьмак, Т.А. Чижишева. Феномен алтайских мумий - Новосибирск, 2002.
11. Молодин В.И., Полосьмак Н.В., Новиков А.В., Богданов Е.С., Слюсаренко И.Ю., Черемисин А.А. Археологические памятники плоскогорья Укок (Горный Алтай). (Материалы по археологии Сибири. 3). - Новосибирск, 2004.
12. Кудрявцев П.И. К итогам изучения бронзового века Алтая // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. - Горно-Алтайск, 1992.
13. Молодин В.И. Бронзовый век Южной Сибири – современное состояние проблемы // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. - Горно-Алтайск, 1992.
14. Миронов В.С. Культура населения Средней Катунь в скифское время: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2000.
15. Тишкин А.А. Культура населения Центрального и Северо-Западного Алтая в раннескифское время: Автореф. дис. ... канд. ист. наук - Барнаул, 1996.
16. Таиров А.Д. Кочевники Урало-Иртышского междуречья в системе культур раннескифского времени в восточной части степной Евразии // Степная цивилизация Восточной Евразии. Т. 1. Древние степи. Астана, 2003.
17. Марсадалов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как исторический источник (феномен пазырыкской культуры): Автореф. дис. ... докт. культурологии. Барнаул, 2000.

Элита кочевых обществ Алтая скифской эпохи и проблемы ее изучения

Выделение высших слоев в кочевых обществах Алтая скифской эпохи определенным образом отражено в целом ряде опубликованных работ, которые демонстрируют представление и интерпретацию материалов, полученных при раскопках курганов, а также направлены на реконструкцию социальной структуры населения I тыс. до н.э. [1]. Однако специальное изучение только элиты пока не предпринималось. Это связано с некоторыми обстоятельствами объективного характера. Среди них отметим отсутствие целостных методологических и научно-практических разработок. Тем не менее, накопленные разноплановые сведения и предпринятый анализ социально-философских концепций зарубежных и отечественных ученых об элитах позволяет приступить к исследованию обозначенной темы с последующим расширением культурно-хронологических рамок такого направления, которое можно обозначить археологической элитологией или "археологией элиты" [2].

Родоначальниками теорий элиты считаются итальянские социологи В. Парето и Г. Моска. Первый утверждал, что индивиды биологически неоднородны и в любом обществе некоторое их число представляет собой "элиты", т.е. людей, обладающих врожденной способностью руководить [3, с.120]. Одним из исходных пунктов концепции другого ученого обозначено деление социума на господствующее меньшинство и политически зависимое большинство (массу). Такое положение, по его мнению, является всеобщим условием существования цивилизации: "Во всех обществах, начиная с едва приближающихся к цивилизациям и кончая современными передовыми и мощными обществами, всегда возникают два класса людей – класс, который правит; и класс, которым правят" [цит. по: 4, с.45]. Данный тезис, отражающий понятную и объективную характеристику, исследователями был принят; и во всех существующих подобных теориях можно найти утверждение, что социальную структуру любого общества составляют две основные части – элита и остальная масса людей. При этом ясно, что внутри они неоднородны и по количественному, и по качественному составу.

Большинство социологов понимают под элитой функциональную группу людей в определенном обществе, принимающую политические решения и выполняющую необходимые для социума обязанности. Г.К. Ашин дал такую универсальную характеристику рассматриваемому понятию: "Элита – высший, привилегированный слой или слои, осуществляющие функции управления, развития знаний и культуры" [5]. В общем смысле это может быть действительно так. Однако нас интересуют проявления частного порядка. Как, например, элита закрепляет за собой определенный статус, вырабатывает специфические нормы поведения, ограничивается от непривилегированных членов социума и многое другое. Но, главное, как такие моменты отразились в археологических памятниках, которые в большинстве своем представляют лишь небольшой объем необходимой информации. Важно еще определить черты субкультуры, отличающейся в разной степени от культуры остального народа. Существование подобной ситуации демонстрируют как примитивные [6], так и высокоразвитые общества. Поэтому необходимо комплексно выявить соответствующие маркеры для последовательного сравнительного анализа.

Перечень показателей, характерных для кочевой элиты Восточного Казахстана и Южной Сибири аржано-майэмирского периода (конец IX – 2–3-я четверть VI вв. до н.э.), несмотря на яркие археологические открытия, пока в достаточной мере не определен. В отличие от пазырыкского времени изучение социальной структуры общества раннескифской эпохи Алтая только начинается [1]. Тем не менее, можно отметить сильную поляризацию в социумах рассматриваемого круга. Раскопки "царских" курганов Аржан и Аржан-2 в Туве демонстрируют важные данные для объективной характеристики кочевой элиты раннескифского периода [7, 8]. Грандиозность, сложность и "богатство" захоронений отражают выделенность элиты и ее могущество. Для создания этих комплексов потребовались значительные материальные и человеческие ресурсы в течение довольно длительного времени.

М.П. Грязнов писал о царе и племенной знати, считая при этом, что Аржан – это память не одного социума, а разных племен большой этнокультурной общности. По его мнению значительная часть обнаруженных ценностей не принадлежала царю, а представляла собой несколько общественных подразделений. В связи с этим, "...царские курганы раннеаржанских кочевников по количеству и характеру содержащейся в них информации стоят на более высоком и качественно ином уровне, чем могилы рядовых общинников. В отличие от последних характеризуют культуру всех слоев общества..." [7, с.52–53]. Эти данные и другие обстоятельства демонстрируют потенциал для дальнейшей разработки темы об особенностях элиты аржанской эпохи.

В рамках археологического изучения обществ кочевников важно отметить такой момент, связанный с определением доминирующего влияния одной из культур рассматриваемого круга. Выявление этноса-элиты, которым были выработаны материальные и духовные ценности, а также их распространение на другие социумы, способствует более адекватному пониманию социальных и политических процессов. В то же время, не следует исключать из внимания имеющиеся факты формирования верхушки общества на основе немногочисленной группы иноплеменников, по разным причинам попавших в другую этническую среду и удачно интегрировавшихся.

В качестве показателей элиты населения пазырыкской культуры Алтая выступают внешние (открытые) и внутренние (скрытые) признаки, отражающиеся в результатах реализованной погребально-поминальной практики. К первым можно отнести расположение курганов в безопасных местах, маркирующих определенное сакральное пространство и территорию господства. Надмогильные и околочурганые сооружения (каменные насыпи, стелы "поминальнички" и др.) являлись демонстрацией могущества верхушки общества и имели полифункциональное назначение. Они поражают монументальностью и особенностями архитектурным воплощением. Планиграфические показатели могильников кроме всего прочего отражают сложную модель дифференциации общества.

Следующая группа признаков фиксирует особенности внутримогильных сооружений оформления погребальной камеры, способа погребения, а также количество захороненных лошадей и состав инвентаря. В комплексе с предыдущими они также определяют культуру владения и принадлежность к особой группе людей. Благодаря раскопкам пазырыкских курганов мерзлотой, можно утверждать, что основа всех зафиксированных показателей подкрепляется только политической доминантой высшего слоя «пазырыкцев», но и системой экономического обеспечения.

Длительное существование элиты, действительно выполнявшей свои функции, демонстрируют многочисленные свидетельства. Среди них отметим обширную территорию с довольно четкими границами, а также единую идеологию пазырыкской общности, которая имела сложную стратификацию и высокую для горных районов плотность полиэтничного населения, поддерживаемую несколькими хозяйственно-культурными укладами. Кроме этого, следует указать на существование внешнеполитических связей (импортные вещи, брачные связи и т.д.), налаженное производство необходимых для общества изделий (оружия, конского снаряжения, орудий труда, предметов быта, прекрасных образцов художественного ремесла, ювелирного искусства и др.). Роль знаковой системы, несущей информацию социального и мировоззренческого характера, выполнял так называемый звериный стиль, а также характерный набор атрибутов и символики. Имеющиеся многочисленные факты свидетельствуют о высоком уровне развития знаний и внедрения их в различные сферы жизнедеятельности [9, 10 и др.].

Рассматривая материалы раскопок элитных погребально-поминальных комплексов пазырыкской культуры, можно понять, что за всем этим стоит сложная социальная организация определенной, выработанной системой управления, которая, возможно, была частично заимствована. Л.С. Марсадолов определил следующие критерии выделения социальных групп-носителей пазырыкского социума: 1) конструкция и размеры погребальных сооружений; 2) мумифицирование погребенных; 3) число погребенных коней; 4) размеры и количество сопровождающих погребенного вещей (сосуды, столики, количество стрел, ковры, гвозди и т.д.); 5) наличие культовых предметов [11, 1997, с.97]. Эти и другие показатели легли в основу реконструкции социальной структуры пазырыкского общества [1], анализ которой позволяет говорить о существовании хорошо выраженной элиты. Существует проблема выяснения

происхождения и дальнейшей трансформации. Сейчас ясно, что “пазырыкский феномен” это не результат развития культур Алтая и сопредельных территорий раннескифского времени. В этом плане имеет значение сформулированная Л.С. Марсадоловым концепция прихода, возможно, из Передней Азии нового военизированного этноса. Данная ситуация способствовала формированию многоэтнической общности в VI–V вв. до н.э. со всеми фиксируемыми особенностями [12, с.36–37]. Позднее в ней, на наш взгляд, были созданы предпосылки для формирования так называемой двойной элиты. Некоторые люди из относительно зависимых общественных подразделений получили определенное положение в крупном социуме вследствие разных обстоятельств (организаторские способности, военная доблесть, брачные связи, накопленное богатство и т.д.). Таким образом, археологические материалы по скифской эпохе Алтая способствуют детальному их изучению в обозначенном направлении.

Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект №05-01-01030а)

Литература

1. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. – Барнаул, 2003.
2. Тишкин А.А. Элита в древних и средневековых обществах скотоводов Евразии: перспективы изучения данного явления на основе археологических материалов // Монгольская империя. К типологии кочевых обществ. - Улан-Удэ, 2005.
3. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. - М., 2003. (Этнографическая библиотека).
4. Ашин Г.К. Современные теории элиты: критический очерк. - М., 1985.
5. Ашин Г.К. Элиты теории // Философский энциклопедический словарь. - М., 1989.
6. Шнирельман В.А. Классообразование и дифференциация культуры (по океанийским этнографическим материалам) // Этнографические исследования развития культуры. - М., 1985.
7. Грязнов М.П. Аржан: Царский курган раннескифского времени. - Л., 1980.
8. Аржан: Источник в Долине царей. Археологические открытия в Туве.-СПб., 2004.
9. Феномен алтайских мумий / В.И. Молодин, Н.В. Полосьмак, Т.А. Чикишева и др. - Новосибирск, 2000.
10. Полосьмак Н.В. Всадники Укока. – Новосибирск, 2001.
11. Марсадолов Л.С. Социальные ранги курганов кочевников Алтая VI–IV вв. до н.э. // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. - Барнаул, 1997.
12. Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX–III веков до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): Автореф. дис. ... доктора культурологии. - СПб., 2000.

*А.Д. Таиров
Челябинский государственный университет
г. Челябинск*

Кочевники Центральной Азии и генезис культур раннесакского времени урало-казахстанских степей

В начале раннего железного века степные просторы урало-казахстанских степей были заняты кочевыми племенами тасмолинской историко-этнографической общности, являющейся оставшейся частью обширного сакского мира. Археологическим выражением этой общности является та близость погребального обряда и инвентаря, которая прослеживается при анализе памятников VII–VI вв. до н.э. тасмолинской культуры Центрального Казахстана, улубаевско-тасмолинской Северного Казахстана и бобровско-тасмолинской Южного Зауралья [1, с.157, 158].

Сравнительный анализ погребальных памятников конца II – первой половины I тысячелетия до н.э. урало-казахстанских степей приводит нас к выводу о невозможности введения культур ранних кочевников региона из предшествующих им по времени культур эпохи поздней бронзы [1, с.163–165]. Речь может идти "...о появлении на территории Средней Азии и Казахстана гетерогенных объединений всадников – мигрантов, не имеющих здесь собственных этногенетических корней и привнесших сюда элементы собственной этнической культуры и свой геном, фенотипически включающий комплекс монголоидных краниологических признаков" [2, с.107]. Межгрупповой анализ краниометрических признаков методом главных компонент 41 краниологической серии Западной Сибири, Алтая, Средней Азии, Казахстана и

Северо-Западного Китая эпохи бронзы и раннего железного века привел Т.А. Чикишеву неожиданному, на ее взгляд, результату: "... морфологический комплекс андроновского расового типа не улавливается у носителей скифо-сакских культур, и андроновский антропологический пласт не может рассматриваться как исходный тип для основного массива скифо-сакского населения Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири и Центральной Азии" [3, с.118]. К такому же выводу пришел и Л.Т. Яблонский, который отмечает, что "... палеоантропологические материалы при анализе их на популяционном уровне отнюдь не свидетельствуют о всеобщей "андроноидности" физического типа сакского населения Средней Азии и Казахстана" [4, с.20]. По мнению Р.М. Юсупова, "... краниологический материал ... не выявил прямых расогенетических связей южноуральских савроматов с предшествующим населением эпохи бронзы. Не обнаружено близких им аналогий и в районах Среднего и Нижнего Поволжья. В савроматском этапе впервые на Южном Урале начинает фиксироваться небольшая монголоидная примесь" [5, с.30].

На наш взгляд, материалы погребальных памятников эпохи поздней бронзы раннесакского времени урало-казахстанских степей полностью подтверждают наблюдения М.И. Итиной и Л.Т. Яблонского, Т.А. Чикишевой, Р.М. Юсупова.

Исходной территорией миграций являлись районы Северо-Западного и Северного Китая, Монголии. Это предположение в настоящее время подтверждается не только археологическими фактами, но, как представляется, и данными антропологии [1, с.169, 170]. Причина миграции кроется, очевидно, не столько в политических событиях на границе Китая и кочевого мира [например: 6, с.161–163], сколько в изменении экологических условий в степях Монголии Северного и Северо-Западного Китая [7, с.47, 48].

Движение кочевых племен из Северного и Северо-Западного Китая и Монголии происходило, вероятно, в несколько этапов, имело различную интенсивность и было направлено в разные регионы. Первая волна миграций в конце IX–начале VIII вв. до н.э., очевидно, была направлена главным образом в горные районы Алтая [8, с.111]. Вторая, более массовая волна миграций произошла, по всей вероятности, в конце VIII в. до н.э. или на рубеже VIII–VII вв. до н.э. Она охватила более обширные территории и проходила, вероятно, двумя основными путями. Одна группа кочевников этой волны прошла через Джунгарские ворота и Алакольскую впадину Семиречья и Южный Казахстан и достигла низовий Сырдарьи и Амударьи. Путь другой группы согласно намеченной модели движения кочевников в урало-казахстанских степях [1, с.170] пролегал через Джунгарскую впадину и долину Черного Иртыша, вдоль западных (Восточный Казахстан) и северо-западных предгорий Алтая в Центральный и Северный Казахстан и далее в степи Южного Зауралья. Отдельные, очевидно, небольшие группы мигрантов этой волны проникли и в горные районы Алтая. Состав мигрантов был, по всей вероятности, весьма неоднороден. Возможно, первую волну переселенцев составили носители традиции "скорченных погребений". Вторая волна охватила главным образом носителей традиции "вытянутого погребения".

Общим для всех групп переселенцев второй волны, освоивших пространства от северо-западных предгорий Алтая до восточных отрогов Уральского хребта, было широкое использование камня для возведения надмогильных конструкций – кольцевые, прямоугольные выкладки и ограды, каменные панцири над земляной насыпью, каменные наброски, вымостки и т.п. Общим было и положение умерших вытянуто на спине, с разнообразной ориентировкой, но преимущественно в северный или западный сектор. Вероятно, неоднородный состав переселенцев обусловил разнообразие погребальных сооружений – проступчатая грунтовая яма (основной тип погребальной камеры), каменный ящик, могильная яма с подбойными стенками и другие. Однако в отношении сакрального пространства могилы существовали, очевидно, две выраженные традиции. Согласно первой, могила предназначалась не только для человека, но и для его лошади. Отсюда встречающееся в Центральном Казахстане помещение умершего человека в погребальную камеру в сопровождении "макета" взнузданной лошади – в виде черепа лошади, передних конечностей, копыт, или ее "символа" – уздечного набора. Согласно второй традиции, это была только могильная яма, но и так или иначе выделенная подкурганная площадка предназначалась только для человека.

В Северном Казахстане, Южном Зауралье и, возможно, в Алакольской котловине абсолютно преобладала вторая традиция – погребение в грунтовой яме различной конструкции.

ом числе с подбоем, без сопроводительного захоронения лошади, ее "макета" или "символа". В Центральном Казахстане обе традиции сосуществовали. Здесь известны погребальные сооружения различного типа, где захоронен только человек, но в таких же сооружениях, за исключением могильных ям с подбоем, вместе с человеком помещалась и его лошадь, представленная "макетом" или "символом" (уздечный набор). Сосуществование обеих традиций характерно также для Приаралья [2, с.54; 9, с.66, 100; 10, с.43]. Так же, как и в Центральном Казахстане, обе отмеченные традиции сосуществуют в северо-западных предгорьях Алтая и примыкающих к нему районах Восточного Казахстана [11, с.246]. Но, в отличие от Южного Урала и Центрального Казахстана, здесь допускается возможность захоронения человека вместе с конем в одном сакральном пространстве могильной ямы с подбоем. Причем, чаще всего во входной яме здесь помещается лошадь, а не ее "макет" или "символ". Правда, лошадь отгорожена от человека закладом подбоя. Традиция помещения лошади в отдельную погребальную камеру хорошо выражена в Горном Алтае [8, с.43–49, 59].

Смещение мигрантов из Северного и Северо-Западного Китая с местным населением, вносящим свои региональные особенности в погребальную обрядность, определило формирование особенностей культур раннесакского времени того или иного региона. Немногочисленное, в силу неблагоприятных экологических условий [7, с.47, 48], местное население Северного и Центрального Казахстана, вероятно, не смогло оказать существенного влияния на погребальную обрядность пришельцев. Поэтому, как представляется, и не прослеживается почти никакой преемственности в погребальной обрядности населения эпохи поздней бронзы и раннесакского времени этих территорий.

Генетическая близость мигрантов и естественно-географические особенности урало-казахстанских степей привели к оформлению уже в VII в. до н.э. тасмолинской историко-географической общности, включающей три крупных объединения кочевников – североказахстанское (улубаевско-тасмолинская культура), центральноказахстанское (тасмолинская культура) и южноказахстанское (бобровско-тасмолинская культура). Основой сложения, но и функционирования этой общности являлась пастбищно-кочевая система или система посезонного распределения пастбищ и водных источников. Становление этой системы было обусловлено природно-климатическими условиями: зональностью и посезонными особенностями продуктивного периода с активной вегетацией растительного покрова и его высокой кормовой производительностью; ярко выраженной аридностью и неравномерностью распределения водных источников, их сезонностью; периодичностью поедания скотом скудного растительного покрова и рядом других факторов. Выбор же маршрутов и амплитуда кочевания были обусловлены ландшафтом, гидрографической сетью, наличием источников воды и их сезонным распределением, отдаленностью сезонных пастбищ друг от друга, учетом миграций опытных животных степей и полупустынь: лошади, сайгака, кулана [12; 13; 14, с.125–135].

Литература

1. Таиров А.Д. Кочевники Урало-Иртышского междуречья в системе культур раннесакского времени восточной части степной Евразии // Степная цивилизация Восточной Евразии. Т. 1. Древние эпохи. – Астана, 2003.
2. Итина М.А., Яблонский Л.Т. Мавзолей Северного Тагискена. Поздний бронзовый век Нижней Сырдарьи. – М., 2001.
3. Чикишева Т.А. Вопросы происхождения кочевников Горного Алтая эпохи раннего железа по данным антропологии // Археология, этнография и антропология Евразии № 4 (4). – 2000.
4. Яблонский Л.Т. Эпоха поздней бронзы – раннего железа в Приаралье и проблема происхождения культур сакского типа // Степи Евразии в древности и средневековье: Материалы Международ. науч. конф., посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. – Кн. II. – СПб., 2003.
5. Юсупов Р.М., 2002. Антропологический состав башкир и его формирование // Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры: этническая история и традиционная культура. – Уфа, 2002.
6. Васильев К.В. Планы Сражающихся царств (Исследование и переводы). – М., 1968.
7. Таиров А.Д. Изменения климата степей и лесостепей Центральной Евразии во II–I тыс. до н.э.: Материалы к историческим реконструкциям. – Челябинск, 2003.
8. Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая. – Ч. I: Культура населения в раннескифское время. – Барнаул, 1997.
9. Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сыр-Дарьи в VII–V вв. до н.э. (по материалам Уйгарака) // ТХАЭЭ. – Т. VIII. – 1973
10. Яблонский Л.Т. Саки Южного Приаралья (археология и антропология могильников). – М., 1996.

11. Шульга П.И. Этнокультурная ситуация в Горном Алтае и северо-западных предгорьях в VII–III вв. до н.э. Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 1999.
12. Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана // Поиски и раскопки Казахстане. – Алма-Ата, 1972.
13. Таиров А.Д. Пастбищно-кочевая система и исторические судьбы кочевников урало-казахстанских степей в тысячелетии до новой эры // Кочевники урало-казахстанских степей. – Екатеринбург, 1993.
14. Таиров А.Д. Ранний железный век // Древняя история Южного Зауралья. – Т. II. Ранний железный век средневековья. – Челябинск, 2000.

С.Г. Ботал

*Челябинский государственный университет
г. Челябинск*

Переселения кочевников Азии в эпоху поздней древности

Понимание историко-культурных процессов, происходивших в степях Восточной Европы на рубеже эр и в первые века н.э., весьма затруднено. Самое общее объяснение этого состоит том, что первые века новой эры ознаменовались множественными миграциями, которые приводили вначале к общей перегруппировке населения в пределах восточноевропейских степей, а затем к сложению новых культурных образований. При этом, как нам представляется, приток нового населения в этот степной и лесостепной ареал был настолько перманентным, что процесс этнокультурогенеза, происходившие здесь в течение нескольких веков, постоянно находились деструктивной стадии. Начало этого процесса ознаменовал приход новой и, вероятно, последней волны сарматских миграций, которую маркировали племена аланского союза, заселившие бассейн Дона, Нижней Волги [32, с.45] и, возможно, северокавказские степи в 70-х годах I в. н.э.

Приток населения в этот период был весьма впечатляющим, на что в определенной мере указывает высокая плотность памятников I-го – начала II-го вв. н.э. на Нижнем Дону междуречье Сала и Маныча [17; 10, с.230-234], в лесостепном Подонье [22], а также на Нижней Волге [34]. К востоку от Волги количество этих памятников резко уменьшается, хотя они проникают вплоть до Оренбургского Приуралья. И в южноуральских, и в северо-западноказахстанских степях, как уже упоминалось, комплексов рубежа эры и начала II в. н.э. насчитываются единицы. Это в определенной мере объясняется тем фактом, что аланское заселение этого периода, согласно упомянутому мнению И.В. Сергацкова, шло из Средней Азии южнее Каспия через Гирканию и Кавказ. Приуральские степи в этом случае представляли собой далекую периферию ареала среднесарматской культуры [32, с.47].

Однако, как нам представляется, Средняя Азия также не являлась исходным регионом финальной сармато-аланской миграции. Территории Таласа, Кетмень-Тюбе, Ферганы, Исфара, Сырдарьи активно заселяются в этот же момент новыми переселенцами с востока, которые определили культурную аланскую доминанту Кангюя и Кана. Первопричиной этого, как представляется, явился окончательный исход восточно-иранского населения, которое находилось до этого момента в пределах северо-западного Ганьсу и юго-восточного Туркестана, располагались “Малые юэчжи” [5, с.58].

Переселение в Восточный Туркестан северных хуннов, вызванное поражением от сянью объединенных войск Хань и южных хуннов, вероятнее всего первоначально привело к окончательному исходу юэчжей и исчезновению Малых Юэчжей в Ганьсуйском коридоре Восточном Туркестане. На наш взгляд, эту позднеюэчжийскую миграционную волну составило несколько весьма отличающихся этноплеменных объединений. Об этом можно судить по историко-культурным последствиям, к которым привело это переселение.

Археологические материалы из памятников первых веков новой эры достаточно позволяют дифференцировать новый культурный облик переселенцев этого времени. Как Кан, так и Тюбе составляют комплексы с дромосными катакомбами кенкольского типа, Давань (Кетмень-Тюбе) осваивает население, оставившее подбойные и простые погребения с ориентировкой карабулакского типа. Вероятнее всего, к этому ряду событий относится появление памятников юэчжийско-кушанской знати, которые исследованы в стенах Тиллятег. В противном случае, как уже упоминалось, трудно объяснить наличие среди тиллятег

материалов столь ярких восточных параллелей (конструкции гробов, предметы вооружения, китайский импорт, сюжетные декоративные особенности) [31, с.57, 98, 155, 165].

Далее на западе эта волна достигает вначале Западного Прикаспия и Северо-Восточного Предкавказья, где в начале II в.н.э. появляются катакомбные памятники терсекско-дагестанской группы [2, с.94-96], и, наконец, бассейна Дона и Нижней Волги. Сюда, на наш взгляд, проникает особая авангардная группа кочевого и полукочевого аланского населения. Результатом этого, с одной стороны, явилось вытеснение из Волго-Донья населения, составляющего общесарматский ареал на тот момент (роксоланы, аорсы, сираки), с другой — возникновение Донской Алании [43, с.83; 21, с.131-132; 35, с.24-25; 4, с.162, рис. 3]. Данное аланское население оставило те многочисленные комплексы, которые и определили облик финального этапа (I — начала II вв.н.э.) среднесарматской культуры (подбойные с южной ориентировкой и диагональные погребения) [17, с.82-93; 34, с.184-185].

Из данного краткого экскурса аланской миграции очевидно, что ее, вероятно, составляли различные иранокультурные (в бывшем юэчжийские) объединения, в результате чего имел существенные отличия облик памятников, составивших историко-культурную специфику отдельных регионов Средней Азии (Талас, Исфара, Сырдарья, Фергана, Северная Бактрия) и Восточной Европы (Северо-Восточный Каспий, Предкавказье, Волго-Донье).

Насколько правомерно устанавливать столь протяженный вектор аланской миграции? Среднеазиатские параллели у большинства авторов сегодня не вызывают никаких сомнений. Установилось даже определенная традиция, при анализе материалов из богатых аланских погребений, в которых встречены — драгоценное оружие, ритуальные сосуды, поясные наборы, гривны, браслеты — приводить прямые аналогии образцов из среднеазиатских центров Парфии и Кушанской Бактрии и, прежде всего, находки из тиллятепинских некрополей [7, с.123-127; 8, рис. 1; 9, с.159; 33, с.157; 42, с.190; 3, с.189; 29, с.157].

По мнению Е.Е. Кузьминой и В.К. Гугуева, многие ювелирные изделия, в том числе и предметы “сарматского полихромно-бирюзового звериного стиля”, были изготовлены бактрийскими мастерами по заказу степной кочевой аристократии (саков, юэчжей, сарматов) [16, с.199; 7, с.127-128]. Однако, как нам представляется, столь яркий всплеск подобных находок в погребениях второй половины I в. н.э. обусловлен тем, что в этот момент был совершен их своеобразный транзит аланов или “бывших массагетов”, вторгшихся в Восточную Европу из Центральной Азии. В этом смысле мы абсолютно разделяем точку зрения А.С. Скрипкина и Б.А. Раева о миграционном характере среднесарматской культуры [34, с.127-130; 30, с.126-128]. Однако исходной точкой аланского движения являются все-таки территории, отстоящие значительно далее на восток от среднеазиатского региона.

Думается, в определенной мере основанием для этого суждения является наличие многочисленных ярких параллелей в отдельных категориях вещевого инвентаря, прямые аналогии которых встречены далеко на востоке среди материалов Северного Китая и Восточного Туркестана, рассмотрению которых посвящена специальная работа А.С. Скрипкина [36, с.19-22]. В названной статье автором приведен ряд китайских заимствований среди предметов вооружения, встреченных в среднесарматских комплексах. Это железные мечи и кинжалы с кольцевым навершием, мечи с ромбическим железным, бронзовым и нефритовым перекрестием [36, рис. 1, 7, 5-13]. К этому же списку предметов вооружения следует, вероятно, отнести и колчан из сатакомбного погребения Пороги, в который входят наконечники стрел явно восточного монгольского или североазиатского происхождения [33, рис. 1].

Особо выделяются восточные аналогии среди предметов украшений, происхождение которых также связано с районами Северного Китая, Монголии и Синьцзяна. Это, прежде всего, вещи, которые были обнаружены в богатых погребениях (Пороги; Запорожский; Кобяково, сург.10; Хохлач; Садовый, кург.1; Жутовский, кург.28; Первомайский VII, кург.14; Косика; Алитуб и др.). Это отдельные предметы или композиционные мотивы, украшающие оружие, конскую узду и поясную гарнитуру, за которыми прочно утвердилось название предметов “ордосского стиля”. Данные накладки, пряжки, застежки, наконечники ремней или тилистические мотивы фактически в обязательном порядке встречаются в социально-значимых погребениях I в.н.э. [33, рис. 2, 3; 8, рис. 1; 9, рис. 13, 16, 19; 42, рис. 5, 3, рис. 3, 7, 9, 12, 3; рис. 12, 10, рис. 7, 3, 5; рис. 13, 3, 4; рис. 20, 8-10; рис. 21, 4; 29, рис. 12, 6, 14, 15].

Общеизвестно, что “ордосский стиль” это весьма условное название материалов центральноазиатского происхождения, как в географическом, так и в историческом смысле. Первый “выплеск” ордосских бронз в пределы урало-казахстанских и волго-донских степей происходит с населением юэчжийско-сарматского облика (юэчжийско-сарматский ИКК) в самом конце III-I в. до н.э. После чего в характерных комплексах этого времени появляются накладные пряжки “ордосского типа” [36, с.25, рис. 6]. Эти факты явились последствием исхода юэчжийско-сарматского населения (юэчжи дома Чжаову) из Северного Китая (Ганьсуйский коридор) Восточного Туркестана после поражения вначале от хуннов, а после от усуней. В этой связи появление новых образцов этого стиля спустя 200-300 лет своеобразно отражает второй последний этап исхода юэчжийско-аланского населения, вероятнее всего, из тех же пределов (Малые юэчжи). Новые ордосские образцы имеют довольно широкое хождение среди памятников не только северокитайских провинций и Большой Монголии, но и Синьцзяна [47, с.72, рис. 1 с.73, рис. 1-4; с.93, рис. 1-3; с.94, рис. 1-4; с.177, рис. 6, 7; с.344, рис. 1-4; с.345, рис. 2, 48, с.3 рис. 1, 1, 3, 4; с.335, рис. 3, 9, 12, 13).

Особой маркирующей категорией вещевого материала этого стиля на данном этапе становятся выпуклые металлические пряжки-застежки с объемным профилем и зооморфным изображением на внешней стороне. Они обнаружены в могильнике Новый (курганы 20, 46, 7 Азовский курган, Косика, Пороги) [9, рис. 19; 3, рис. 3, 7; 10, рис. 7, 3; рис. 13, 4; рис. 20, 8; рис. 2, 3].

По нашему мнению, данная категория поясной гарнитуры возникла и получила развитие среди населения Северного Китая и Внутренней Монголии, где она появляется в ранних памятниках скифского времени [47, с.71, 72], а впоследствии развивается и совершенствуется вплоть до Вэйского и Танского периода [49, с.58, рис. 139, 44; 46; 45, с.35, рис. 1].

Такова общая суть и облик миграций конца первых веков н.э. в пределах Волго-Дон. Интересен тот факт, что, несмотря на то, что в данный период памятников этого времени территории Южного Урала, Северного и Западного Казахстана крайне мало, территории лесостепной зоны Западной Сибири явно испытывают на себе воздействия со стороны сходящего (волго-донским) населения алано-юэчжийского и, возможно, раннегуннского круга.

Это объясняется не только повсеместным распространением в позднесаргатских памятниках комплекса вооружения (лук “гуннского типа”, железные трехлопастные черешковые наконечники, мечи с прямым перекрестием, антенновидным кольчатым навершием, а также длинные узкие без навершия) и конской узды (двусоставные кольчатые удила) [26, с.25-39; с.121, рис. 10, 1-5, 123, рис. 12, 1-3, 15-18; 12; 14, с.30, рис. 13; 1-9, с.35, рис. 18, 15-18, 20, с. рис. 19, 21-25, с.37, рис. 20, 1-5, с.38, рис. 21, с.40, рис. 23; 18, с.24, рис. 11, 59-74, 46, 564, с. рис. 20, 7, с.38, рис. 21, с.75, рис. 45, с.78, рис. 47, с.88, рис. 54, с.94, 95, рис. 58, 59], но и появлении особых дружинных и вождеских погребальных комплексов. Они выделяются из общего числа саргатских погребений своим центральным расположением. Могильные ямы, правило, вытянуто-прямоугольной формы и имеют меридиональную (в основном северную) ориентировку. Характерной чертой является наличие деревянных (гробовых?) конструкций [с.15, рис. 3, 2, с.19, рис. 1,2, с.28, рис. 12, 1, с.33, рис. 16, 2, с.44, рис. 27, 2-4; 18, рис. 11, с.38, 20, с.73, рис. 44, с.76, рис. 46, с.78, рис. 47, с.83, рис. 51, с.89, рис. 51, с.91, рис. 56, с.94, рис. 51 с.53-54]. Особо выделяется серия богатых вождеских погребений из могильников Сидоровский, Исаковский I, Тютринский, которые содержат большое число античного (среднеазиатского) происхождения (серьги, подвески, фалары, скульптурные изображения античных божеств) и, вероятно, восточного китайского происхождения (мечи с нефритовыми скобами и окрашенными лаком рукоятями, ножами, серебряными и золотыми зооморфными выпуклыми пряжками и накладками) [18 с.25-39; 13, с.148-151]. Приведенные ювелирные изделия относятся к кругу вышеупомянутых предметов золотобирюзового и ордосского стиля, имеющих в этот период широкое хождение в синхронных комплексах Волго-Донья и Поднепровья. Думается, появление этих предметов равно как и самих комплексов подобного круга в Зауралье, Западной Сибири, связывается с прямым воздействием на них нового, вероятно, алано и раннегуннского миграционного импульса с территорий Восточного Туркестана и Средней Азии.

Вероятнее всего, аланское и гунно-сарматское воздействие на рассматриваемые районы было сравнительно кратковременным. Однако, на наш взгляд, внедрение в состав позднесаргатского населения новой инокультурной кочевой элиты и последующее активное

мешение его с лесным (позднекулайским) населением, привели к окончательному распаду саргатской общности и формированию на ее основе большого угро-самодийского единства ульгур, население которых заселяло обширную территорию от Приобья до бассейна Камы.

Литература

1. Абдулганесев М.Т., Горбунов В.В., Казаков А.А. Новые могильники второй половины I тыс.н.э. в урочище Ближние Елбаны // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. – Кемерово, 1995.
2. Берлизов Н.Е., Каминский В.Н. Аланы, Кангюй, Давань // Петербургский археологический вестник, № 3. - 1993.
3. Беспалый Е.И. Курган сарматского времени у г. Азова // СА. № 1. - 1992.
4. Виноградов Ю.Г. Очерк военно-политической истории сарматов в I в.н.э. // ВДИ, № 2. - 1994.
5. Габуев Т.А. Происхождение аланов по данным письменных источников // ВДИ, № 3. - 2000.
6. Генинг В.Ф. Мазунинская культура в Среднем Прикамье. ВАУ № 7, – Свердловск, 1967.
7. Гугуев В.К. Кобяковский курган // ВДИ. № 4. - 1992.
8. Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. Памятники сарматской аристократии в Нижнем Поволжье // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. - М., 1989.
9. Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. Сарматское погребение Скептуха I в. до н.э. у с. Косика Астраханской области // ВДИ, № 3. - 1993.
10. Илюков Л.С., Власкин М.В. Сарматы междуречья Сала и Маныча. - Ростов-на-Дону, 1992.
11. Илюшин А.М. Верхнеобская культурная общность (По материалам из Кузнецкой котловины) // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. – Томск, 1993.
12. Корякова Л.Н. Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири. – Свердловск, 1988.
13. Корякова Л.Н. Гаевский могильник в контексте эволюции саргатской культурной общности // Культура зауральских скотоводов на рубеже эр. – Екатеринбург, 1997.
14. Корякова Л.Н., Булдашев В.А., Потро Ж.-П. Описание курганов и погребений // Культура зауральских скотоводов на рубеже эр. – Екатеринбург, 1997.
15. Корякова Л.Н., Морозов В.М., Суханова Т.Ю. Поселение Инкуль XV – памятник переходного периода от раннего железного века к средневековью в Нижнем Приоболье // Материальная культура древнего населения Урала и Западной Сибири. – Свердловск, 1988.
16. Кузьмина Е.Е. Бактрия и эллинистический мир в эпоху Александра // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. - М., 1978.
17. Максименко В.Ф. Сарматы на Дону. - Азов, 1998.
18. Матвеева Н.П. О связях лесостепного населения Западной Сибири в Центральной Азии в раннем железном веке // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1; Кн. 2. - Челябинск, 1994.
19. Матющенко В.И. Погребение воина саргатской культуры // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия История, филология и философия. Вып. 1. - 1989.
20. Матющенко В.И., Спирина И.В. Древние сокровища Сибири. // Каталог выставки. – Омск, 1988.
21. Мачинский Д.А. Некоторые проблемы этнографии восточноевропейских степей во II в. до н.э. — I в. н.э. // АСГЭ, № 16. - 1974.
22. Медведев А.П. Верхнее Подонье в первой половине I тыс. н.э. // Археологические памятники Верхнего Подонья первой половины I тыс. н.э. – Воронеж, 1998.
23. Могильников В.А. Некоторые особенности процесса миграции древних самодийцев // Моя избранница наука, наука без которой мне не жить. – Барнаул, 1995.
24. Погодин Л.И. К характеристике погребального обряда саргатской культуры // Источники и историография. Археология и история. – Омск, 1988.
25. Погодин Л.И. Проблемы хронологии саргатских памятников в связи с особенностями организации военного дела (по материалам Прииртышья) // Проблемы изучения саргатской культуры. – Омск, 1991.
26. Погодин Л.И. Лаковые изделия из памятников Западной Сибири раннего железного века // Взаимодействия саргатских племен с внешним миром. – Омск, 1998.
27. Погодин Л.И., Труфанов А.Я. Могильник саргатской культуры Исаковка – III // Древние погребения Обь-Иртышья. – Омск, 1991.
28. Погодин Л.Г. Проблемы исторической судьбы саргатской культуры // Археологическая культура и культурно-исторические общности Большого Урала. Уральский гос.ун-т. – Екатеринбург, 1993.
29. Прохорова Т.А., Гугуев В.К. Богатое сарматское погребение в кургане 10 Кобяковского могильника // СА, № 1. - 1992.
30. Раев Б.А. Аланы в Евразийских степях: Восток-Запад // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти акад. М.И. Ростовцева. – Новочеркасск, 1989.
31. Сарияниди В.И. Храм и некрополь Тиля-Тепе. - М., 1989.
32. Сергацков И.В. О некоторых обстоятельствах появления аланов в Восточной Европе // Нижневолжский археологический вестник. – Волгоград, 1998.
33. Симоненко А.В. Фарзой и Инесмей — аорсы или аланы? // ВДИ. № 3. - 1992.
34. Скрипкин А.С. Азиатская Сарматия. - Саратов, 1990.
35. Скрипкин А.С. Этюды по истории и культуре сарматов. – Волгоград, 1997.
36. Скрипкин А.С. Новые аспекты в изучении истории материальной культуры сарматов // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 3. – Волгоград, 2000.

37. Троицкая Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. – Новосибирск, 1979.
38. Троицкая Т.Н., Новиков А.В. Верхнеобская культура в Новосибирском Приобье. – Новосибирск, 1998.
39. Уманский А.П. Археологические памятники у с. Иня // Изв. Алт.отд. ВГО СССР. – Барнаул, 1970.
40. Фиштейн Б.В. Антропологические материалы из разновременных курганных могильников Волгоградской области. - Л., 1975.
41. Шилов В.П. Очерки древних племен Нижнего Поволжья. - Л., 1975.
42. Шилов В.П. Аорсы (историко-археологический очерк) // История и культура сарматов. - Л., 1983.
43. Яценко С.А. Аланы в Восточной Европе в сер. I — сер. IV в. н.э. // Скифы, сарматы, славяне. № 6. - СПб., 1993.
44. Ванг Ренхсянг. Дайкоу люе лунь (изучение пряжек-застежек) // Каогу, № 1. 1986.
45. Дун Гао. Гунюнь в чжи 6 шици Мужун Сяньбэй. Гаогоули Чаосянь, Жибэнь Мауэнь чжи бицзяо яньцзю (Сравнительное изучение конской упряжи Муронд Хьянбей, Гаогоули, Кореи и Японии) // Вэньи, № 10.- 1995.
46. Сунь Цзы, Сянь Цинь, Хань, Цзинь яодай юн цзинь дайкоу (Золотые и серебряные сосуды, найденные в последнее время во Внутренней Монголии) // Вэньи, № 1. - 1994.
47. Тянь Гуанцзинь, Го Сысинь, Бяньчжун, Эрдосы ши цингун ци (Бронзы ордосского стиля).- Пекин. 1986.
48. Тянь Гуаньцзинь, Гуо Сухин. Нэй Мэнгу Алучай Дэн фасянь дэ сюнниу (Объекты сюннов, обнаруженные в Алучанью во Внутренней Монголии) // Каогу, № 4.- 1980.
49. The ancient art in xin jiang. China. - Urumchi, 1994.

А.М. Илюшин
Кузбасский государственный технический университет
г. Кемерово

Кочевое сообщество на северной периферии Саяно-Алтая в развитом средневековье

Период развитого средневековья (XI-XIV вв.) на разных территориях северной периферии Саяно-Алтая представляет собой сложный процесс этнокультурного развития, в результате которого происходит формирование различных этносов, воспринимаемых в дальнейшем как коренные жители этого региона. Разнообразие этнонимов этих, как правило, малочисленных народов, зафиксированных в исторических источниках, косвенно свидетельствует о пестром этническом составе в развитом средневековье и уникальности этнокультурных процессов на разных территориях. Это и должно служить объектом пристального изучения специалистов при помощи комплексного подхода к источникам и методам исследования.

Исследования такого рода вот уже более 15 лет целенаправленно проводит Кузнецкая комплексная археолого-этнографическая экспедиция на территории Кузнецкой котловины. В основе исследования лежат сведения Рашид-ад-Дина о том, что в предмонгольский период истории на территории верховий междуречья Оби и Енисея проживали три племени – урасуты, теленгуты и куштеми и описывается быт и нравы этих этносов [6, с.122-123]. И.Е.Фишер используя сведения Рашид-ад-Дина локализовал теленгутов в междуречье Оби и Томи, на территории Кузнецкой котловины и окружающих её горных массивов – Кузнецкого Алатау, Салаирского кряжа и Горной Шории [6, с.123]. Такая локализация позволяет предполагать наличие и двух других этносов на этой территории в период развитого средневековья, но это требует доказательства. Единственным источником доказательства могут стать лишь археологические материалы, которые могут отразить факт присутствия трёх вышеназванных этносов на территории Кузнецкой котловины. Исходя из поставленной задачи, нами была разработана методика моделирования археолого-этнографических комплексов, которые синтезируют данные археологии и этнографии и отражают исторический факт некогда реально существовавшего социокультурного комплекса на уровне этнографической группы разной величины.

Такой подход при исследовании археологических древностей развитого средневековья (XI-XIV вв.) Кузнецкой котловины позволил нам выделить три археолого-этнографических комплекса - погребенных по обряду кремации на стороне, погребенных по обряду ингумации тушей или шкурой коня и погребенных по обряду трупобожения на месте захоронения с тушей или шкурой коня [3, с.51; 4, с.13-17].

Первый археолого-этнографический комплекс – погребенных по обряду кремации на стороне - на протяжении всего периода развитого средневековья (XI-XIV вв.) фиксируется практически на всей территории Кузнецкой котловины и генетически связан с местными

радициями. Второй археолого-этнографический комплекс - погребенных по обряду ингумации с тушей или шкурой коня - появляется вследствие миграции в начале XI века в северо-западной и западной частях Кузнецкой котловины, а в последующем начинает преобладать в пределах степных ландшафтов. Третий археолого-этнографический комплекс - погребенных по обряду рупообожжения на месте захоронения с тушей или шкурой коня - появляется в XIII-XIV веках в северо-западной и западной частях Кузнецкой котловины, и, по всей вероятности, является результатом интеграции двух этнических групп, стоящих за выше названными археолого-этнографическими комплексами, на протяжении двух столетий сосуществовавших на одной территории [4, с.13-17].

Такая систематизация археологических материалов развитого средневековья Кузнецкой котловины позволила нам отождествить два самых крупных археолого-этнографических комплекса с куштеми и теленгутами [2, с.47-50; 4, с.17-28], а вопрос об урасутах оставался открытым. Однако на сегодня можно говорить о том, что и этот этнос начал вырисовываться в археолого-этнографическом комплексе, отождествляемом с теленгутами, через систематизацию многочисленных археологических источников и историко-этнографических данных.

В первую очередь обращает на себя внимание этноним аз-куштеми, под которым в позднем средневековье и новом времени в западной и северо-западной частях Кузнецкой котловины фигурирует крупное племя [1, с.161; 5, с.131; 7, с.74-75, рис. 1]. Этнографы относят ач-кыштымов к телеутам [5, с.34-35; 7, с.71-72; и др.]. По нашему предположению, этот этноним состоит из двух этнонимов азы (асы) и куштеми. Причем, последний этноним достаточно уникальный и редко встречается на просторах Центральной Азии, где так, как правило, называли зависимое население, а первый этноним своими корнями уходит в глубокую древность и встречается во многих уголках евразийского континента и, как правило, отражает господствующее положение его носителей. Последнее обстоятельство позволяет нам предполагать, что азы (асы) позднего средневековья на территории Кузнецкой котловины в развитом средневековье могли иметь наименование урасуты, что дословно означает «урские азы», то есть азы, проживавшие в долине реки Ур, которая является левым притоком р. Ини и протекает в западной части Кузнецкой котловины.

Для подтверждения этой гипотезы нами были проведены целенаправленные полевые археологические исследования в долине реки Ур, что позволило выявить скопления археологических погребальных памятников периодов развитого и позднего средневековья в долинах среднего и нижнего течения этой реки. Выявленные и обследованные погребальные памятники обладают набором специфических этнокультурных признаков. Они отличаются величиной возводимых погребальных конструкций, богатством погребального инвентаря и консервативным погребальным обрядом – захоронения членов семьи по обряду ингумации с тушей или шкурой коня в отдельных грунтовых ямах под одной земляной насыпью, окруженной вalem подчетырёхугольной формы, с входом в сакральное пространство с восточной или северо-восточной стороны. Количество этих погребальных памятников периодов развитого и позднего средневековья в долинах реки Ур по сравнению с другими территориями свидетельствует об их концентрации, что и позволяет отождествлять их с этнографической группой (племенем) урасуты, о которой повествует Рашид-ад-Дин.

Таким образом, проводимые нами этнографо-археологические исследования позволили выйти на уровень отождествления археологических источников с конкретными этнонимами через моделирование археолого-этнографических комплексов. Более того, стало возможным наблюдать динамику процессов этно- и социогенеза на территории Кузнецкой котловины и более широко - на северной периферии Саяно-Алтая в эпоху развитого средневековья, так как обследованные нами археолого-этнографические комплексы имеют место и на других территориях этого региона.

Литература

1. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Часть вторая о народах татарского племени и других не решенного еще происхождения Северных Сибирских. - СПб., 1799.
2. Илюшин А.М. Ритуал захоронения коней как этнографо-археологический источник // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2003.

3. Илюшин А.М. Этнографо-археологический комплекс как этнологическая категория и принципы моделирования на примере средневековых древностей Кузнецкой котловины // Интеграция археологических этнографических исследований. – Омск, 2003.
4. Илюшин А.М. Этнокультурная история Кузнецкой котловины в эпоху средневековья (конец V – XIV вв.). Автореф. дис. докт. истор. наук. – Алматы, 2003.
5. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Историко-этнографический очерк. – Л., 1969.
6. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. – М.-Л., 1952.
7. Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII - первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование. Материалы к серии “Народы и культуры”. Вып. 18: Телеуты. - М., 1993.

С.А. Комиссар
Институт археологии и этнографии СО РАН
г. Новосибирск

Всадники Синьцзяна

Использование коня (вариант: верблюда) для верховой езды является необходимым условием возникновения и развития кочевых цивилизаций, поскольку оно определяет один из важнейших факторов их хозяйственной деятельности и “фундаментальную парадигму социально-экономических процессов” в целом: скорость кочевания [4, с.32]. С большой долей уверенности можно заключить, что когда мы говорим: кочевники – подразумеваем: всадники.

Поэтому при выделении наиболее ранней кочевой культуры на территории Восточного Туркестана (Синьцзяна) особо подчеркивалось культовое отношение к лошади, а также наличие многочисленных предметов упряжи [2]. В качестве таковой была рассмотрена раннескифская культура чауху, памятники которой выявлены в южных предгорьях Тянь-Шаня, – с жертвенными захоронениями лошадей и богатым набором конской амуниции. [11, с.26, 139-141, 215-219 и 12, с.236, 237; 13, с.290-292, 295, 298].

Однако найденные в могилах удила, псалии, различные бляшки и распределители бронзы и кости) не указывают прямо на освоение верховой езды; в принципе, их можно использовать и для запряжки лошади в повозку. Применение как грузовых телег, так и боевых колесниц было известно многим земледельческим и пастушеским народам. Колесный транспорт значительно расширял границы их обитания, но не мог обеспечить гибкий контроль перемещением больших масс скота.

Наиболее раннее прямое свидетельство в пользу распространения всадничества в указанном регионе – уздечный набор и седло (рис. 1), найденные в погребении М 10 первого могильника в Субаш (Субаши, Субэйси).

Седло состоит из двух отдельных кожаных подушек, набитых шерстью оленя (!) и соединенных тремя широкими ремнями. Использование не самого обычного материала для набивки заставляет вспомнить о символической связи “конь-олень”, характерной для культур скифо-сибирского круга. Под седлом находился потник из цветного войлока

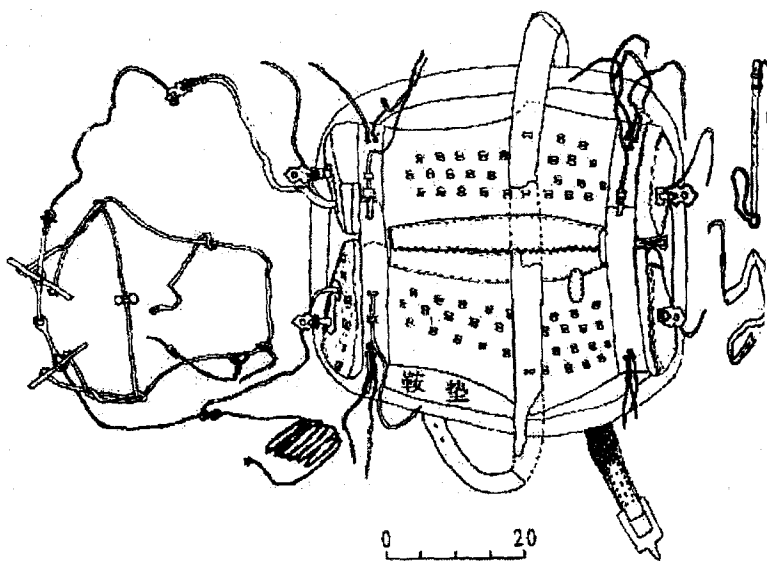


Рис. 1. Седло и уздечный набор, найденные в погребении М 10 в составе могильника Субаш-1

(белый в центре и красный по краю). Валики седла довольно высокие; к переднему прикреплены S-образные костяные дужки, к которым были привязаны поводья. В узде нащечные ремни соединены с деревянными двудырчатыми псалиями, вставленными в каплевидные отверстия железных удиц [8, с.145-146; 9, с.56].

Группа памятников Субаш (поселение и два могильника) на территории Турфанской котловины является опорной для выделяемой китайскими исследователями одноименной культуры. На основании взаимных аналогий и радиоуглеродных дат период ее существования определяется V – III вв. до н. э. По ряду признаков (форма и роспись некоторых типов керамической и деревянной посуды, приборы для добывания огня) культура субаш продолжала традицию предшествующей культуры чауху; хотя эта линия и не являлась единственной. Большое влияние на нее, в частности, оказали земледельческие культуры Хамийской впадины.

В свою очередь, субашские находки обнаруживают немало аналогий с пазырыкскими материалами. Н.В. Полосьмак отмечала особую близость их материальной культуры, заключающейся “не только в т. н. скифской триаде (вооружении, конской упряжи, зверином стиле искусства), но и в посуде, орудиях труда, одежде, обуви, головных уборах и прическах, обычаях закраски и татуировки тела”, что объясняется “постоянными контактами между пазырыкским населением Горного Алтая и населением Синьцзяна и, возможно, их этнической однородностью” [6, с.342]. К числу этих соответствий можно отнести и описанное выше седло, конструкция которого напоминает известный экземпляр из Пятого Пазырыкского кургана [7, с.161-165].

В этническом плане мы, вслед за китайскими коллегами [см., напр.: 10, с.214]), предложили связать эту культуру с народом гуши (цзюйши, чэши), о котором часто упоминается в китайских летописях. Судя по письменным источникам, гуши действовали не только в Турфане, где ими были созданы такие государственные образования, как Цзюйши Заднее и Цзюйши Переднее, но и далеко за его пределами [5]. Л. А. Боровкова считает, что отождествление народа гуши и государства Чэши (Цзюйши) не правомерно, поскольку в таком случае ареал их обитания казался бы слишком обширным (от Турфана до Лобнора), что противоречит оазисному характеру государств Западного края [1, с.51].

Это соображение можно было бы принять, если считать гуши земледельческим народом. Однако мы полагаем, что в данном случае можно положиться на сведения китайских источников, достоверность которых не раз подтверждалась по другим поводам. Если отнести гуши к кочевым народом (а археологические материалы в целом дают возможность для такого предположения), то тогда большая площадь созданного ими государства не вызывает удивления. Можно предположить, что государство Гуши (Цзюйши) носило характер кочевой империи, классическим примером которой является возникшая несколько позднее держава хунну [3]. Население оазисов ходило в него на положении данников; на основе даннических отношений могли возникать и различные симбиотические этнокультурные образования. А поддерживали это господство на широких просторах Синьцзяна отряды быстрогоходных всадников.

Литература

1. Боровкова Л. А. О двух владениях Чэши в Восточном Туркестане (III в. до н. э. – III в. н. э.): По материалам “Хань шу” и “Хоу Хань шу” // 15-я науч. конф. “Общество и государство в Китае”: Тез. докл. – Ч. 2. – М., 1984.
2. Комиссаров С. А. О начале кочевничества на территории Восточного Туркестана (Синьцзяна) // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур: Мат-лы III междунар. научно-практической конф. – Барнаул, 2001.
3. Крадин Н. Н. Империя хунну. – М., 2001.
4. Масанов Н. Э. Специфика общественного развития кочевников-казахов в дореволюционный период: историко-экологические аспекты номадизма: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – М., 1971.
5. Молодин В. И., Комиссаров С. А. О месте народа гуши (цзюйши) в этнокультурной истории Центральной Азии // Степи Евразии в древности и средневековье: Мат-лы Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. – Кн. II. – СПб., 2003.
6. Полосьмак Н. В. Пазырыкские аналогии в могилах Синьцзяна // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Мат-лы VI Годовой итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. – Т. IV. – Новосибирск, 1998.
7. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифскую эпоху. – М. – Л., 1953.
8. Го Цзяньго, Люй Эньго. Шаньшаньсянь Субэйси муцзюнь и хао муди фацзюэ цзяньбао [Краткий отчет о раскопках могильника № 1 в группе могильников Субэйси, уезд Шаньшань] // Синьцзян вэньу каогу синь

- шоухо (сюй) [Новые результаты по археологии и памятникам материальной культуры Синьцзяна (продолжение)]: 1990–1996. – Урумчи, 1997. – (перепечатка статьи 1993 г.).
9. Люй Эньго, Чжэн Боцю. Синьцзян Шаньшаньсянь Субэйси ичжи цзи муди [Поселение и могильник Субэйси уезд Шаньшань, Синьцзян] // Каогу №6.-2002.
 10. Лю Хунлянь, Абу Лиму. Шаньшань Субаши гу муцзан фацзюэ цзяньбао [Краткий отчет о раскопках древнего могильника Субаши, уезд Шаньшань] // Синьцзян вэньу каогу синь шоухо [Новые результаты по археологии памятникам материальной культуры Синьцзяна]: (1979–1989). – Урумчи, 1995. – (перепечатка статьи 1984 г.).
 11. Синьцзян Чауху – дасин шицзу муди фацзюэ баогао [Чауху в Синьцзяне – отчет о раскопках больших родовых могильников] / Ван Вэйхуа. Ван Минчжэ. Ли Сюэтан. Лю Эньго. Хань Кансинь, Чжан Вэньбинь, Чжан Цзи Чжоу Линсяо. Чжоу Цзиньлин. – Пекин, 1999.
 12. Сунь Бингэнь, Чэнь Гэ. Хэцзинсянь Чаухугоукоу ихао муди фацзюэ цзяньбао [Краткий отчет о раскопках могильника № 1 в Чаухугоукоу, уезд Хэцзин] // Синьцзян вэньу каогу синь шоухо [Новые результаты по археологии и памятникам материальной культуры Синьцзяна]: (1979 – 1989). – Урумчи, 1995. – (перепечатка статьи 1988 г.).
 13. Цун Дэсинь, Чэнь Гэ. Луньтайсянь Цюньбакэ муцзан диэр, сань цы фацзюэ цзяньбао [Краткий отчет о вторых и третьих раскопках захоронений Цюньбакэ, уезд Луньтай] // Синьцзян вэньу каогу синь шоухо (сюй) [Новые результаты по археологии и памятникам материальной культуры Синьцзяна (продолжение)]: 1990 – 1996. Урумчи, 1997. – (перепечатка статьи 1993 г.).

Д.И. Буряковский
Бурятский государственный университет
г. Улан-Удэ

Тибетцы – кочевники Центральной Азии?

Происхождение тибетцев представляет собой одну из самых острых дискусионных проблем современной тибетологии. Известно, что люди современного типа населяли Тибетское плато уже в период неолита. Об этом говорят результаты известных на сегодня археологических изысканий, проводившихся на Тибетском нагорье.

Человеческие кости, раскопанные в 1958 г., по заключению археологов, относятся к периоду неолита. В 1975 г. в том же районе были обнаружены простейшие каменные орудия около сотни глиняных черепков, датируемых тем же периодом. В 1978 г. в Амдо неподалеку деревни Каро были раскопаны пять неолитических стоянок, где найдено более шестидесяти каменных, костяных и глиняных артефактов. Эти скромные археологические находки свидетельствуют о том, что в период неолита на Тибетском плато жили люди современного типа занимавшиеся охотой, скотоводством и, возможно, выращиванием каких-либо сельскохозяйственных культур. Дальнейшая история этих самых ранних насельников Тибетского нагорья совершенно неизвестна. Большинство современных специалистов считают их одними из предков тибетского народа. В.А. Богословский, например, считал, что: “их существование оказало значительное влияние на последующее развитие тибетского народа не подлежит сомнению” [с.21]. Е.И. Кычанов и Л.С. Савицкий также считают возможным рассматривать этих людей в качестве предков современных тибетцев: “В центре Тибетского нагорья одними из предков тибетцев были еще не ведомые нам племена, появившиеся в этой области в эпоху позднего палеолита и неолита” [9, с.22]. Авторитетный американский исследователь Кристофер Бэкинбридж вообще предлагает считать тибетский народ автохтонами, прямыми потомками того самого неолитического населения Тибетского нагорья [11, с.8].

Но результаты археологических раскопок говорят нам только о том, что на Тибетском плато в период неолита жили люди, затем следует разрыв, и следующая информация о населении Тибетского нагорья относится к началу нашей эры, т.е. прошло как минимум больше двух тысяч лет предполагаемого развития этой неолитической культуры, а современная наука не располагает ни одним фактом, который мог бы подтвердить такое развитие и само существование людей в этот период на Тибетском нагорье.

Примеров затухания неолитических культур история знает немало. Возьмем хотя бы широко известную малоазийскую культуру Чатал-Хююка, развитие которой остановилось, дальнейшая судьба ее насельников неизвестна, причем вся последующая история центральной и Малой Азии связана с пришлыми племенами. Такая же ситуация могла сложиться и с неолитическим населением Тибетского нагорья, причем она даже более вероятна, чем дальнейшее

развитие неолитических поселений. Культуры энеолита, бронзы, железа не могли не оставить следов, но они пока не обнаружены, у нас нет никаких оснований считать, что те немногочисленные свидетельства далекого прошлого относятся к предкам тибетского народа.

С древнейших времен, во всяком случае, задолго до того, как появился народ, называющийся "тибетцы", Тибет находился, если можно так выразиться, в окружении различных языковых семей: Индо-европейской на юге и западе, Тюркской и Монгольской, а до них Индо-европейской на севере, Китайской на востоке, Бирманской, а в древнейшее время и Малайско-полинезийской на юго-востоке. Данная ситуация породила немало попыток увязать тибетский язык с той или иной языковой семьей.

В тибетском языке обнаруживают некоторые сходные черты с индоевропейскими языками (например, вербальная система), с алтайской языковой семьей (аглютинативная грамматическая структура). Господствующей в современной исторической лингвистике является теория о принадлежности тибетского языка к китайско-тибетско-бирманской языковой семье. Хотя специалисты признают, что тибетский является изолированным языком в этой семье, куда относят китайский, тайский, бирманский, группу языков ассама, каренский. Есть и противники этой теории [см. например, 11, с.4-5]. Не вдаваясь в подробности дискуссии, отметим, что исследования тибетского языка, с точки зрения сравнительно-исторической лингвистики, находятся в младенческом возрасте по сравнению, например, с индоевропеистикой, алтаистикой. То есть, к настоящему моменту мы не можем уверенно ответить на вопрос о происхождении и родственных связях тибетского языка.

Принято считать что часть племен – "Юэжчи", т.н. "малые юэчжи" (сяо юэчжи в китайских источниках) незадолго до нашей эры оказались на Тибетском нагорье и, смешавшись с цянами, стали одной из составляющих формирующегося тибетского этноса. Китайские источники, действительно, сообщают о смешении их с цянами, населявшими район современной китайской провинции Ганьсу в начале нашей эры, части племен "юэчжи": "Когда глава юэчжийский был убит хуннским ханом Модь, то оставшиеся люди рассеялись и на западе перешли через Дукунский хребет, с л а б ы е (разрядка моя - Д.Б.) же из них ушли в южные горы в Ганьчжэу¹ и, оставшись там жить в смежности с цянами, начали вступать с ними в брачные союзы ..." [1, с.66].

Однако вопрос об этнической принадлежности этих племен остается в науке дискуссионным, их отождествляют то с массагетами античных источников, то с тохарами, то с саками и т.д. Наиболее разработанной является гипотеза о родстве юэчжей и согдийцев. Видимо, первым к такому заключению на основе лингвистического анализа пришел Б. Лауфер [12].

Раскопки С.И. Руденко знаменитых Пазырыкских курганов на Алтае, которые считаются юэчжийскими захоронениями и датируются V-IV вв. до н.э. показали, что б о л ь ш и н с т в о похороненных европеоиды, а найденные предметы говорят об их обширных культурных связях. В целом, эти материалы также позволяют говорить о родстве юэчжи с иранскими племенами [10].

К сожалению, мы не можем точно сказать, когда и откуда появились юэчжи в Центральной Азии. Ясно только то, что в соответствии с датировкой С.И. Руденко - с V по III вв. до н.э. - юэчжи занимали обширную территорию, включая Алтай, и были западными соседями хунну, которые в начале II в. до н.э. выбили юэчжей на запад и заняли принадлежавшие им земли.

Юэчжи в свою очередь вторглись в Бактрию, завоевали ее и к I в. н.э. создали огромную Кушанскую державу. По мнению некоторых ученых, в этом процессе принимали участие различные в этническом отношении племена [7, с.69-70], куда входили и кушаны. Думается, что именно эту большую разноэтничную племенную группу китайцы и называли юэчжи. Основанием для такого предположения являются прежде всего сами китайские источники. Приводившийся выше китайский текст в переводе И. Бичурина, в котором говорится о малых юэчжах, далее сообщает: "...одеянием, пищею и языком несколько сходны с цянами и также имя или прозвище отца и матери служит названием роду. Больших родов считается семь, войска в общей сложности около десяти тысяч" [1, с.66]. Другой китайский текст так говорит о языке Больших юэчжей (Да юэчжи), в первые века нашей эры, захвативших территорию Бактрии: "От Давани (Фергана) на запад до Аньси (Парфия) хотя есть большая разность в наречиях, но язык весьма сходен и в разговорах понимают друг друга" [2, с.188].

Таким образом, исходя из данных китайских источников можно предположить, что язык малых юэчжей был сходен с языком цянов, а Большие юэчжи, по крайней мере, значительная их

часть (кушаны) были ираноязычным народом. Может быть, именно поэтому т.н. малые юэцжи ушли на запад с Большими юэцжами, а предпочли объединение с цянскими племенами Хухунора.

Материалы из раскопок С.Ю. Руденко Пазырыкских курганов также дают основания говорить об антропологической неоднородности юэцжей, во всяком случае, не все захоронения принадлежат европеоидам [10, с.360]. В самом деле, трудно предположить, чтобы кочевые племена, обитавшие на огромной территории в западной Центральной Азии с V по III до н.э. которых китайские источники называли юэцжи, представляли собой этнически однородную массу. Это также относится и к более ранним объединениям кочевых племен - жунов, хунну, дунху, и к более поздним, например, сяньби, монголам. Часто принадлежность к тому или иному объединению определялась подчинением власти того или иного правителя, а не этническим родством.

Таким образом, современное состояние исследований не позволяет нам определенно высказаться об антропологическом типе, языке, культуре и религии малых юэцжей. Тем более что китайские источники ханьского и более позднего времени, кроме процитированных выше отрывков, больше ни разу не упоминают о них, т.е. мы не знаем, какую роль сыграли и сыграли ли вообще малые юэцжи в формировании тибетского этноса.

Большинство исследователей основной составляющей будущих тибетцев считают племена западных цянов, которые в начале нашей эры мигрировали на Тибетское нагорье из районов современной китайской провинции Ганьсу под давлением ханьского Китая, что оправдано с точки зрения физической географии. Миграции значительных масс населения на Тибетское нагорье с севера, юга и запада едва ли были возможны, единственным удобным путем является так называемый "Ганьсуйский коридор", и далее через оз. Хухунор и верховья Хуанхэ на северо-востоке Тибетского плато, через который и проникали цянские племена.

Сведения о цянах имеются уже в иньских гадательных надписях на костях XIII-XI вв. до н.э. В ханьский период, в первые века нашей эры, цяны населяли обширные территории Северо-Западного Китая и, по сведениям некоторых китайских источников, основным занятием их было кочевое скотоводство; земледелием цянские племена также занимались, но оно было развито слабо: "Они не имели постоянного места обитания и передвигались в поисках воды и травы" [8 с.76].

По данным же других источников, "земледелие, в том числе и поливное, было хорошо развито у цянов на рубеже нашей эры в районе Синина" [9, с.22]. Более поздние китайские источники называют цянов непосредственными предками тибетцев: "Туфанский народ ведет происхождение от западных цянов, которых считалось сто пятьдесят родов, расселившихся по рекам: Желтой, Хуан и Мин цян. Еще задолго до н.э. отделились от них поколения Фа-цян и Тан мао, поселились на землях от Си-чжи-шуй на запад, от Тогона на юго-запад и до VII столетия не имели сообщений с Китаем. Эти поколения считаются предками туфанского народа.

Некоторые утверждают, что туфани - это потомки князя Туфы-лилугу, который оставил после себя двух сыновей Фаньни и Нотаня. Фаньни переправился со своим войском за Желтую реку на Запад, перешел хребет Цзи-ши и привлек к себе цянов [1, с.124-125].

Странным выглядит на фоне этих данных сомнение К. Бэквиса в цянском происхождении тибетцев, который считает, что в лингвистическом и культурном отношении тибетцы, основавшие империю в VII в. н.э., и цяны, создававшие в первые века нашей эры "эфемерное государство" в северо-западных районах Китая, являются никак не связанными друг с другом народами. Далее он пишет, что тибетцы "имеют какое-то отношение к народу Фа-цян" [11, с.7-8]. Сомнения К. Бэквиса нам предоставляются необоснованными по нескольким причинам. Во-первых, как мы видели выше, китайский текст прямо говорит о том, что племена фацян и танмао - это западно-цянские племена; во-вторых, они оторвались от основной массы цянов и развивались вне контактов с Китаем более семи веков, что не могло не привести к серьезным языковым и культурным различиям; в-третьих, нельзя забывать, что в начале нашей эры это был племенной мир, только начавший процесс этнообразования.

Цянское происхождение предков тибетцев подтверждается и антропологическими данными "Тибетцы по своему антропологическому типу в целом близки к северным китайцам. Среди них четко прослеживаются два варианта: высокорослый, характеризующийся более выступающим носом, долихоцефалией, и низкорослый, характеризующийся особенностями южно-азиатской расы. Первый вариант представлен тибетцами Кама из северных районов их расселения. Второй

вариант распространен в южных районах страны и довольно сходен с бирманцами, отчасти с нага"[6, с.86-87].

Хотя относительно происхождения самих бирманцев тибетский историк Намхай Норбу писал, что в бирманских источниках имеются сведения о происхождении бирманского народа от тибетцев [13, с.1], в данном случае можно говорить лишь об общности происхождения тибетцев и бирманцев.

Анализ антропологических, палеоантропологических и археологических материалов позволяет предполагать, что предки тибетцев и других тибето-бирманских народов, жившие в III-II тысячелетиях до н.э. на Юго-Востоке Центральной Азии (Цинхай, Ганьсу), принадлежали к восточным монголоидам, обладающим некоторыми американоидными чертами. По-видимому, эти племена, обитавшие в неолите в бассейне Хуанхэ, имели этногенетически общие корни с древними племенами Маньчжурии, Приамурья, отчасти Кореи и Восточной Монголии. Из них и выделились цяны, одна из ветвей которых сыграла ведущую роль в этногенезе тибетцев.

Так, Л.Л. Викторова считает, что потомки дунху имеют ряд сходных этнографических особенностей с племенами жунского (цянского) этнического мира, к которым относятся некоторые тотемические представления, одинаковое число родственных поколений и т.д. По ее наблюдениям, целый ряд параллелей в обычаях, обрядах, военной организации, материальной и духовной культуре тибетских и монгольских племен отмечается с глубокой древности. Общим является и туникообразный покрой верхней одежды без плечевого шва, с глубоким запахом, подпоясанный плотно по талии, с напуском, образующим карман. Этот тип одежды, характерный и для монгольских племен, вырабатывался как наиболее рациональный в условиях континентального климата Центральной Азии с резкими ветрами и перепадами температуры на открытых, безлесных пространствах [4, с.66].

Монгольские и бурятские сапоги также очень сходны с тибетскими сапогами. При разнице в некоторых деталях отделки, отражающих особенности этнической среды или социальной иерархии, они в основе имеют общий тип, сложившийся, видимо, в эпоху, когда появились сапога со стремени. Такие сапоги очень хорошо приспособлены для езды в жестком седле, для определенной, выработанной веками посадки; они имелись у киданей и маньчжуров (ранее чжурчженей). Вместе с военным костюмом и снаряжением кочевников они были заимствованы и китайцами [подробнее см.5, с.46-47].

Таким образом, имеющиеся в нашем распоряжении факты позволяют считать племена западных цянов непосредственными предками тибетцев, причем единственными точно установленными предками. Гипотезы о роли автохтонов и племен юэчжей в формировании тибетского этноса при данном состоянии исследований выглядят недостаточно обоснованными. При этом автор глубоко убежден в необходимости продолжения исследования в этом направлении, что может открыть новые, интереснейшие страницы в истории Тибета и Центральной Азии в целом.

Таким образом, процесс формирования тибетского этноса начался, как мы видели выше, с переселения племен западных цянов вглубь Тибетского нагорья. Он сопровождался постоянной миграцией цянских по происхождению племен в направлении с северо-востока на юго-запад. Оторвавшись от Китая, эти племена вынуждены были хотя бы частично переходить к земледелию, поскольку, во-первых, кочевники вообще не могут существовать без продуктов земледелия, тем более в суровых условиях Тибетского нагорья, в отрыве от Китая, не имея возможности вести регулярный обмен и, во-вторых, западные цяны уже были знакомы с земледелием, в том числе и с поливным, о чем говорят нам китайские тексты, приведенные выше. Переход к земледелию связан с оседанием части племен и строительством укрепленных поселений (замков). Земледелие на Тибетском плато при том уровне развития производительных сил возможно только на ограниченной полосе долины Брахмапутры (Цанг-по по тибетски) и некоторых ее притоков. Незначительная территория плодородных земель приводила к сравнительно высокой плотности населения в этих районах, относительная замкнутость Тибетского плато - к тесным контактам и развитию регулярного обмена между кочевыми и земледельческими племенами. Надо полагать, что наиболее плодородные земли были захвачены теми племенами, которые раньше других оказались в долине Брахмапутры - Цанг-по.

Известно, что общественное развитие земледельцев протекает интенсивнее в силу необходимости повышения степени организации и управляемости коллектива, к тому же в

условиях ограниченности плодородных земель земледельческие племена должны были быть сплоченнее кочевых. Их структура должна была быть жестче, процесс консолидации должен был идти быстрее. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в контактах между племенами которые могли быть и мирными, но в древности и раннем средневековье чаще сопровождались военными столкновениями, побеждали более сплоченные коллективы, которые и должны были возглавить процесс консолидации в масштабах всей страны, приведший к VII в. к образованию тибетского этноса.

Литература

1. Бичурин И. История Тибета и Хухунора. - СПб, 1833.
2. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - М., 1959.
3. Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. - М., 1962.
4. Викторова Л.Л. Этно-культурные связи монгольских и тибетских племен в древности и раннем средневековье // Центральная Азия и Тибет. - Новосибирск, 1972.
5. Викторова Л.Л. Монголы. - М., 1980.
6. Журавлев Ю.Н. Этнический состав Тибетского района КНР и тибетцы других районов страны // Восточно-азиатский этнографический сборник, II. - М., 1961.
7. История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. - М., 1986.
8. Крюков М.В., Переломов Л.С., Сафронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. - М., 1983.
9. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. - М., 1975.
10. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. - М.- Л., 1953.
11. Beckwith C. Tibetan Empire in Central Asia. - Princeton, 1987.
12. Laufer V. The Language of the Yue-chi or Indo-Scythians. - Chicago, 1917.
13. Norbu Namhay. A Cultural History of Tibet. Information Office of his Holiness The Dalai Lama. - Dharmasala, 1984.

Историко-культурное наследие



Традиционные культовые объекты географического ландшафта Трансбайкалья как памятники кочевнического типа

Одним из древнейших механизмов выживания и развития человечества, сохранение культурной преемственности социума, несомненно, являются средства памятования и традиция создания мемориалов. В современной европейской культуре создание памятника приобрело амбивалентный характер: памятник создают, чтобы помнить, но создание памятника становится также и свидетельством выхода объекта из активной социальной жизнедеятельности. Подобно тому, как пирамиды египетских фараонов создавались в честь уходящих в мир иной, но для того чтобы о них вечно помнили потомки в мире бренном. В основе этих тысячелетних памятников лежит каторжный труд сотен тысяч рабов и колоссальные затраты на их возведение. На первый взгляд кажется, что время пощадило честолюбивые замыслы правителей Древнего Египта, и спустя более трех тысяч лет толпы людей со всего света посещают берега Нила с основной целью – увидеть творения древности воочию. Однако едва ли египетские фараоны могли предположить, что столь лелеяемая ими память потомков станет формой проведения досуга, но не священным долгом жреца и трепетом верующего паломника.

Несколько иначе обстоит дело в культуре кочевых народов Центральной Азии. Основными видами памятников при кочевом, полукочевом типе ведения хозяйства оказываются сооружения имеющие **культовое значение** и включенные в активную ритуальную жизньномада – это *(тиб. лабизе), барисаны, бумханы, субурганы (тиб. чортен)* и т.д. Сохранение высокой социальной значимости и функциональной нагрузки является отличительной особенностью памятника кочевой культуры, так же как **экономность ресурсозатрат** и его **экологичность**.

Для определения квалификационных параметров кочевой цивилизации необходимо обнаружить определяющие кочевой образ жизни исторические артефакты, проще говоря памятники истории и культуры кочевников. В исторической ретроспективе материальное выражением культа может служить памятник и как мемориальное сооружение, и как артефакт прошлого. Культуру некоего социума, в свою очередь, характеризует определенная система ценностей, идеологическая доминанта, грубо говоря, некий культ, объект всеобщего общественного пиетета вплоть до религиозного поклонения. Таким образом, исследование объектов культового поклонения кочевников могут дать весомые аргументации для определения квалификационных параметров кочевых цивилизаций. Объект традиционного культового поклонения кочевников – это сочетание материальных памятников с памятниками устного народного творчества, мифологии, ритуалистики, обрядов и обычаев, одним словом, комплекс духовного наследия. Поэтому исследование феномена традиционных культовых объектов, находящихся в естественных условиях географического ландшафта, необходимо возможно в комплексном сочетании методов исследования социальной антропологии, религиоведения, культурной географии и археологии.

На протяжении ряда лет нами проводилось натурное обследование традиционных культовых объектов, находящихся в труднодоступных местах в регионе Трансбайкалья. По поводу данной научной проблемы получили поддержку и признание крупнейших научных фондов. Географические границы исследования определяются территорией исторического расселения бурят в пределах РФ. Некоторые авторы называют ее этнической Бурятией², что включает в

¹ Грант РФФИ, проект №00-06-80161а 2000-2002 гг.: “Методы выявления, исследования и сохранения историко-культурных памятников в их естественной среде: культовые объекты Забайкалья и Прибайкалья”, руководитель Сыртыпов С.Д.; гранты в программе СО РАН “Экспедиционные исследования 1999-2002 гг.”, грант на индивидуальное научное исследование Фонда Дж. и К. Маккартуров, проект №04-81308-000-01

² Например, авторы коллективного труда “Буряты”. Однако, если брать этнический принцип ограничения, то необходимо будет рассматривать территории и население бурят, проживающих в Хэнтэйской Восточной аймаках Монголии и бурят Хулун-Буира Внутренней Монголии КНР. В рамках нашего проекта берется территориальный принцип, так как сама проблема культовых объектов в естественной среде

административные территории Республики Бурятия, Читинской, Иркутской областей, но не ограничивается пределами Агинского и Усть-Ордынского автономных округов, так как многие регионы традиционного расселения бурят, как в Иркутской, так и Читинской областях оказались вне автономии.

Географические русские названия этих территорий известны как Забайкалье – обширная территория юго-востока Восточной Сибири от озера Байкал на западе до границы с Китаем и Амурской областью на востоке, от Северо-Байкальского, Патомского и Олекмо-Чарского нагорий на севере до государственной границы России с Монголией и Китаем на юге; и Прибайкалье (Добайкалье) – территория, прилегающая к озеру Байкал с запада, в пределах Иркутской области. С учетом специфики исследуемой проблемы данный регион мы называем Трансбайкальем, понимая его не как английскую кальку русского названия Забайкалье, но, имея в виду, латинское происхождение приставки “trans” как “через, сквозь”, придающей значение движения сквозь некое пространство динамичного, промежуточного явления. Это отражает внутреннюю суть культурного ландшафта нашего региона. Использование названий Прибайкалье, Забайкалье неудовлетворительно, так как: 1) название “Прибайкалье” часто понимается неоднозначно, например, относительно российского центра Прибайкалье понимается как регион перед Байкалом, а Забайкалье, соответственно – за Байкалом; однако Прибайкальем называют вполне сезонно и восточное, то есть забайкальское побережье озера); 2) при таком делении неопределенным остается положение одного из главных культовых бурятских центров на острове Эльхон; 3) подобная дефиниция лишает целостности единый ландшафтный регион; 4) данный подход разрушает историческую этно-культурную целостность региона.

Географическое положение Байкальского региона после освоения его Россией, становление международных связей России со странами Востока, Китаем и Монголией обусловило возникновение транскультурного пространства в данном регионе, где особенно отчетливо ощущается диалог культур Востока и Запада в материальном проявлении духовного наследия разных народов, памятниках истории и культуры. Собственно, сам этно-культурный облик бурятского народа создавался в результате сложного исторического многовекового процесса борьбы и примирений, господства и подчинения, ассимиляции и отторжения, миграции и расселений, всесторонних взаимовлияний разных народов, культур, языковых семей, социальных устройств и мировоззренческих систем. Полисегментность составляющих этногенез и культурогенез современных бурят, уникальные геолого-морфологические, ландшафтно-географические условия – вот то, что хотелось бы отразить в названии данного культурного ландшафта - Трансбайкалье.

Суровые природно-климатические условия Трансбайкалья и Центральной Азии, кочевой образ ведения хозяйства, малочисленность населения и дефицит трудовых ресурсов диктовали экономии средств и ресурсов при создании памятников (мемориалов и реликвариев). Все сооружения создавались с учетом того, чтобы не нарушать хрупкий экологический баланс в быстро обратимых природных условиях Центральной Азии. Использовался естественный природный материал и очень часто естественные природные объекты, обладающие какими-либо эстетическими, качественными, материальными или, возможно, геопатогенными свойствами. Так, очень часто памятники природы одновременно должны быть признаны памятниками истории и культуры, так как они сочетают в себе не только природное своеобразие и уникальность, но и несут многовековую традицию поклонения и совершения на данных местах ритуальных действий. Примерами глубокой культурной стратиграфии служат многие традиционные культовые объекты, территории которых определены как археологические памятники [1; 2; 3; 4]. Таким образом, к числу памятников кочевой культуры монгольских народов могут быть отнесены культовые архитектурные сооружения буддистов (дацаны, субурганы); культовая скульптура; барельефы, живописные образа; обо (родовых, клановых, территориальных общин); придорожные барисамуртэлы (места поклонения хозяевам земли – эзэнам); петроглифы, источники, признаваемые сакральными обителями хозяев вод и подземного мира; озера с лечебными или иными магическими свойствами; места религиозного подвижничества исторических или легендарных

локальную привязку и скорее относится к сфере антропогеографии нежели этнографии, а проблема сохранения подобных памятников истории и культуры соотносится с проблемой сохранения культурного ландшафта мира.

лиц; шаманские некрополи, ставшие местами культовых подношений; природные объекты, связываемые с эпическим, легендарным прошлым: а) святилища Гэсэра, б) святилища Чингис хана; природные объекты, связанные с тотемическими верованиями; пещеры, гроты; древние святилища с забытой генеалогией.

Традиционные культовые объекты являются для их традиционных пользователей священными, обладающими сакральной территорией, на которой поведение человека достаточно строго регламентировалось. Главный культовый объект является сакральным центром организующим пространство обитания определенного сообщества. В связи с этим существуют такие не исследованные явления, как локофилия и локофобия, то есть тенденции общепринятого благоприятства посещения или избегания и опасения определенных объектов. Однако исследование данного аспекта культовых объектов вряд ли может быть удовлетворительным без привлечения естественно-научных методов исследования.

Проблема исследования традиционных культовых объектов, как элементов, составляющих антропогеографический ландшафт региона, особенно актуальна на сегодняшний день в связи принятием нового федерального закона "Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации" от 26 июня 2002 г. В соответствии с этим законом объекты традиционного поклонения народов Трансбайкалья, являющиеся "творениями созданными человеком, или совместным творением человека и природы - памятные места культурные и природные ландшафты, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей на территории Российской Федерации, историческими (в том числе военными) событиями, жизнью выдающихся исторических личностей; остатки построек древних городов, городищ, селищ, культурные слои стоянок; места совершения религиозных обрядов" должны быть определены как вид памятника истории и культуры "достопримечательные места".

В связи с необходимостью формирования механизма реализации нового закона ФЗ № была разработана и издана научно-популярная брошюра, которая содержит основные теоретические положения об объектах традиционного культового поклонения как памятниках истории и культуры кочевников Центральной Азии, их видовом и типологическом разнообразии, раскрывает методологические подходы исторического исследования выявленных памятников, содержит методические рекомендации для специалистов органов охраны памятников истории и культуры, работников отделов культуры и образования, педагогов, краеведов и историков в деле выявления, исследования, сохранения, популяризации и рационального использования объектов культурного достояния народов РФ на территории Трансбайкалья (Байкальского региона РФ) [5].

Литература

1. Сыртыпова С.Д., Петунова Н.А. Человек и природа в культовых объектах. историко-культурных памятники Бурятии // Человек и природа. - М., 2004.
2. Сыртыпова С.Д., Петунова Н.А., Именохоев Н.В. Культовые объекты Баргузинской долины // "Санжеевские чтения-4". - Улан-Удэ, 2004.
3. Сыртыпова С.Д., Самаев Ф.С., Петунова Н.А., Данилов С.В. Историко-культурные памятники Окинск района Бурятии // Актуальные проблемы востоковедения: Материалы конференции, посвященной 70-летию дня рождения Б.Б. Бадарова. - Улан-Удэ, 2001.
4. Сыртыпова С.Д., Петунова Н.А. Алхана как природно-исторический памятник в Забайкалье (к вопросу типологии культовых традиций кочевников Центральной Азии) // Наследие и современность. Информационный сборник Института наследия культуры и природы. Вып. 9. - М., 2002.
5. Сыртыпова С.Д., Петунова Н.А. Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры Трансбайкалья. - Улан-Удэ, 2005.

Изучение языков народов Центральной Азии и прилегающих районов

Центральная Азия и прилегающие к ней районы являются обширным регионом, на территории которого живут не только монгольские, тюркские и другие народы, но также проходили тропы многочисленных кочевников, в том числе тунгусо-маньчжурского происхождения.

Ареал расселения тунгусо-маньчжурских народов обширен, они живут не только на территории России, но и в зарубежной Азии. В Китае проживают маньчжуры, сибо, эвенки, солоны, ороконы и хэцже, в Монголии находятся хамниганы [1, с.47]. Все указанные выше азиатские страны входят в состав Центральной Азии или являются районами, прилегающими к ней.

Общеизвестно, что этническим корнем этой группы народов являются тунгусы (совр. эвенки), а самыми многочисленными из них – маньчжуры, находящиеся, в основном, на территории северо-восточного Китая. До сегодняшнего дня между этими народами присутствует родство второго порядка, так называемого двоюродного; этническая близость современных эвенков более очевидна с предками маньчжур - чжурчжэнями [2, с.159]. Лингвистические обоснования данной точки зрения можно найти у М.В. Воробьева, в его материале, опубликованном в Географическом обществе СССР [3, с.98-106].

А.М. Решетов считает, что в этногенезе маньчжуров четко прослеживаются древнетюркские, корейские и другие этнические компоненты кочевых народов, принимавших участие в формировании их этнических особенностей. Ближайшими этническими родственниками данного этноса являются сибо (самоназвание сибэ, шиби, шивей; русское название сибо или сибинцы). Часть сибо по-прежнему живет на северо-востоке Китая, соседство с китайцами в этих районах страны привело к их ассимиляции, тем не менее, другая часть этого народа еще в XVIII веке переселилась на северо-запад, и ныне расселена в Синьцзян-Уйгурском автономном районе. У них до сегодняшнего дня сохраняется знание родного языка.

Многие исследователи, занимавшиеся изучением тунгусо-маньчжурских народов, неоднократно указывали на отсутствие научных данных по зарубежным этносам этой группы. Так, Ю.А. Сем отмечал, что культура некоторых сопредельных с Сибирью народов - маньчжуров, корейцев, солонгов, ороконов и других - не исследована, что создает огромные трудности при сравнительно-сопоставительном изучении материальной культуры в целом и ее отдельных аспектов [4, с.125]. Однако такие исследования проходили, хотя они немногочисленны и не известны широкой научной аудитории.

В XVII-XVIII вв. в Китае был создан литературный маньчжурский язык, благодаря чему он стал предметом изучения европейцами. Первыми, кто начал изучать этот язык, были иезуитские миссионеры.

С XVII-XX вв. ученые, изучавшие языки современных народов Сибири, четко не отделяли тунгусский (эвенкийский) язык от маньчжурского, в силу небольшого количества лингвистического материала по этим народам, имевшегося в то время. Тем не менее, процесс сбора необходимых сведений шел непрерывно. Например, в 50-е гг. XIX в. бассейн Амура посетили экспедиции и отдельные исследователи: Л. Шренк, Р. Маак с А. Брылкиным, М. Венюков, Г. Герстфельдт, К. Максимович и другие. Современный маньчжурский язык в небольшом объеме изучал А.Д. Руднев, сахалинских ороков и амурских ульчей - Б.О. Пилсудский, язык сунгарийских гольдов - И.А. Добролюбовский и доктор Хут.

Таким образом, небольшой обзор изучения тунгусо-маньчжурских языков показывает, что ученые не только собирали лингвистический материал, но и обрабатывали его для публикаций, вводя в разное время в научный оборот.

В. Котвич считал, что маньчжуры уже в начале XX в. своим языком не пользовались, а полностью перешли на китайский язык и только незначительная часть этого народа, проживавшая на севере страны, продолжала говорить на родном языке [5, с.206]. Изучением этого языка занимались на факультете Восточных языков Санкт-Петербургского университета и в Восточном

институте во Владивостоке. Кроме того, существует ряд трудов по этой тематике на различных европейских языках, например, работа доктора В. Грубе [6], а также работы китайских ученых. Учитывая проблему утери маньчжурского языка самими его носителями, В. Котвич отмечал, что живой маньчжурский язык сохранился в разных тунгусских наречиях [5, с.206], в том числе и илийских сибо, язык которых содержит в себе сохранившиеся основы тунгусского (эвенкийского) языка.

Одним из первых ученых, кто исследовал язык сибо, был В.В. Радлов, изучавший тюркские наречия в этом регионе. Он записал лингвистический материал и у сибо. Однако этот исследователь собственноручно не завершил обработку собранных данных, незначительный по объему его материал опубликован А.О. Ивановским [7, с.187-212]. Сам же маньчжурский словарь В.В. Радлова ныне остается в рукописном виде.

Продолжением начатых В.В. Радловым работ стала деятельность Русского Комитета находящегося в столице Российского государства. По его поручению в 1906-1908 гг. студент факультета Восточных языков Петербургского университета Федор Муромский занимался сбором лингвистического материала у сибо, во время своих поездок он сделал записи и на дагурурскому и солонскому языкам. В полевых записях этого исследователя отмечалось, что сибо – это один из 66 маньчжурских родов, которые во второй половине XVIII в. переселились с реки Нонни в западную область - в верхнее течение реки Или. В период приезда Ф. Муромского, сибо проживали в 7 укрепленных поселках, занимаясь земледелием и скотоводством. Их общее число по его данным, составляло около 25 тыс. человек. В целом, рукописный материал данного исследователя содержит 45 сказок, 4 песни и около 1500 слов, зафиксированных на сибском языке [8, с.8].

Смерть Ф.Муромского в 1910 году стала причиной перехода его полевых материалов в пользование В. Котвича, который в 1923 году вернулся к себе на родину. В Польше он планировал опубликовать материалы Ф. Муромского, но этому не суждено было случиться. После его смерти, все исследовательские материалы остались в распоряжении дочери профессора – Марии, которая неоднократно пробовала заняться издательской деятельностью трудов своего отца и его учеников. И только в 1977 году благодаря помощи С. Калужинского [8] материалы Ф. Муромского были опубликованы в Польской академии наук. Ранее, сокращенная часть материалов исследователя сибо, была издана Годзинским.

Таким образом, Центральная Азия и прилегающие к ней территории стали тем местом, где происходили многочисленные этнокультурные контакты разнообразных этнических групп. Это стало причиной утверждения Н.В. Ермоловой о едином географическом ареале формирования тунгусо-маньчжурских народов [9, с.122]. Свидетельством тому стала продуктивная исследовательская деятельность ученых, которые на основе собранных лингвистических материалов, смогли наглядно продемонстрировать сходство древних пластов тунгусских тюркских и монгольских языков.

Сегодня еще остались неопубликованные материалы по языкам многочисленных народов Центральной Азии, а также Сибири и Дальнего Востока, хранящиеся в немецких архивах, также изданные на других европейских языках, в силу чего они, в своей массе, являются недоступными для российского исследователя. История лингвистического материала Ф. Муромского – это одна из таких работ, которая ждет своего исследователя, чтобы восполнить пробел в научном изучении тунгусо-маньчжурских языков, а также истории и культуры их носителей.

Литература

1. Решетов А.М. Расселение и классификация тунгусо-маньчжурских народов (состояние и проблемы) Культура народов Сибири. – Спб., 1997.
2. Туголуков В.А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. - М., 1980.
3. Воробьев М.В. Словарный состав чжурчженского языка как этнографический источник // Докл. Географического общества СССР. Вып. 5.- 1968.
4. Сем Ю.А. Некоторые вопросы сравнительного изучения материальной культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока СССР // Проблемы археологии и этнографии. Вып. II. - Л., 1983.
5. Котвич В. Материалы для изучения тунгусских наречий // Живая старина, год XVIII. Вып. 2-3; отд. 1-2. – Спб., 1909.
6. Grube W. Die Sprache und Schrift der Jucen.- Leipzig, 1896.

7. Ивановский А.О. Manjurica. Образцы солонского и дахурского языков. – Спб., 1894.
8. Kaluzynski S. Die Sprache des mandschurischen Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldscha. – Warszawa, 1977.
9. Ермолова Н.В. Возвращаясь к тунгусской проблеме: поиск этнических истоков эвенков и новые предположения // Сибирь. Древние этносы и их культуры. – Спб., 1996.

Л.Д. Бадмаева
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ

Некоторые проблемы полисемии в бурятской лексике умственной характеристики*

В теоретической лексикологии различаются “семантическая структура слова и структура Л.з.с. Первая включает совокупность отдельных вариантов Л.з.с. (лексико-семантических вариантов), среди которых выделяются основные значения и производные – переносные и специализированные. Каждый лексико-семантический вариант является иерархически организованной совокупностью сем – структурой, в которой выделяется интегрирующее родовое значение (архисема), дифференцирующее видовое (дифференциальная семема), а также потенциальные семы, отражающие побочные свойства предмета, реально существующие или приписываемые ему коллективом” [1, с.262].

В нашей работе мы хотели бы рассмотреть семантическую структуру слов ведущей лексической группы умственной характеристики в бурятском языке.

Анализируемая группа лексики представляет собой синонимический ряд, выделенный нами на основании значения “ум” и близкими с ним по смыслу значениями как “интеллект, умственные способности, рассудок, разум”, которыми не ограничивается семантика, входящих в него, соответственно многозначных слов [2; 3; 4]:

1. *хулдэ* – 1) духовная мощь; жизненная сила; дух, **интеллект**; *хулдэ узэгдэл* видение; *хулдэ* дух; 2) символ, эмблема; *хулдэ тэмдэг* парн. символ; *дайнай хулдэ* боевое знамя, бунчук уст. (как символ); *хусэ шадалай хулдэ* эмблема (или символ) силы (в виде льва); 3) парн. к *хур* I мощь, могущество, величие;
2. *бодол* – **рассудок**; мысль, мнение, предположение;
3. *бэлиг* – мудрость, **ум**, **разум**; знание; способность, дарование;
4. *ой(н)* – **ум**, **разум**; память; лес; *ой гуталга* - отвращение, омерзение;
5. *ой ухаан* – парн. **разум**, **рассудок**, **ум**;
6. *оюу(н)* - **ум**, **разум**;
7. *оюун бэлиг* - парн. талант; одаренность; **умственные способности**; **разум**; гений;
8. *оюун сэдхэл* – по значению *оюун*;
9. *оюун ухаан* – **разум**, **рассудок**; дух (**интеллект**, психика);
10. *сулдэ* – см. *хулдэ* (фонетические варианты, [см.: 5, с.153]);
11. *сэдхэл* – мысль, дума, помыслы; намерение, настроение; душа; психика; **интеллект**; чувство;
12. *ухаа(н)* - 1) **ум**, **разум**, **рассудок**; сознание; соображение; 2) соображение, мысль; 3) память; 4) парн. к *эрдэм* – наука;
13. *ухаан бодол* – мысль, соображение; **интеллект**; сознание (мысль, чувство, признание);
14. *ухаан бэлиг* - парн. **разум**, **ум**;
15. *ухаан сэдхэл* – по значению *ухаан* (здесь и выше нами выделены значения умственной характеристики, такие как интеллект, ум, умственные способности, рассудок, разум).

Об основаниях включения слова *бодол* в ведущую группу слов умственной характеристики бурятского языка мы уже писали [6: в печати].

В представленных выше словах синонимического ряда произведем анализ по признакам: однозначное / многозначное слово; количество значений многозначных слов.

Здесь следует оговориться, что за пределами как ряда, так и рассмотрения остаются слова и значения слов - омонимы, напр., *ой* ‘лес, бор, чаша’, *ой* ‘годовщина, юбилей’, *ой* ‘междометие так, что’, *оюун* ‘бирюза’ [7, с.204], также сочетания типа *ой гутама* ‘отвратительный, мерзительный’. Не входит в данное рассмотрение значение слова *хулдэ* под номером три, которое приобретает посредством парного образования с *хур* с потерей семантики умственной характеристики.

По первому признаку, на предмет однозначности, мы не находим слова, которое имело бы одно единственное значение. Из данных выше слов минимальное количество значений имеют слова *оюун*, *оюун сэдьхэл* и *ухаан бэлиг*, обозначая “ум, разум”. О смысловых различиях между лексемами ум и разум (включая также рассудок и интеллект) напр., в русской языковой картине мира указывается, что они “высвечивают разные аспекты” одной и той же человеческой способности [8, с.31]. В бурятском языке не обнаруживаются отдельные обозначения для данных двух слов, в нашем случае, русского языка (в английском, например, к слову разум дается *reason* с последующим указанием слов *mind, intellect* [9], в немецком - *Vernunft, Verstand* в данной последовательности [10], которые также даются и к слову ум с разницей в своей иерархичности т.е. меняются местами). Иерархичность значений “ум” и “разум” в словарных статьях бурятского материала меняется, если к слову *оюун* (следовательно, и к *оюун сэдьхэл*), сначала указывается “ум”, затем “разум”, то к парному слову *ухаан бэлиг* - наоборот. Учитывая смену иерархии значений в словарных статьях, можно, видимо, сказать, что в бурятском языке значение “разум” передается чаще словом *ухаан бэлиг*, что можно подтвердить указанием автора словаря являющегося основным источником нашего материала, о том, что “Лексические значения заглавного слова даются в порядке их убывающей употребительности...” [3, с.10] (мы пользуемся материалами двуязычных словарных изданий, бурятско-русского или русско-бурятского, в силу отсутствия на данное время соответствующего толкового словаря литературного бурятского языка). Разность в семантике данных слов подчеркнута иерархичностью значений в словарных статьях. Вероятно, это может быть основанием того, чтобы сказать, что: а) между данными словами (с одной стороны, *оюун* и *оюун сэдьхэл*, с другой, - *ухаан бэлиг*) бурятского языка не полного совпадения их значений; б) данные слова имеют два лексико-семантических варианта (далее – ЛСВ, иначе, ЛСВ называют еще контекстуальными значениями [11, с.5, со ссылкой на А.И. Смирницкого]). Итак, в данном синонимическом ряду нет слов, которые можно было бы выделить по признаку однозначности. Вообще, случаи синонимии подобные *оюун* и *оюун сэдьхэл* требуют отдельного рассмотрения. В семантической теории по степени синонимичности синонимы подразделяют на полные-абсолютные и частичные [1, с.447]. На данном этапе наши изыскания ограничимся высказыванием о том, что мы склонны следовать точке зрения о наличии в языке точных и неточных синонимов [12, с.218].

Далее рассмотрим в порядке возрастания количество значений у остальных членов синонимического ряда, или иначе, количество ЛСВ каждого слова. Мы будем учитывать каждое обозначенное в словарной статье, значение, включая указания в скобках, как отдельное и пределах данного ряда, члены которого сгруппированы в силу искомой нами смысловой общности как уместная характеристика.

Ниже представим тот же синонимический ряд, расположив слова в порядке возрастания числа их ЛСВ:

- Два ЛСВ: *оюун*, *оюун сэдьхэл* ‘ум, разум’; *ухаан бэлиг* ‘разум, ум’;
- три ЛСВ - *ой(н)* ‘ум, разум; память’; *ой ухаан* ‘разум, рассудок, ум’;
- четыре ЛСВ - *бодол* ‘рассудок; мысль, мнение, предположение’;
- пять ЛСВ - *оюун бэлиг* ‘талант; одаренность; умственные способности; разум; гений’;
- оюун ухаан* ‘разум, рассудок; дух (интеллект, психика)’;
- шесть ЛСВ - *хулдэ* ‘духовная мощь; жизненная сила; дух, интеллект; символ, эмблема’;
- бэлиг* ‘мудрость, ум, разум; знание; способность, дарование’;
- семь ЛСВ - *ухаан бодол* ‘мысль, соображение; интеллект; сознание (мысль, чувство, признание)’;
- восемь ЛСВ - *ухаа(н)* ‘ум, разум, рассудок; сознание; соображение; соображение, мысль; память’;
- ухаан сэдьхэл* – по значению *ухаа(н)*;
- девять ЛСВ - *сэдьхэл* ‘мысль, дума, помыслы; намерение, настроение; душа; психика; интеллект; чувство’.

Общее число ЛСВ в данных словах колеблется от двух до девяти включительно, напр., как можно видеть, слово *сэдьхэл* обладает наибольшим количеством значений, т.е., имеет девять ЛСВ. Вместе с тем, можно заметить такой факт, чем меньше в слове нашего ряда ЛСВ, тем больше соответственно степень его автосемантической.

Ниже представляются результаты рассмотрения словарной иерархии значений 'интеллект, ум, умственные способности, рассудок, разум' (значения будут демонстрироваться с позиции, на которой они встречаются), послуживших основными семантическими признаками для выделения синонимического ряда.

Иерархические позиции в словарных статьях значения "ум":

первая -

оюу. *оюун сэдхэл* 'ум, разум';

ойн 'ум, разум; память';

ухаа(н) 'ум, разум, рассудок; сознание; соображение; соображение, мысль; память';

ухаан сэдхэл – по значению *ухаа(н)*;

вторая -

ухаан бэлиг 'разум, ум';

бэлиг 'мудрость, ум, разум; знание; способность, дарование';

третья -

ой ухаан 'разум, рассудок, ум' (ЛСВ 'ум' занимает 1-3 позиции).

Иерархические позиции в словарных статьях значения "интеллект":

третья -

ухаан бодол 'мысль, соображение; интеллект; сознание (мысль, чувство, признание)';

четвертая -

хулдэ 'духовная мощь; жизненная сила; дух, интеллект; символ, эмблема';

восьмая -

сэдхэл – мысль, дума, помыслы; намерение, настроение; душа; психика; интеллект; чувство (ЛСВ 'интеллект' занимает 3, 4 и 8 позиции).

Иерархические позиции в словарных статьях значения 'умственные способности':

третья -

оюун бэлиг - *парн.* талант; одаренность; умственные способности; разум; гений (ЛСВ 'умственные способности' занимает 3-ю позицию).

Иерархические позиции в словарных статьях значения 'рассудок':

первая -

бодол – рассудок; мысль, мнение, предположение;

вторая -

ой ухаан – *парн.* разум, рассудок, ум;

третья -

ухаа(н) - ум, разум, рассудок; сознание; соображение; соображение, мысль; память;

ухаанда оруулха – напоминать; *парн.* к эрдэм – наука;

ухаан сэдхэл – по значению *ухаан* (ЛСВ 'рассудок' занимает 1 - 3 позиции).

Иерархические позиции в словарных статьях значения "разум":

первая -

ой ухаан – *парн.* разум, рассудок, ум;

оюун ухаан – разум, рассудок; дух (интеллект, психика);

ухаан бэлиг - *парн.* разум, ум;

вторая -

оюу(н) - ум, разум;

оюун сэдхэл – по значению *оюун*;

ухаа(н) - 1) ум, разум, рассудок; сознание; соображение; 2) соображение, мысль; 3) память;

4) *парн.* к эрдэм – наука;

ухаан сэдхэл – по значению *ухаан*;

третья -

бэлиг – мудрость, ум, разум; знание; способность, дарование;

четвертая -

оюун бэлиг - *парн.* талант; одаренность; умственные способности; разум; гений (ЛСВ разум занимает 1-4 позиции).

У слов *оюун*, *оюун бэлиг*, *оюун сэдхэл*, *оюун ухаан*, *ойн*, *ухаан*, *ухаан сэдхэл*, *ухаан бэлиг*, *бэлиг*, *ой ухаан*, *бэлиг*, *бодол* совпадают позиции их ЛСВ "ум, рассудок, разум". Данные ЛСВ не выходят на периферийные позиции, дальше третьей, лишь единично ЛСВ 'разум' встречается на

четвертой. Если отгалкиваться от понятия ум вообще (или от “ум”, как философской категории имеющей свои “обыденные аналоги” [13, с.456], последние и находятся в поле зрения нашей интереса), то представляется, что оно имеет или должно иметь выражение во всех языках мира. связи с таким рассмотрением представляется, что слова (обыденные аналоги данной категории), которым ЛСВ “ум, рассудок, разум” по расположению в словарной статье первичны, могут быть приняты на равных за опорные в подобном нашему синонимическом ряду. Поэтому позиции ЛС “ум, рассудок, разум” имеют, на наш взгляд, определяющее значение в семантической структуре самого слова, т.е. в его лексическом значении. Исходя из сказанного, можно принять крайнюю позицию данных ЛСВ границей, за которой продолжается периферийная зона позиций остальных ЛСВ. Вероятно, на основании данных показателей можно сделать вывод о том, что в указанных словах (с совпадающими позициями ЛСВ “ум, рассудок, разум”) лексико-семантически варианты умственной характеристики занимают главенствующее место, демонстрируя тем самым а) большую однородность их лексических значений; б) то, что для современного бурятского языка они являются основными или свободными значениями (об основных и производных значениях см. также в [14, с.12]). По третьей и четвертой позиции своих ЛСВ, таких как ‘интеллект’, ‘умственные способности’ и ‘разум’ соответственно, с данными выше словами могут сближаться *ухаан бодол*, *оюун бэлиг*. Например, о слове *сэдхэл*, в котором лсв ‘интеллект’ занимает восьмую позицию, нельзя сказать, что его лексическое значение (далее – Л) однородно.

Далее рассмотрим структуру лексического значения каждого слова синонимического ряда отдельно для определения его (Л.З.С.) однородности / неоднородности, сгруппировав ЛСВ признаку их смысловой близости, в связи с чем, должны будут выделены подразделения и классы (подклассы) значений, соответственно в пределах Л.З.С. (подчеркнуто нами – Л.З.С.) Проведенный выше количественный анализ ЛСВ облегчает данное рассмотрение, позволяя идти от меньшего к большему, с непосредственным выделением класса значений.

Значения двух ЛСВ в словах *оюун*, *оюун сэдхэл* ‘ум, разум’: *ухаан бэлиг* ‘разум, ум’ можно отнести к классу значений “интеллектуальная деятельность”. Поскольку отсутствуют другие ЛСВ можно признать семантическую однородность лексических значений в данных словах.

Значения трех ЛСВ в словах *ой(и)* ‘ум, разум; память’: *ой ухаан* ‘разум, рассудок, ум’ позволяют выделить класс значения “память” наряду с вышеуказанным и соответственно признать, что Л.З. второго слова имеет однородную структуру, в то время как в первом Л.З. “память” выражает отдельную от ума (умственной способности), также когнитивную способность человека (память присуща, в принципе, и другим живым организмам).

Четыре ЛСВ в слове *бодол* ‘рассудок; мысль, мнение, предположение’ можно распределить по следующим классам: выделенный выше класс “интеллектуальная деятельность” (рассудок, класс “продукты интеллектуальной деятельности” (мысль, мнение, предположение). Исходя из такого подразделения можно сказать, что структура Л.З. данного слова неоднородна.

Контекстуальные значения слов *оюун бэлиг* ‘talant; одаренность; умственные способности; разум; гений’, *оюун ухаан* ‘разум, рассудок; дух (интеллект, психика)’ разнятся следующим образом: “интеллектуальная деятельность” (talant, одаренность, умственные способности, разум, гений, рассудок, дух, интеллект); “психическая деятельность” (психика). Если Л.З. первого слова однородно по своей структуре, то Л.З. второго слова “трехкомпонентное” (в смысле классов значений, выделенных нами, а не сем).

Шесть ЛСВ в словах *хулдэ* ‘духовная мощь; жизненная сила; дух, интеллект; символ эмблема’, *бэлиг* ‘мудрость, ум, разум; знание; способность, дарование’ показывают следующие классы значений: “дух” (духовная мощь, жизненная сила), “интеллектуальная деятельность” (интеллект, мудрость, ум, разум); “продукты интеллектуальной деятельности” (знание, символ эмблема); “другие способности человека (кроме умственных)”. Лексические значения самих слов неоднородны.

В вышеприведенных словах *хулдэ* и *оюун ухаан* два ЛСВ ‘дух’ и ‘интеллект’ соседствуют в словарных статьях так, что такое расположение можно понять как максимальную близость содержания (многозначное слово русского языка ‘дух’ здесь обозначает интеллектуальную способность в отличие от названного нами выше класса “дух” в значении близком к выражению напр., ‘дух предков’).

Семь ЛСВ в слове *ухаан бодол* позволяют выделить классы: “продукты интеллектуальной деятельности” (мысль, соображение); “интеллектуальная деятельность” (интеллект, сознание); “психическая деятельность” (сознание, чувство, признание).

На основе восьми ЛСВ слова *ухаа(н)* выделяются следующие классы значений: “интеллектуальная деятельность” (ум, разум, рассудок); “психическая деятельность” (сознание, соображение); “продукты интеллектуальной деятельности” (соображение, мысль); “память” (память).

Девять ЛСВ слова *сэдьхэл* могут быть подразделены на следующие классы: “продукты интеллектуальной деятельности” (мысль, дума, помыслы); “эмоциональная деятельность” (намерение, настроение); “психическая деятельность” (душа, психика, чувство); “интеллектуальная деятельность” (интеллект).

Как можно видеть, лексические значения слов *ухаан бодол*, *ухаан*, *сэдьхэл* представляют неоднородную структуру.

Исходя из анализа лексических значений данных полисемичных слов, выделены слова с ментальными (т.е., слова сугубо умственной характеристики) и с совмещенными, ментальными / нементальными, значениями.

Первую группу представляют слова *оюун*, *оюун сэдьхэл* ‘ум, разум’, *ухаан бэлиг* ‘разум, ум’, *бодол* ‘рассудок; мысль, мнение, предположение’. Класс же “продукты интеллектуальной деятельности” в данном случае уже можно рассматривать как подвид интеллектуальной деятельности человека.

Во вторую группу входят практически все остальные слова синонимического ряда. Здесь возможным представляется дальнейшее дробление с выделением подгрупп слов, выражающих формы видов жизнедеятельности человека (наряду с интеллектуальным), напр. эмоциональный, психический. Подобное подразделение можно начать со слова *сэдьхэл*. Его рассмотрение показывает, что оно является единственным словом, в котором совмещаются значения, связанные с тремя видами человеческой деятельности: эмоциональный, психический и интеллектуальный.

В слове *ухаан* совмещение своих выражений находят два вида деятельности человека - интеллектуальный и психический, при включении в последний класса “память”. В данную, т.е., во вторую подгруппу попадают слова *ухаан бодол*, *хулдэ*, *бэлиг*, *оюун бэлиг*, *оюун ухаан*, *ой(н)*.

Итак, сугубо ментальные значения выражают слова: *оюун*, *оюун сэдьхэл*, *ухаан бэлиг*, *бодол*.

В целом, можно сказать, что многозначность рассмотренных слов позволяет найти вербальное выражение основным видам человеческой деятельности таким как интеллектуальный, психический и эмоциональный.

Данная работа является опытом рассмотрения семантической структуры лексических значений слов умственной характеристики бурятского языка, требующим дальнейшего уточнения и соответственно не претендующим на окончательность и неоспоримость выводов.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект (№ 05-04-04176а).

Литература

1. Лингвистический энциклопедический словарь. - М., 1990.
2. Бурят-монгольско-русский словарь. - М., 1951.
3. Бурятско-русский словарь. - М., 1973.
4. Русско-бурят-монгольский словарь. - М., 1954.
5. Бертагасев Т.А. Морфологическая структура слова в монгольских языках. - М., 1969.
6. Бадмаева Л.Д. О ведущей группе слов умственной характеристики в бурятском языке // Acta Mongolica-Ulaanbaatar (в печати).
7. Бабуев С.Д., Бальжинимаева Ц.Ц. Тематический словарь традиционного быта бурят. - Улан-Удэ, 2004.
8. Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике. - М., 2003.
9. Таубе А.М. и др. Русско-английский словарь. - М., 1993.
10. Русско-немецкий словарь. - М., 1976.
11. Савельева О.М. Ментальная лексика в языке греческой поэзии VII – VI вв. до н.э. (на материале декламационной и монодической лирики). Автореф. дис. ... канд. филол. н. -1977.
12. Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. - М., 1974.
13. Арутюнова Н.Д. От редактора // Логический анализ языка. Избранное. 1988 – 1995. - М., 2003.
14. Виноградов В.В. Основные типы лексических значений слова // ВЯ, № 5. - 1953.

**Каковы истоки кочевого образа жизни монгольских племен в свете основ – понятий
лексической системы монгольских языков**

Лексическая система монгольских языков позволяет отреставрировать основы-понятия (ядерные части слов), которые представляют собой понятийный континуум монгольского этноса, что, по сути, есть конкретный механизм вычленения окружающего мира, присущий данному этносу от естества природы.

Данные основы – понятия, видимо, являются свидетельством того, что homo sapiens изначально, от естества природы, был наделен как разумом, так и языком, при этом данный язык древнего человека (прототипа этноса – носителя праязыка) может характеризоваться исключительно как язык понятий, который, безусловно, в свое время представлял собой лишь начаток того языка, который в настоящее время является принадлежностью современного homo sapiens как следствие некоего перелома, что в свое время, по-видимому, пережил древний человек.

Дальнейшее развитие языка homo sapiens, приумножение его словарного состава параллельно и увеличение количества значений и подзначений слов, являвшихся следствием дробления концентрированно сгущенных по своему содержанию форм – понятий, очевидно протекало в канве изначальных основ – понятий, тем самым, подтверждая, что представление предмета и явления окружающего мира, возникая у homo sapiens еще в доречевой стадии, закреплялось затем в языке за определенным набором основ (ядерных частей слов), выразившись собой результат членения окружающего мира. Таким образом, основы – понятия языка, по сути, отражают определенную лингвотехнику, данную homo sapiens от естества природы, в основе которой лежит факт результата членения окружающего мира.

В таком случае, можно признать наличие в человеческом сознании понятийных категорий [1, с.222], которые обусловили на первоначальном этапе развития языка homo sapiens древнего становление языка понятий.

Т.к. континуум окружающего мира в разных языках членится по-разному, и одно и то же понятие в разных языках мира может ассоциироваться с разными его признаками в пространстве и во времени, уже получившими наименование в языке [2, с.139, 140], то, очевидно, можно признать, что основы – понятия (ядерные части слов) различных языковых семей на уровне праязыков будут отличаться друг от друга, но возможность случайных конвергенций при этом не исключена.

Отреставрированные основы – понятия монгольских языков как идиоэтническое в языке мира в преломлении с понятийным мышлением, сопряженного с общечеловеческими логическими элементами, свидетельствуют о жизни прототипа этноса – носителя прамонгольского языка в различные периоды его проживания.

Так, основа – понятие *ne – “быть тем, что соединяет, присоединяет, объединяя как некую совокупность в преломлении пространства и времени”, содержащаяся в бур. нуудэл “кочевка, передвижение с места на место”, монг. нуудэл, п. – монг. negüdel id < *ne, gü, de, l < *ne, gej,de, l -l – аффикс со значением предмета, на который направлено действие, -de- аффикс становления, gü < - *gej – аффикс со значением качества, приобретенного в результате действия, < *ne – “быть тем, что соединяет, присоединяет, объединяя как некую совокупность в преломлении пространства и времени”, указывает на то, что кочевой образ жизни монгольских племен был вызван, возможно, некими обстоятельствами, коренным образом изменившими их оседлый образ жизни где – то может быть, например, в Малой Азии.

Произведенная этимология большой группы слов из этнокультурного ряда монгольских языков склоняет к предположению того, что монгольские племена были случайными поселенцами на непродолжительный промежуток времени в вечности в том месте Центральной Азии, где их застаёт современная историографическая наука. Данный ряд форм – понятий при этом убеждает в том, что гунны в своей основе были представителями монгольских племен.

В связи с вышеизложенным небезынтересна этимология названия монгольских племен известных в истории как гунны. *hu.ni.naj < *hu.naj.naj, -naj – аффикс со значением качества

вызванного действием, - $ni < *nai$ – аффикс становления, $< *hu$ “все то, что является тем, что изменчиво в пространстве и во времени”, т.е. этноним * $huni\ nai$ содержит в себе, может быть, понятие “изменяющиеся в пространстве и во времени вопреки своему желанию под воздействием условий, от них не зависящих. В таком случае, гуннами называли себя те монгольские племена, которые не хотели зависеть от обстоятельств, не ими вызванных, а этими обстоятельствами в тот период исторического проживания монгольских племен была, возможно, экология, т.е. окружающая их среда обитания. Данное обстоятельство хорошо объясняет, почему стал возможен в свое время их исход из Центральной Азии. Более того, данное обстоятельство вкупе с тем фактом, что гунны были зафиксированы в Большой истории человеческой цивилизации как кители Европы, может быть, косвенным образом представляют Великое переселение народов как таническое состояние племен, населявших в тот период Центральную Азию.

Литература

1. Серебренников Б.А. Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. - М., 1988.
2. Серебренников Б.А. О материалистическом подходе к явлениям языка. - М., 1983.

А.И. Тугутов

Калмыцкий институт гуманитарных исследований

г. Элиста

Птицы петроглифов и “Сокровенного сказания монголов”

Сравнительное изучение памятников археологии, материальной культуры и овестовательных текстов имеет много достоинств.

Первые выступают как иконографический материал, обладающий, в том числе, исторической ценностью, поскольку естественнонаучными методами и путем художественно-гилистического анализа можно определить, например, их возраст и тем самым привнести в исследуемое явление хронологический отчет. Наглядность образов петроглифов дает возможность реконструировать некоторые стороны религиозно-художественного, ифологического мышления древних людей, их обрядово-ритуальной культуры.

В истолковании семантики древних рисунков могут помочь более поздние нарративные источники со сходными образами или мотивами, привнося через свои сюжеты и характеристики персонажей смысловые подробности, о которых “умалчивают” немые наскальные изображения.

Ярким примером плодотворности комплексного анализа является монография А.П. Окладникова и В.Д. Запорожской “Петроглифы Забайкалья” в двух частях [1; 2]. Автором текста является академик А.П. Окладников, иллюстративно-документальная работа выполнена В.Д. Запорожской. В работе использованы археологические материалы, включенные в научный оборот илиями нескольких поколений исследователей Сибири, в том числе учеными Новосибирска и тан-Удэ и, в первую очередь, самим А.П. Окладниковым, его учениками и коллегами [1, с.3-7].

А.П. Окладников показывает длительное существование некоторых культурных феноменов. частности, им отмечаются отдельные сходные мотивы в сюжетах писаниц бронзового века и едневековья, а также в материалах по мифологии, фольклору и этнографии сибирских народов, фиксированных разными исследователями в XVIII- XIX вв. и в начале XX в., в течение периода оло трёх с половиной тысяч лет. Мы хотели бы продолжить этот анализ на материале “Сокровенного сказания монголов” – “Монголын нууц товчоо” (далее “МНТ”).

Сначала обратимся к образам писаниц. Сюжеты с изображением птиц занимают там достаточно заметное место. В частности, в “селенгинской группе писаниц” на них приходится почти четверть (23,7 %) от всех наскальных изображений. Численно они уступают лишь пропоморфным образам (52,9 %) [2, с.136], зато значительно превосходят число изображений животных (1,5 %). Птицы часто связаны с образами человека, помещаясь рядом с ними. Приведем один из примеров такой композиции (скала Хотогой-Хабсагай в Хоринском районе Республики уртия): “Слева вверху изображены две птицы в полете [...] Правее изображены еще три птицы [...] Под ними – самая крупная во всей композиции фигура парящей птицы [...] Левее и ниже

стоит человек [...] Рядом справа, - одна небольшая антропоморфная фигурка и правее ее - фигура птицы, в два раза больше человека" [2, с.25-26].

Иногда стилизованные изображения птиц и людей как бы переходят друг в друга. "Слева - птица с поднятыми вверх крыльями. Затем - половинная антропоморфная фигура [...] Правее снова нарисована птица, антропоморфизированная (или птицевидный человек)" [1, с.36 описание писаницы на горе Ангир Хоринского района].

Не всегда изображения птиц носят условный характер. Порой можно говорить и о реалистическом отображении. Это позволяет авторам "Петроглифов Забайкалья" классифицировать эти изображения: "Первый вывод ясен сам по себе: изображались хищные птицы, такие, как орлы, соколы и ястребы" [2, с.68, 72]. Однако это не означает, что наскальное творчество посвящалось лишь зарисовкам с натуры. Крылатые образы входят как элемент "и композиции различной сложности [...] фигуры птиц находятся в композициях над другими изображениями, как и положено представителям воздушной стихии — неба" [2, с.72].

Анализ одних только петроглифов малопродуктивен. Смысл их не очень понятен современному мышлению: "Это искусство иератическое, основанное на немногих застывших ритуальных формулах и условных знаках-сигналах, сквозь которое лишь изредко и с трудом [...] пробиваются отзвуки реальной жизни" [2, с.91].

А.П. Окладников приходит к выводу о многозначности образа хищных птиц в народной культуре, где орел воспринимается как "божественная птица первого ранга, священная и неприкосновенная", связанная с культом солнца и верховного божества, владыки неба, как культурный герой, тотем, предок, покровитель или спутник шаманов и т.д. [2, с.117-122].

Образ орла присутствует в фольклорных текстах, обрядах, шаманском одеянии, предметах культа и даже в таком виде одежды, как шерстяные чулки у ольхонских бурят. "Этот очень древний орнаментальный мотив, по-видимому, связан с культом орла, который у ольхонских бурят-шаманистов с глубокой древности считался "священной" птицей и пользовался особым почитанием". Орнамент так и назывался "йэхэ-шубуун", т.е. "орел" [3, с.150]. Ольхон воспринимался как центр культа священной птицы: ольхонский "царь-орел [...] командует над всеми орлами ..." [4, с.81]. Культ орла существовал и у других бурятских племен. Хоринцы называли его "царственная птица, нойон-предок" [5, с.187].

В "Сокровенном сказании монголов" в качестве тотема выступает другая хищная птица - белый сокол, олицетворяющий родового покровителя Чингис-хана.

- "Сват Есугэй, в эту ночь мне приснился сон. Подлетает ко мне белый сокол, зажав в когтях солнце и луну, и садится на мою руку. [...] Это ваш хищнец родовой дух являлся, извещая о вас!" [6, 7, §63] - в этом фрагменте подчеркивается многозначность образа хищных птиц: как воплощения идей культа предков и солярного культа, как знак обусловленности власти, небесным покровительством и как предзнаменование в практике прорицания у средневековых монголов.

В сюжете "МНТ" о Бодончар-мунхаге заметное место занимает ястреб. Обделенный братьями, оставшись без наследства, Бодончар в одиночестве охотится за дичью с помощью прирученного ястреба. Люди из поселившегося по соседству с ним племени просят у него ястреба, но он не уступает их просьбе [6, 7, § 24-28]. Впоследствии Бодончар со своими братьями властвует над этим племенем.

Мифологический "подтекст" сюжета охоты предка Чингис-хана с этой хищной птицей подтверждается "Юань-ши", официальной хроникой династии монгольских императоров Юань, составленной в 1368-1369 гг., т.е. спустя век после "МНТ". Здесь мотив ловчих птиц получает весьма драматичное развитие. С учетом того, что составители "Юань-ши" не имели доступа к "МНТ" [8, с.417], можно предположить достаточно широкое бытование сюжета о Бодончаре и прирученных им хищных птицах в общих для "МНТ" и "Юань-ши" источниках устной и письменной традиции.

В "Юань-ши" повествуется о том, как племя чжалаирав (джалаирав) истребляет почти все потомство Бодончара, выживают только его внуки Хайду и Начин. Последний во время погрома находился далеко от дома, у баргутов. При своем расследовании случившегося он встречает двух всадников, охотящихся с помощью сокола, в котором узнает ловчую птицу своего старшего брата Вернув назад сокола и ястреба, принадлежавших роду, Начин покоряет врагов, а его потомки распространяют свою власть над другими племенами [9, с.435-436]. Таким образом, именно возвращение ловчих птиц, которые символизируют родовую мощь борджигинов, восстанавливает

ласть потомков Бодончара. Возможно, не случайно центральную фигуру данного сюжета зовут Иачин - сокол.

А.П. Окладников предполагал, что священные птицы средневековых монгольских легенд олицетворяли “само сияющее, живое и благодетельное божество солнца [...], само “Вечное Небо”, которому ежедневно обращались монголы XII—XIV вв., по словам иноземных путешественников, в своих молитвах, как к высшему божеству. И небо в этих представлениях было не абстрактное, не безличное, а живое и конкретное, олицетворенное в образе священной птицы [...] Изображение птицы было не чем иным, как молитвой небу, и одновременно агической формулой, заклятием” [2, с.123].

Солярный мотив в мифологических образах птиц “МНТ”, безусловно, присутствует. Однако он не является ведущим в семантике произведения. Эти образы введены в философский контекст понятия Вечного Неба, как Абсолюта, от воли которого зависит вектор исторического развития. Родовой тотем переносится и на созданную Чингис-ханом империю. Не случайно изображение сокола помещалось на воинских знаменах [10, с.32], символизируя силу монгольского государства и покровительства, оказываемого ему Небом.

Резюмируя, можно повторить, что образами птиц, как в петроглифах бронзового века, так и средневековом “МНТ”, выражается идея Небесного покровительства человеку и социуму. В песнях они – гении-хранители скотоводческой общины - рода, племени. Они парят над одами, оградками, стадами, связывая Землю и Небо. В “МНТ” угадывается связь этих образов с сто повторяющейся там формулой, которой объясняются условия успеха для какого-либо важного дела: “Небо и Земля соединили свои силы” [6; 7, §§ 121, 208 и др.]. Эту формулу можно представить как главный “комментарий” “Сокровенного сказания” к петроглифам Байкаля и Монголии, как средневековый парафраз древних религиозно-мифологических представлений.

бота подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (Проект № 05-04-04300а)

Литература

1. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Часть I. -Л., 1969.
2. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Часть II. -Л., 1970.
3. Хороших П. П. I. Наскальные изображения на горе Байтог. II. Орнамент на шерстяных и волосяных изделиях прибайкальских бурят // “Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры”. Вып. 23. - Улан-Удэ, 1957.
4. Баторов П. П. Культ орла у северобайкальских бурят. “Бурятияведение”, № 3-4. - 1927.
5. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. - Улан-Удэ, 1962.
6. Монголын нууц товчоо. Галиглаж хэвлүүлсэн Т. Дашцэдэн. - Улаанбаатар, 1985.
7. Цэрэнсодном Д. Монголын нууц товчоо, Эрдэм шинжилгээний орчуулга, тайлбар. - Улаанбаатар, 2000.
8. Храпачевский Р.П. Военная держава Чингисхана. - М., 2004.
9. Юань ши // Храпачевский Р.П. Военная держава Чингисхана. - М., 2004.
10. Хеннинг. Неведомые земли. Перевод с немецкого Лисовской А. В. Предисловие и редакция Магидовича И. П. Т. III. - М., 1962.

И.В. Калинина
Государственный Эрмитаж
г. Санкт-Петербург

Стрела в обрядах тюркских и монгольских народов

Неоднократно предпринимались попытки интерпретации использования стрелы в обрядах. Семантика стрелы сводилась к символике любви или берега. Стрела при этом либо соотносилась с активным оплодотворяющим мужским началом” [1, с.145], либо учитывались функции стрелы как оружия мужчин с эпохи верхнего палеолита [2, с.259]. Стрела рассматривалась также как бивалентный символ, описываемый в бинарных оппозициях: жизнь /плодородие / здоровье – смерть / бесплодие/ болезнь, как отражающий двоичный принцип архаических классификаций [3, с.448-458]. Для всех интерпретаций, тем не менее, находятся факты их опровергающие. К

примеру, фаллическая символика объединяет стрелу с предметами, отнюдь не являющимися оружием мужчин.

С позиции архаических образных представлений возможен иной подход к изучению семантики стрелы в обрядах. Образные представления рассматриваются при этом как системы смыслов архаической жизнедеятельности. Семантика понимается как смысловая система архаической жизнедеятельности и как смысл архаического образа.

В основе образов - отнюдь не зрительные ассоциации. Архаические образы представляют собой функциональный тип обобщений образного мышления. В отличие от понятий характеризующих предметы, явления со стороны их признаков, образ является обобщением по действию. Как и понятия в категориальном понятийном мышлении, образы в архаическом сознании взаимосвязаны. Образная семантическая система - это система "взаимодействующих образов. Структурные связи образов в архаической системе смыслов определяют семантически функции. Для обозначения наиболее раннего мифологического образа, по-видимому, целесообразно сохранение термина "тотем". Архаические образы тотемов в своих динамических характеристиках соответствуют образным смыслам архаической жизнедеятельности.

В развитии архаических представлений мною выделены две образные системы: тотемическая и космологическая. Первая образная система соответствует родовому строю, вторая образная система относится ко времени формирования стратифицированных обществ. Образы тотемы: 'зверь', 'дерево', 'гора', 'солнце' принадлежат 1-ой семантической системе. Образы 'Мирового дерева', 'Мировой горы', 'Неба-отца', 'Земли-матери' - это образы, 2-й семантической системы.

Стрела встречается в обрядах у многих народов. Для понимания обрядовых функций стрелы мною были предприняты попытки выявить семантические эквиваленты стрелы, иначе предметы, замещающие в обрядах стрелу. Обычай, класть в колыбель младенца или подвешивать над ней лук со стрелой, зафиксирован не только у тюркских народов, но и у кетов, тунгусов, манчжурских, тибето-бирманских, иранских, финно-угорских народов. Вместо стрелы к колыбели привешивали нож, иглу, ножницы, веретено. По Н.И. Веселовскому, эти предметы представлялись подобными стреле, "наводящими страх на злого духа" [4, с.288]. Но к колыбели подвешивали и бусы (для девочек), а также части зверей, птиц, рыб, пресмыкающихся - зубы, клювы, когти, кости, шкурки, шерсть, перья и т.п.

По разным народным традициям в обрядах сватовства, когда просят руки девушки, правой руке держат: стрелу, копье, посох, ветку дерева, разного рода плоды, убитого лебедя и другую птицу, на которых охота запрещена. Свадебное покрывало поднимают стрелой, палкой, кнутовищем, зеленой веткой, пирогом.

В погребальном обряде бурят принято по пути на кладбище выпускать по направлению дому стрелу из колчана покойника, а по возвращению брать эту стрелу в дом. В Полесье же, когда везли умершего на кладбище, бросали на дорогу через плечо цветы, ветки ели, камни. То есть, в обрядах производят одинаковые действия с различными предметами.

Семантическими вариантами по отношению друг к другу являются: рог, клык, коготь и плод, семя, ветвь. В фольклорных традициях вариантом плода выступает также зерно, горошин, шишка, орех, сосновая игла, лист и т.п. Сравнительный анализ семантических эквивалентов стрелы приводит к выводу, что рог, клык, коготь связаны с образом Зверя; плод, ветка - с Деревом; камень - с Горой. К этому же ряду, судя по фольклорным материалам, относится и Солнце. Семантические функции восходят к естественным социально-биологическим взаимосвязям типа зверь - звереныш, а также естественным функциям когтей, рогов, зубов зверя для защиты и нападения, добывания пищи, устройства своего жилища. Когти, рога, зубы просто замещают зверя, часть вместо целого, а являются сосредоточением его жизненной силы, душой, на языке образов - 'ребенком'. В тотемической системе образов косяной стрелы уподоблялся рогу, когтю зверя, кремневый вкладыш наконечника - зубу зверя. Семантическая связь наконечника стрелы с ребенком, душой, родовым предком сохранилась в образной лексике [5, с.123-136].

Стрела не принадлежала индивиду в нашем понимании. По тотемическим воззрениям стрела - это 'хранилище родовой души'. С этой точки зрения находят объяснения не только понятные детали обрядов. Стрела замещает отсутствующего на свадьбе жениха. Вместе с ней свадебная стрела не всегда принадлежит жениху. В вариантах бурятской свадьбы верхом

посланник (туруша) из свиты невесты (подчеркнуто – И.К.) втыкает стрелу в опорный столб юрты жениха. Семантика стрелы – ‘хранилище жизненной силы’ находит также проявление в погребальных обрядах ‘возвращения стрелой души умершего’.

В архаическом сознании форма не отделена от функции. Душа (‘жизненная сила’) в предметах-оберегах не только пассивно хранится, но, обретая форму, в которой пребывает, имеет возможность активно действовать, согласно этой форме. Поэтому-то стрела и ее семантические эквиваленты не только хранят, но и укрепляют душу младенца, им вверенного.

Форму наконечника стрелы имеют накосные украшения замужней калмычки – токуг. В эпосе “Джангар” ударом токуга оживляют героя [6, с.116]. Стреловидной формы накосные украшения известны и у туркмен. У бурят, по сообщению Б.Э. Петри, стреловидную форму имеют небольшие серебряные пластинки, которые носят невесты и молодые женщины на темени вдоль пробора до рождения первого ребенка. Подобные подвески имеются и на “венцах”, которые невеста надевает во время поклонения онгонам и огню [7, с.221, 248-249]. Стрела в головном уборе, волосах невесты наделяет ‘жизненной силой’ продолжательницу рода. В стреловидной подвеске – украшении видим еще один аспект архаической семантики стрелы, который прочитывается в ее будущем символе ‘плодородия’.

В космологической системе образов стрела уже не является стрелой тотемического рода. Боевая, металлическая стрела связана с образом ‘сына Верховного (Небесного) божества’. Это отражено обычаем: части тотема вешают на люльку независимо от пола ребенка, а стрелу – исключительно на люльку мальчика. Стрела на этой стадии развития образных представлений соотносится с лучом – ‘сыном’ Солнца. Кроме фольклорных данных, об этом свидетельствуют образная лексика.

В космологической семантической системе ‘сын’ - не то же самое, что ‘ребенок-мальчик’ в тотемической системе. В родовом обществе мать и ее братья были традиционными обладателями прав рода, носителями его ‘жизненной силы’. В тотемической образной системе ‘жизненная сила (душа) рода’ находится у предка рода – тотема, матерей, отцов – братьев матери и детей рода. В космологической системе образов отец и сын являются носителями мужской силы – силы Великого предка. ‘Сын’ - преемник ‘мужской силы’ ‘отца’. Близостью к божеству-предку утверждалась правомочность власти, определялся общественный статус вождя. Богатырь-сын подобен Небесному божеству, он - преемник его ‘силы-власти’. Деятельностью ‘сыновей’ Верховного божества, спущенных с небес для управления людьми, определяется установление миропорядка, мироустройства. Матери, дочери сохраняют былую связь с тотемическими предками, обладают хтонической силой Земли. Былые ‘отцы’, то есть братья матери, выступают в образе Змеев – противников Небесных божеств и их Сыновей. Подобно Змею, “запирающему плодородие”, проклятие брата лишает сестру потомства. Строжайший запрет налагался на женщин относительно “бога мужчин”. Прикосновение девочек, женщин к оружию мужчин опасно, несет зло не им самим, а мужчине, его оружию, так как “оскверняет”, лишает его силы. Стрелу, лук вешают на люльки мальчикам. Но стрела, по-прежнему, обеспечивает плодородие невесты, помогает роженицам при родах.

Архаические образные системы связаны с “концепцией бытия” - представлениями о жизни и смерти. По тотемическим воззрениям, ребенка получают от родовых предков. Для рождения, возрождения в роде, необходимо было поглощение тотема (его части). Космологический мировоззренческий универсум уже иной. Будущему миру Добра и Зла предшествует “Отделение Неба от Земли”, их оппозиция. В эпосе – это появление брачного соперника, противника героя, богатырское сватовство и борьба за невесту. Обряды сопровождают состязания в меткости стрельбы из лука. На поле боя выказывается доблесть, добываются слава, честь. Герою принадлежит стрела, которая посылает “все богатства, в том числе и скот” [8, с.229].

Символикой стрелы – оберега, плодородия, любви не исчерпывается, следовательно, содержание архаической семантики. Образные представления о стреле предшествуют пониманию стрелы как символа в понятийном мышлении.

Литература

1. Кызласов И.Л. Ранние формы осознанного воздействия человека на природные силы // Археологические источники об общественных отношениях эпохи средневековья. - М., 1978.

2. Ураи-Кёхалми К. Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах // Исследования по восточной филологии. - М., 1974.
3. Мороз Й. Към въпроса за семантиката на лыка и стрелата при дрените българи // Проблеми на прабългарската история и култура // Втора международна среща по прабългарска археология Шумен, 1986. - София, 1989.
4. Веселовский Н.И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения русского археологического общества. Т. XXV, Вып. 1-4. - Пг., 1921.
5. Калинина И.В. Стрела в архаике (образная лексика) // Теория и методология архаики // II. Что такое архаика? // Материалы теоретического семинара. Вып. 3. - СПб., 2003.
6. Кичиков А. Ш. Сюжет исцеления богатыря в эпосе Саяно-Алтайского нагорья // Фольклористика Российской Федерации. - Л., 1975.
7. Петри Б.Э. Орнамент кудинских бурят // Сборник МАЭ. Т. V. Вып. 1. - Пг., 1918.
8. Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточный этнографический сборник // Труды Института Этнографии АН СССР. Новая серия. Т. LX. - М.-Л., 1960.

Б.Д. Цыбенев

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

г. Улан-Удэ

Одежда и атрибуты дагурских шаманов

Шаманская атрибутика и одежда являются одними из важнейших составляющих в структуре дагурского шаманизма. Многие детали культовых принадлежностей специфичны и имеют богатое символично-функциональное содержание. В начале прошлого века Н.Н. Поппе обратил внимание на особенности шаманской одежды и записал сведения, представляющие интерес до настоящего времени. Ценный материал содержится также в трудах китайских авторов, в частности, в статьях Мэндсурэн и Билэг.

Описание одежды дагурского шамана и его атрибутов начнем с шаманской короны.

Основание короны (*Джисса*) изготавливается из железных или медных полос, соединенных в обруч, к которому прикреплены сделанные из меди оленьи рога с пятью-шестью отростками. Рога (*джара*) – показатели силы и титула шаманов. По словам информаторов, во время камлания рога становятся вместилищем духов, которые с их помощью борются с вредоносными силами. Начинающие шаманы носят корону с двумя рогами, без отростков. Они добавляются со временем, с появлением опыта и знаний. Шамана с шестью отростками на рогах называют “совершенным” [4, с.194]. Самым могущественным считается шаман, имеющий девятиотростковые рога [5, с.111]. К задней стороне шапки привязаны разноцветные шелковые хадаки - символы почитания радуги. По их количеству можно узнать о способностях шамана. Когда люди приглашают шамана, обычно привязывают на его корону хадак в знак уважения.

Между рогами протянута палочка, на которой сидит кукушка, сделанная из меди или железа [3, с.9]. Она служит проводником – поводырем шамана в потусторонний мир. Шапка (*магала*), надеваемая шаманом под корону, обшита изнутри черным бархатом, с боков прикрепляются два кожаных ремешка, которые завязываются под подбородком. Спереди к околышу нашивают специальный наглазник из скрученных шелковых нитей длиной 6-7 см [4, с.194]. Встречается в этом качестве и проволочная бахрама [3, с.9].

Шаманский костюм (*самаашкэ* или *джава*) состоит из нескольких частей и шьется из лосиной или оленьей кожи. Заметим, что одним из обозначений шаманского плаща у эвенков является слово “*самасик*” [1, с.255]. Следует также сказать, что в областном музее Амурской области, в г. Благовещенск имеется плохой сохранности костюм дагурского шамана, найденный в 1901 г. на шаманском захоронении. Он сшит из ровдуги, покрыт бязью с нашитыми на ней многочисленными раковинами-каури, круглыми бронзовыми зеркалами (*толи*) и ажурными бляхами.

Н. Поппе отмечал, что “одеяние это – длиннополое и плотно облегает исподнюю одежду шамана. Оно снабжено рукавами (*ханчи*), кончающимися длинными обшлагами (*бугуян*)” [3, с.9]. От нагрудника до подола нашиты восемь больших медных пуговиц, символизирующих ворота восьми городов. От пояса до колен пришивают шестьдесят маленьких медных зеркал – “*убэр толи*”, по тридцать на каждой стороне. Они являются символами городских башен и крепостей [4, с.194].

Перед камланием, после того как шаман надел костюм, на спину посередине привешивают большое медное зеркало весом около 10 кг и четыре маленьких по краям. Их называют “защищающими спину”. Считается, что зеркала оберегают от демонов и прочей нечистой силы, в случае их нападения со спины [4, с.194]. Эти наспинные зеркала называют также “архан толи” [5, с.112]. Любопытно, что слова “ара; убэр” в значениях “задняя сторона, север; передняя сторона, юг” в хайларском диалекте дагурского языка не употребляются, а встречаются только в шаманских призываниях. Например, “все твои болезни на “архан толи” я взвалил, на “убэр толи” их сложил” [5, с.112].

На рукава и на полы костюма ниже колен ровными рядами нашиты узорчатые бархатные ленты черного цвета шириной 6-7 см. Их насчитывается 12, по три ленты на обоих рукавах и полах. На лентах, пришитых на полах одежды, привязаны по десять маленьких медных бубенцов “хоангарт” на каждой. По виду они напоминают маленьких черепашек с большими глазами и раскрытым ртом, в котором находятся медные шарики – урэл. По разным данным, бубенцов бывает 36 или же 60. Они символизируют башни шести деревянных дагурских городков-крепостей, ранее располагавшихся на левом берегу Амура.

Зеркало, называемое “зуркэн толи”, надевают на шею для защиты сердца и легких, помещают внутри костюма [4, с.194]. Имеется еще одно зеркало “арсаан толи” серебристого цвета, располагающееся в подмышках у шамана. Используют его строго один раз в году во время омовения аршаном. Например, в дни празднования Белого Месяца, 13 или 18 числа группа людей собирается на молебствие. В котле кипятят воду, затем шаман кладет туда “арсаан толи” и специальной метелкой брызгает на окружающих.

Шелковая или бархатная безрукавка (джахард) надевается поверх костюма. Слово джахард со слов информаторов можно перевести как “сверху на воротник”. На безрукавку нашиваются 360 раковин-каури, символизирующих дни года. По другим сведениям, их бывает 108 [3, с.9]. На плечах безрукавки прикреплены две маленькие птички (самец и самка) неясного происхождения. Они – гонцы шамана. Дагуры называют их “боро чохор” [4, с.195]. Согласно данным Мэндсурэн [5], искусно сделанная птичка “хадмал дэги” находится в районе левой подмышки шамана. Она помогает вернуть душу больного.

Интерес вызывает еще одна деталь наспинного шаманского облачения. Она представляет собой почти квадратный кусок черного бархата размером примерно 40x40 см., на котором изображены солнце и луна, сосна. Рядом с деревом находятся два оленя, шиплющие траву. Неподалеку от них имеется изображение камлающего шамана. От рисунка отходят золотистого цвета нити, ведущие к хвостам птичек “боро чохор”. По другим данным, имеются также квадраты с изображениями изюбря и журавля [2, с.671]. Отметим, что журавль – один из главных помощников шамана всех потомков ангарских эвенков [1, с.219].

Под квадратами прикреплены специальные полосы – халбанкэ, которые бывают двух видов: длинные и короткие. На 12 полосах длиной примерно 0,5 м. имеются изображения животных двенадцатилетнего цикла. Сверху на них нашиты 12 коротких полос, символизирующих двенадцать “дувэлэн” – виды животных и птиц, обитающих на деревьях. Эти “дувэлэн” являются объектами поклонения шаманов и шаманок [4, с.195]. Количество коротких полос может утраиваться и доходить до 36 [5, с.113-114]. По словам информаторов – хайларских дагуров, раньше в изготовлении этих полос участвовали самые искусные мастера.

Шаманский пояс состоит из трех полос ткани [2, с.671]. К одежде в области поясицы прикреплены девять длинных (до 0,5 м.) кожаных ремешков, именуемые “Аслан” или “асран”. На правом бедре – пять ремешков, на левом – четыре. На джава они крепятся при помощи медных колец и специального приспособления “бучилдай” из железа или меди, напоминающего по форме ковшик [4, с.195]. Во время шаманского экстаза шаман, несмотря на возбужденное состояние, прекращает все действия, садится на вдвое сложенное сиденье, берет в руки “Аслан” и, раскачиваясь во все четыре стороны, излагает наставления вошедшего в него духа-онгора.

Описание многочисленных деталей шаманской одежды дагуров наводит на мысль о том, что шаманы в большинстве своем были людьми выносливыми, физически развитыми и крепкими. К примеру, не каждый мужчина способен надеть одежду шамана весом более 40 кг, которая раньше хранилась в селении Арал, район Мэйсэл, рядом с г. Цицикар.

Бубен (унтур, хунтурсо) обычно бывает диаметром около 70 см. Обечайка изготавливается в основном из древесины лиственных пород (ива, вяз, черемуха), которые хорошо гнутся.

Натягивают на нее перепонки из кожи козы, телянка или бешеного волка [4, с.196]. Бубен делится на четыре пространства, соединяющиеся тремя кожаными ремешками неодинаковой длины и железными кольцами. Для полноты звучания на одной стороне бубна прикрепляют семь или девять маленьких медных колец. Со слов информаторов, во время ночных камланий звуки бубна были слышны на далеком расстоянии. В степи он превращается в коня или оленя, а колотушка – в плеть. Если попадает на пути озеро или река, бубен тотчас становится лодкой, а колотушка – в весло. Они являются важными атрибутами шамана. Иногда шаманы не надевают свою одежду, однако обязательно берут бубен для исполнения обрядов.

Роль колотушки (*жисур* или *гясур*) выполняет бамбуковая палка, которую обшивают кожей изюбря или косули. Рукоять украшают черной юфтью. Можно заметить, что название восходит к тунгусскому слову – *гис* – *гисун* – *гихун* – *гихивун* (букв. “говорение”, “предмет для говорения – предсказывания”) [1, с.253].

Обувь шаманов называется “*татамал гочор*”, по форме напоминает унты. Голенище состоит из оленьей кожи, а подошва – из бычьей. Прошивают нитками из сухожилий способом “татажа оех”, отсюда название обуви – “*татамал гочор*”. По словам информаторов, в начале XX в. в этой обуви ходили не только шаманы, но и обычные люди.

Свидетельством влияния буддийских традиций может служить наличие у шаманов четок из 108 бусинок. В случае если у шамана нет рядом культовых принадлежностей, он проводит молебствия в обычной одежде, используя только четки. При этом исполняет специальное призывание под названием “Хунхэр шутоон” [4, с.196]. Имеются у хайларских шаманов и другие атрибуты служителей буддийского культа, такие как колокольчики, ваджра, дамари и сан.

Как мы видим, вышеприведенный перечень предметов шаманской принадлежности свидетельствует о своеобразии культового облачения дагуров. В целом, следует заметить, что в шаманской традиции явственно прослеживается сильное воздействие со стороны соседних тунгусо-маньчжурских народов. В связи с этим возникает необходимость в проведении комплексного анализа элементов дагурского шаманизма, в их сопоставлении с материалами по шаманизму народов алтайской языковой семьи, в частности, монголов, бурят, нанайцев и якутов. Территория Приамурья, где к приходу русских первопроходцев проживали монголоязычные дагуры, с древнейших времен была областью взаимодействия различных культур и этносов. Дальнейшее изучение дагурского шаманизма может прояснить не только вопросы, касающиеся проблемы происхождения этого народа, но и ранней этнической истории упомянутого региона.

Выполнено по гранту РГНФ 05-01-18076е

Литература

1. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII- начало XX в.). - Л., 1969.
2. Народы Восточной Азии / под. ред. Н.Н. Чебоксаровой. С.И. Брука, Р.Ф. Итса. - М.-Л., 1965.
3. Потте Н.Н. Дагурское наречие. - Л., 1930.
4. Bileg. Umard-yin boge-yin huvcas hiigeed bagaji edlel-yin buteez urlal // Uiles-yin turege. - Hulunbuir, 2003. (на ст/монг.письм.)
5. Mendsuren. Dagur boge-yin dzava (orgoi) // Uber Mongol-un bagshi-yin yeke surgaguli-yin erdem sinjilgen-u setgul, 1-dugar hugaаа. - Huh-hot, 1995. (на ст/монг.письм.)

Ж.А. Зилин
г. Улан-Удэ

Миграционные процессы бурятских родов в ближнем Прибайкалье (история и современность)

Под ближним Прибайкальем в данной работе мы имеем ввиду территорию, прилегающую к западному и восточному побережьям Байкала в ближних от него пределах. Объектом нашего исследования является история населения восточной стороны, называемой нами Восточным Прибайкальем, где расположены следующие современные административные районы Республики Бурятия: Курумканский, Баргузинский, Прибайкальский, Кабанский. Этот небольшой бурятский

этнический ареал привлекает внимание своей историей, богатой прошлыми миграционными процессами. Население его по своей племенной принадлежности состоит, прежде всего, из выходцев из Предбайкалья, точнее сказать, с Западного Прибайкалья – эхиритов и булагатов [1, с.7-9], хотя по некоторым данным среди них присутствуют представители других родов – сэгэнутов, галзутов, сартулов, сонголов и других [2, с.4-7]. Но более ранними аборигенами рассматриваемого края является баргуты [4], а также эвенки [5, с.8-10], последние и ныне проживают в Курумканском и Баргузинском районах. В средние века эта территория составляла, вероятно, лишь часть исторической земли (страны) Баргуджин-Тукум, где, по данным “Сборника летописей” Рашид-ад-Дина, обитали племена керемучины (исторические икиресы или современные эхириты) и булагачины (современные булагаты) [11, с.122]. До переселения эхиритов и булагатов на восточную сторону Байкала они жили в долинах Верхней Лены и ее притоков, Верхней Ангары и ее притоков, где они живут и поныне.

Их маршруты переезда в Восточное Прибайкалье легли в обход Байкала (через северное побережье) и через море в Кудару, устье Селенги и др.

Основные причины эмиграции западно-прибайкальских бурят из Лено-Ангарского края заключались в том, что усиливалось притеснение русских властей со стороны Верхоленского острога, возникали конфликты с эвенками из-за охотничьих угодий.

Первоначальный период переселения падает на первую половину XVII в. Из рода шоно первым переехал Бубан с сыном Угтаем и поселился в местности Нархан “(Сосняк)”. (До этого они жили в долине верхоленского притока – реки Анги). Другой его сын Абхан поселился в местности Дологоно “(Шиповники)”, а оттуда переехал в Хандалу. В Хандале от Абхана образовалось 36 семей. Потомки Хамная – сына Шоно размножились в Корсакове. Поселились здесь и семьи из других родов.

Переселение продолжалось и в XVIII веке. Заселяли новые места по восточному побережью Байкала люди родов абзай, хэнгэлдэр, олзон, баяндай, эмхэнут и др. – все эхиритского племени

В результате, в Восточном Прибайкалье – Баргузине, Курумкане, Кударе, (ныне Кабанский район), расселились люди десяти подродов от шоно: басай шоно, борсой шоно, тумэнтэй шоно, шубтэхээ шоно, буга шоно, хамнай шоно, харяад шоно, тарха шоно, оторшо шоно, отоонхой шоно. Некоторые подроды образовались уже после переселения с западных побережий Байкала. Некоторые подродона начальники были внуками родоначальника Шоно. Например, Шубтэхээ был сыном Бурлая, одного из сыновей Шоно. Во главе подрода Басай шоно стояла жена Хамная, сына Шоно. Новый подрод возглавил внук Шоно по имени Эмхэн. Соогол, сын Шоно, проживавший под Верхоленским острогом эмигрировал в Кудару, не выдержав нападков строгих служилых людей.

Род хэнгэлдэр до эмиграции жил на Анге. В Баргузине на Хэнгэлдэровы поселения примерно в 1650 году совершили нападение тунгусы. Люди этого рода вынуждены были эмигрировать в Кудинскую долину (обратно в Западное Прибайкалье). Поскольку земли там были заняты русскими поселенцами, они вернулись снова в Баргузин. По мнению информанта со времени поселения людей этого рода прошло 9 поколений. Многочисленный подрод хэнгэлдэр от притеснения русских казаков, охочих и гулящих людей, расселявшихся вокруг острога, откочевал в Ольхон, затем, перебравшись через Байкал, расселился в Забайкалье по разным местам: Ижинга, Оронгой, Чесан, Гарга, Баянгол и др. Первым в долину Баргузина поехал сын Шодоя Оргохонова Балта с сыном Башха.

Род Олзон происходит от самого Эхирита: Эхирит – Зонхи – Худал Сагаан – Сахир – Олзон (информант Хуса Николаев). Из кудинской долины олзоновцы приехали в Кудару, откуда расселились в разные периоды по разным местам Западного Забайкалья – Творогово, Буура, Арун-Кударе, Хандале, Гильбира и др. По информации Байкова (с. Дулан, 1947) потомки рода Олзон живут в Кабанском районе уже 12-ое поколение.

Эмигрировав из Западного Прибайкалья, бурятские роды кочевали в пределах Забайкалья. Постепенно оседали эмигранты в разных местах региона. Так возникли улусы Ханадала, Корсаков, Ранжуров, Дулан, Баянгол, Уржил, Карасун, Аргада, Гарга и др.

Такова география расселения бурятских родов – выходцев Лено-Ангарского края. Представители старшего и среднего поколений хорошо знают, свою историю, родоплеменную принадлежность, свою генеалогию. Свое родословное древо здесь даже знает молодежь.

Таким образом, Байкал и окружающая его природная среда – исконная земля обитания бурятских родов, как в Прибайкалье, так и в Забайкалье. Природный комплекс огромного региона не только давал средства к существованию – полезные ископаемые, растительные, пушные, водные и другие ресурсы, но и представлял грозную стихию со своими землетрясениями, штормами, наводнениями, оползнями, обвалами т. д.

Обитатели края с глубины веков учитывали природные стихии, бедствия и благодатные стороны природы. В течение веков люди стремились поддерживать этноэкологическое равновесие в хозяйственном, бытовом, морально-этическом отношениях. Выработывались навыки прогнозировать природные явления – осадки, засухи, катастрофические бедствия, время удачной охоты, рыбной ловли, высоких урожаев и т. д.

Рождались и соблюдались экологические нормы бережного благодарного отношения к окружающей среде. Создавались мифы, легенды, песни, молитвенные и вопрошающие обряды в интересах всего сообщества, племени, рода, подрода, семейно-родственного клана.

Если иметь в виду культовые святилища шаманского ритуально-обрядового характера, то одних официально зафиксированных шаманских святых мест в районах Западного Забайкалья насчитывается более пятидесяти. Здесь функционируют христианские, буддийские религиозные объекты – церкви, часовни, дацаны и дуганы. Кроме того, существуют священные ритуальные места – такие как сэргэ, бариса, обо и др.

Такова биогеоэкологическая взаимосвязь природы и человека. Так складывается миропонимание человека, его природопознавание и природопользование. В этом – философская суть нормального отношения человека к биосфере и космосу.

Следует отметить соотношение бурятских родов в населенных пунктах Западного Забайкалья, в которых бурятское население составляет большинство. На современном этапе во многих бурятских улусах в родоплеменном составе доминируют роды Хэнгэлдэр и Шоно. Эти роды, вероятно, в численном отношении преобладали в течении трех и более столетий, как обосновались в Забайкалье. Для убедительности рассмотрим процентное соотношение родов в бассейне Баргузина, к примеру, в бурятских поселениях Хилгана, Баянгол, Старая школа.

в с. Хилгане:	в с. Баянголе:	в с. Старая Школа:
хэнгэлдэр – 33,5%	хэнгэлдэр – 43,5%	хэнгэлдэр – 36,7%
шоно – 23,5%	шоно – 33,8%	шоно – 48,8%
сэгэнут – 18%	сэгэнут – 2,4%	сэгэнут – 2,4%
баендай – 15%	баендай – 8,2%	баендай – 2,4%
эмхэнут – 4,2%	эмхэнут – 1,5%	-
галзут – 2,6%	галзут – 3,5%	галзут – 1,2%
янгут – 1,1%	-	-
ашабагат – 1,1%	-	-
абзай – 0,6%	абзай – 1,3%	-
хуасай – 0,6%	-	-
-	прочие – 4,8%	-
-	-	сартул – 3,7%
-	-	сонгол – 2,4%
-	-	булагат – 2,4%

Некогда имевшие там значительный удельный вес булагаты (см. диаграмму) позже составляют мизерный процент. Надо полагать, что булагаты ассимилировались в доминирующей среде родов Шоно, Хэнгэлдэр. В некоторых поселениях очень мала доля рода абзай, который в XVII являлся одним из крупных мигрантов.

Проблема географии родов в Западном Забайкалье еще не утратила свою актуальность.

В национальном составе современных жителей Курумканского, Баргузинского, Кабанского, Прибайкальских районов преобладают русские, за ними идут буряты. Но характерно то, что в отдельных улусах трех районов, за исключением Прибайкальского, буряты составляют большинство, русские и другие составляют меньшинство.

с. Улюн	с. Улюкчикан	с. Ярикта	с. Баянгол	с. Уржил	с. Карасун
буряты	буряты	буряты	буряты	буряты	буряты

81,7%	99,4%	89,1%	95,2%	100%	99,8%
русские 15,8%	-	русские 10,9%	русские 2,7%	-	русские 0,2%
татары 1,2%	-	-	татары 2%	-	-
прочие 1,3%	прочие 0,6%	-	прочие 1%	-	-

Это значит, что в этих районах населенные пункты в большинстве своем являются однонациональными – либо русскими, либо бурятскими. Такая дифференцированная национальная география обусловлена одновременностью заселения той или иной территории, различием исторически сложившегося социально-экологического стереотипа в определенных природно-экологических условиях (земледелие, скотоводство, охота и др.). Земледельцы предпочитали осваивать местности с плодородными почвами, умеренно влажным климатом, скотоводы – места, пригодные для пастыбы скота по сезонам года и с более устойчивым травостоем.

Однонациональные населенные пункты имеют позитивные этноэкологические особенности. Это обуславливает сохранение и развитие языка, национальных традиций, обычаев, обрядов, гарантирует национальную бесконфликтность. Если в населенных пунктах Старая школа, Зорик, Уржил, Амаран, Яссы – чисто бурятские семьи, а так же аналогичен национальный состав семей в Кабанском и Курумканском районах, то в улусе Баянгол бурятские семьи составляют 92,5%, двунациональные – 7,5%; в Улюне бурятские семьи – 76,8%, русские – 16%, русско – бурятские 2,8%, бурятско – русские – 0,6%, татарские – 0,9%; в Хилгане – 1 татарская семья, татарско – бурятские – 2 семьи, русско – бурятские – 3 семьи, остальные – бурятские.

Весьма разнообразен национальный состав семей в Турунтаево. Есть семьи русско-татарские, русско-белорусские, русско – украинские, армянско-русские, грузинско-русские, азербайджанско-русские, чувашско-русские и др. Имеют место бурятско – русские, русско – бурятские, армянско – бурятские, бурятско-китайская. Бурятско – русских, или русско – бурятских семей по неполным данным в Турунтаево насчитывается 13 семей.

На современном этапе миграционные процессы принимают более интенсивный характер. Главными социальными причинами является рост безработицы, ухудшение условий жизни и др. Очень многие бурятские семьи выбывают из районного центра в разные места по разным мотивам. Между прочим, миграция активировалась и до периода реформ. Например, за период 1986-1990 г.г. из Баянгола выехало в другие населенные пункты, в пределах района, 57 чел., выбыли в другие районы республики 42 чел., выезд в Улан – Удэ – 102 чел., выбыли за пределы Бурятии 19 чел., выезд на службу в армию 18 чел., на учебу 47 чел., выбыли без адреса 33 чел. Всего выбыло 285 чел., а прибыло 4 чел. В 1984 г. выбыло из населенных пунктов Баянгол – 5 чел., Соел – 5 чел., Уржил – 3 чел., Зорик – 7 чел., Старая Школа – 3 чел., Хилгана – 25 чел., Барагол – 15 чел. Прибывших нет.

Таким образом, миграционный процесс в регионе отличался значительной подвижностью, как и во многих колонизованных русским царизмом территориях, где проживали малые народы. В XVII-XVIII вв. миграционная подвижность была обусловлена жестокостью пушного бума, когда русские власти проводили политику приобретения мехов соболя, белки, лисицы путем ясачного побора. Из многих факторов миграции малых народностей, в том числе бурят, были – декретированное и порой насильственное освоение лучших земельных угодий, а также разного рода способы притеснения, особенно в период переселения в Сибирь из российских губерний обездоленных крестьян, бесчинства служилых людей, приказчиков острогов и т.п.

XIX век отличался относительной стабильностью в миграционном вопросе. Русские власти были заинтересованы закреплять коренные этносы в постоянном локально-территориальном проживании в целях сбора ясака, взывания других поборов. В этой связи запрещались самовольное переселение или иммиграция в данное административное ведомство.

XX век отличался бурными социально – политическими катаклизмами: революционные события, жестокость военного коммунизма, коллективизация, раскулачивание и репрессии. Потребность в рабочей силе на новых стройках вызвали интенсивное передвижение людей, в том числе и бурят. Представителей эхирит-булагатских родов можно встретить в восточных хори-

бурятских районах Забайкалья – в Еравне, Кижинге, Хоринском, Мухоршибирском и других ведомствах. Буряты уезжали в Якутию, на Урал, среднюю Азию и др. регионы Советского Союза. Во многих городах, областях, республиках существуют бурятские земляческие группы.

Такова история и география заселения бурятскими племенами берегов великого азиатского озера-моря Байкал, такова, в частности, историческая судьба и современное этнодемографическое состояние небольшой части бурятского этноса, живущего в Восточном Прибайкалье.

Литература

1. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. – Улан – Удэ, 1970.
2. Махатов Б.П. Страницы из жизни бурят Кударинской степи. - Улан-Удэ, 1964.
3. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.1, кн.1. - М.-Л., 1952.
4. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. - Улан-Удэ, 1962.
5. Шубин А.С. Краткий очерк этнической истории эвенков. - Улан-Удэ, 1973.

Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Удэ

Ключевые компоненты этнической идентификации: родовая земля и социальные связи у бурят Кудинской долины (на примере села Байтог)

В последние годы особый интерес в разных кругах общества вызывает земля как ресурс и комплекс законодательных проектов, направленных на реализацию этого ресурса. В данной работе делается попытка обозначить место и роль традиционного мировоззрения, выстраивающего специфические связи с землей представителей бурятской сельской общины. Эмпирической базой нашего исследования послужили данные полевых этнографических исследований, социологического опроса представителей группы бурят племени *буура*, называемого “*баруун буураһууд*”, образуемого четырьмя патронимиями *мингараг*, *алаг*, *абхай*, *туймэр*. В настоящее время все эти образования формируют локальную группу села Байтог, которое появилось в середине XX века, как результат государственной политики укрупнения коллективных хозяйств. Прежде, в конце XIX века (1897 г.) в Верхоленском округе четыре административных буровских рода составляли 4020 бурят, в Баргузинском округе – 933 [1]. В Верхоленском округе буряты племени *буура* расселены в долине Куды, в районе современных Байтага и Бурав, а также в долине реки Лена.

К вопросу о происхождении бурятского племени “*буура*” (буура) входящего в племенной союз эхиритов “*эхирид*”, можно подойти через несколько дисциплин. По данным фольклора, а именно по генеалогическим преданиям Буура является потомком Эхирита в пятом поколении: Буура ← Хадалай ← Нэнгэлдэр ← Зонхи ← Эхирит. В археологическом плане этот конкретный район был мало исследован. Тем не менее, по наблюдениям можно отметить, что на горе Байтог до недавнего времени были писаницы “зурагтан бурхан”, а также отмечалось наличие искусственных оросительных систем. Вполне вероятно, что территория нынешнего Байтага была заселена предками буровцев на средневековом этапе, в курумчинское время. Наличие же оросительной системы указывает на представителей курумчинской культуры, оставивших огромный след в истории региона. По данным топонимики можно отметить наличие тюркизмов наряду с преобладающими монголизмами.

Происхождение племени можно непосредственно связать и с происхождением их этнонима. Историческая семантика этнонима *буура* восходит к древнетюркскому *buuga* – “верблюдо-производитель, верблюдо-самец” [2, с.120], термин в виде *buuga* распространен в современных тюркских и монгольских языках. Заманчиво было бы ограничиться тотемистическим происхождением этнонима, однако, велика вероятность его происхождения в курумчинскую эпоху. В таком случае, *Буура* – это имя нарицательное по отношению к определенной группе населения, отличавшегося от остальных каким-то отношением к верблюдам. Скорее всего, это была группа населения, использующая верблюда в хозяйственных и военных целях, в отличие от

остальных, использующих коня и не имеющих верблюдов. Наличие верблюдов в Западном Прибайкалье подтверждается тем, что верблюды представлены на древних писаницах эпохи курыкан на Верхней Лене [3, с.115]. Кроме того, в Западной Бурятии до середины XX века верблюды были распространены у балаганских и верхоленских бурят. Причем, те самые верхоленские и были представлены по соседству с нынешним Байтагом. Таким образом, по нашему мнению, этноним *буура* в начальный период своего существования был именем нарицательным по отношению к группе населения, особенностью которого было использование верблюдов в хозяйстве и на войне.

Итак, на наш взгляд, становление бурятского племени *буура* может быть связано со временем заселения региона кочевыми тюркскими, монгольскими племенами и оседлыми согдийцами, т.е. с эпохой курыкан. Очевидно, племя изначально сложилось как некая сословная группа населения, отличающаяся от окружающих особым отношением к верблюдам. Все это свидетельствует о древнейших связях исследуемой группы бурят с занимаемой ими территорией.

Особенностью села Байтаг, где проживает данная группа бурят, является структура его пространства, в основе формирования которой лежит этносоциальная дифференциация патронимий бурят. Село раскинулось в долине реки Куды “Худайн гол”, окаймленной с трех сторон горными массивами. Бурятское население в своем большинстве занимает пространство по правому берегу реки, в то время как по левому берегу реки, у подножия известного общеплеменного культового центра *эхиритов* - горы Байтаг, расположены усадьбы русских и польских поселенцев, несколько семей которых поселилось в Байтаге в 40-50 годы прошлого века. Там же находится средняя школа, а в недавнем прошлом – и деревообрабатывающий комплекс, который ныне полностью разрушен.

Бурятская часть села представляет собой совокупность отдельных, расположенных на некотором расстоянии друг от друга “кварталов” - поселений, образованных в свое время потомками рассматриваемых групп бурят – Мингараг, Абхай, Алаг, Туймэр и Булюй. Подобный принцип расселения является традиционным и указывает на особую значимость родовых связей в среде местных бурят. Как правило, при образовании крупных населенных пунктов принцип семейно-родового расселения не сохраняется. Значимым фактором, оказывающим влияние на принцип расселения, является особенность религиозных воззрений западных бурят и, в частности, *эхиритов*, на которые хотелось бы обратить особое внимание.

В среде *эхиритов* широко распространен культ *монгол-бурханов*, духов-хозяев местности, который содержит один интересный момент, касающийся особенностей связи духа с занимаемой им территорией. Исследования показывают, что монгол-бурхан жестко связан с занимаемой им частью земли. В определенных случаях такая зависимость духа от территории может осложнить жизнь людей. Это относится к тому случаю, когда в жизни любой семьи возникают причины, побуждающие перебраться из одного места в другое. Масштабы перемещения могут быть разными и не имеют особого значения: в рамках одного и того же поселения; за пределы поселения. Поменяв место жительства, семья продолжает почитать *монгол-бурханов*, оставшихся на старой усадьбе, поскольку перебраться вслед за хозяевами, как это может сделать домовый в славянской культуре, *монгол-бурхан* не может. Вследствие этого многие семьи, совершив обряд кормления *монгол-бурханов* своего дома и двора, на другой день отправляются на место жительства предков (бывшие летники и зимники), на землю, где 30-50 лет назад жили люди и стояли строения [4, с.178].

Обратной стороной медали является запрет на поселение людей там, где уже присутствуют следы чужой усадьбы. На локальном уровне люди стараются избегать строить дом в таком месте из-за боязни “побеспокоить” чужого монгол-бурхана, который будет досаждать им, навлекать на семью несчастья. В макромасштабе такие особенности освоения пространства западными бурятами представляются традицией заселения только тех территорий, которые прежде принадлежали предкам.¹

Возвращаясь к территориям проживания рассматриваемых патронимий, отмечаем, что в настоящее время в селе есть несколько новых домов, построенных молодыми семьями из патронимии Алаг. Все строения располагаются на землях бывшего летника патронимии.

Русские, живущие на левом берегу Куды, также занимают территорию летника патронимий *алаг* и *абхай*. Но поскольку русские в данной местности – чужие, то духи-хозяева местности и, в частности, *монгол-бурханы*, по мнению жителей-бурят, не дают покоя русским поселенцам. В

жизни русских поселенцев Байтага регулярно имеют место негативные события – непонятные болезни, убийства, ссоры, драки и постепенное вырождение. Многие русские жители села покинули эти места. Местные буряты считают такой исход вполне закономерным явлением, обусловленным тем, что “чужаки” заняли исконную бурятскую землю, принадлежавшую их предкам. “Так будет со всеми, кто нашу землю занимает” – убеждены местные буряты.

В каждой группе бурят хорошо знают свои родословные, территории проживания предков, духов-хозяев этих территорий. Представители рассматриваемых локальных групп бурят регулярно посещают местности, где в недавнем прошлом проживали их предки – старое семейно-родовое *хуури* и совершают обряды почитания предков. Поводы могут быть разными: уход в армию, свадьба, удача в делах, в учебе и т.д. В каждой группе есть и свои шаманы, которые отправляют индивидуальные и общественные требы.

Знания о роде, предках передают молодым пожилые, уважаемые члены общества. Отличительной чертой последнего десятилетия, характеризуемого как всплеск процессов национально-культурного возрождения, является потребность бурят в поиске этнической идентичности. Те, кто в свое время оставил родные места, либо их потомки пытаются определить свою родовую принадлежность, найти родовые земли, принадлежавшие их предкам, стремятся возродить обряды почитания предков и божеств-покровителей своей родовой общности. Приезжающих на малую родину с каждым годом становится все больше, что иногда вызывает негативную реакцию со стороны местных жителей. “Все сейчас за богов взялись. Все приезжают, даже с Улан-Удэ. Все лето брызгали, никакой работы не делали – все брызгали!” – говорит одна из информаторов Д.В. Басхаева, брат которой является известным шаманом.

Как видим, *родовая территория* в сознании и действиях западных бурят является одним из ключевых факторов в конструировании этнической идентичности рассматриваемой группы бурят. Другим значимым фактором является потребность бурят в установлении более тесных связей с родо-родовичами и соплеменниками. “Надо бурятам по родам объединяться, одному на земле делать нечего!” – убежден один из информаторов, частный предприниматель, занимающийся лесозаготовками и имеющий собственную пилораму. Он не собирается покидать село и видит свое будущее и будущее детей именно здесь, на родной земле. Вместе с тем он одобрительно относится к тем, кто уезжает в город на заработки и возвращается затем на родину с планами вкладывать свои силы в развитие сельского хозяйства: “На землю нужно возвращаться с капиталом” [полевые материалы авторов, информатор Николаев С.].

Желание жить в кругу родо-родовичей проявляют и другие информаторы, которые видят силу бурятского этноса в едином *племенном сообществе*. В Байтаге ныне проживают три-четыре семьи малочисленного бурятского племени *хойбо*. Прежде, до укрупнения сел, *хойбо* жили севернее современного Байтага. Этноним *хойбо* принадлежит одной из общностей верхоленских бурят, по традиции относимых к эхиритам. При сопоставлении с другими этнонимами обнаруживается сходство с одним из этнонимов, известных у сяньби. Исходя из того, что праформой бурятскому звуку – *h* является общемонгольский – *s*, возможна связь между бурятским этнонимом *хойбо* и этнонимом, известным по китайской транслитерации как *схойбу* (*хубу*). По имеющимся данным этнонимы, созвучные этому, не встречаются среди современных монгольских народов. Возможно, на территории Прибайкалья осколок *хойбо* сохранился в условиях своеобразной удаленности от осевых процессов Центральной Азии.

Одни из представителей *хойбо* говорит о своем горячем желании найти своих соплеменников, которые ушли из этого района очень давно, не поделив землю с другими этническими группами бурят. Эта часть *хойбо* ушла в Качугский район и осела там, утратив все связи с оставшимися членами племени. Информатор знает также и многих *хойбо*, живущих в разных городах России – писателей, ученых, инженеров и т.д. Эти представители племени информатора не интересуют: “Зачем мне нужны родственники, которые не живут здесь. Ну, приедут в гости, я их угощу – и все! Мне они здесь нужны, я их буду видеть, знать, чем они живут, чем занимаются. Мы бы сообща решали проблемы”. Информатор мечтает об организации регулярных встреч соплеменников, которые уже организовывал в прошлом его отец. “Я хотел бы собрать всех, чтобы и мои дети знали наших соплеменников, общались с ними в дальнейшем” [полевые материалы авторов, информатор Ханхасаев С.Д.].

Очевидно, что актуальность племенных связей сельчанами воспринимается в границах родовой территории. Все, кто находится за пределами *Земли*, на которой живут и трудятся эти

Очевидно, что актуальность племенных связей сельчанами воспринимается в границах родовой территории. Все, кто находится за пределами *Земли*, на которой живут и трудятся эти люди, не рассматриваются в качестве “плеча”, на которое можно было бы опереться в трудную минуту.

Таким образом, значимость *родовой территории* в осмыслении и действиях бурят, населяющих Кудинскую долину, позволяет говорить о *земле*, как об одном из ключевых факторов, способствующих сохранению этнического самосознания. Обоснованием этому предположению, на наш взгляд, может служить система традиционных религиозных верований, запретов, примет кудинских и верхоленских бурят, выработанных в течение многих веков (поскольку рассматриваемая нами территория проживания современных кудинских и верхоленских бурят представляет зону расселения протобурятских племен с древнейших времен) и связанных, в частности, с родовыми территориями.² В настоящее время связь бурят с родовой территорией актуализируется: жизненное благополучие ставится в зависимость от поддержки предков и духов-хозяев родовой земли, и в связи с этим, контакты людей с землей предков, выраженные через обрядовую деятельность, утрачивая эпизодический характер, становятся регулярными. Вместе с тем растущая значимость территорий, обозначаемых как “породные земли”, формирует у некоторой части бурят, населяющих Кудинскую долину, враждебное отношение к представителям иноэтничных общностей, занимающих ныне бурятские земли.

Примечания

1. В Ольхонском районе такой принцип освоения территорий поддерживается и на уровне администрации. В последние годы растет число желающих вернуться на свою малую родину. Буряты, давно покинувшие Ольхонский район, либо их потомки, приезжая на малую родину, выявляют места проживания предков, свидетелей, которые могут подтвердить факт проживания в этой местности предков бурят, желающих жить на своей родине. Администрация района дает разрешение на поселение только выходцам с Ольхонского района – и бурятам и русским. Такая позиция администрации обусловлена особым статусом района, земли которого, включающие побережье озера Байкал и остров Ольхон, внесены в реестр заповедных территорий федерального значения. В настоящее время растет спрос на земли Байкальского побережья – потенциальную зону активного развития туризма: успешный опыт некоторых жителей района в сфере туризма не дает покоя россиянам из других городов и регионов.
2. На протяжении последних столетий развивается сложная иерархизированная структура пантеона «эжинов» земли (духов-хозяев территории) в мировоззрении коренных жителей Кудинской долины, что в значительной степени проявилось в комплексе обрядов, связанных с землей.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 05-01-18125e

Литература

1. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.). Т. III. Иркутская губ., Забайкальская Амурская, Якутская, Приморская обл. и о. Сахалин. – СПб, 1912.
2. Древнетюркский словарь. – Л., 1969.
3. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. – М.-Л., 1959.
4. Болосохоев С.Б. Культ “монгол-бурханов” у западных бурят по материалам полевых исследований // Культура народов Сибири. – СПб. 1997.

Информаторы

- Ханхасаев С.Д. - с. Байтаг, Усть – Ордынский бурятский автономный округ.
- Николаев С. - с. Байтаг, Усть- Ордынский бурятский автономный округ.

Трансформация традиционного хозяйства монголов автономного района Внутренняя Монголия КНР

Монголы – одно из национальных меньшинств КНР, численность монгольского населения составляет более 4,8 млн. человек, большая часть которых проживает в автономном районе Внутренняя Монголия (АРВМ), а также в монгольских автономных округах и уездах Синьцзяна, провинций Цинхай, Ганьсу, Хэйлуцзян, Цзилинь и Ляонин.

Вплоть до середины XX века 90% монголов-скотоводов были кочевниками. Экономика АРВМ 1947 г., когда там началось проведение аграрных преобразований, была классической кочевой экономикой. Годовое производство зерна составляло всего 1,84 млн. т., тогда как поголовье скота – 7,8 млн. голов [1]. После победы Компартии Китая в 1949 г. кочевое хозяйство было объявлено отсталым экстенсивным способом ведения животноводческого хозяйства. Последовавшие аграрные реформы коренным образом изменили традиционный образ жизни, в настоящее время более 90% монголов автономного района – оседлые, либо полуоседлые скотоводы. При этом темпы прироста поголовья были в целом выше, чем рост объема собранного зерна. К концу 9-ой пятилетки (1996-2000 гг.) производство зерновых увеличилось примерно в 7,5 раз, достигнув цифры 14 млн. т, а поголовье скота – более чем в 9 раз, составив 73 млн. голов. Однако, способы выращивания этого скота, как правило, существенно изменились, став более продуктивными [2].

Переход монгольского населения АРВМ на оседлость в основном осуществлялся в период с 1947 по 1984 гг. В 1983 г. были введены “Правила управления пастбищами” для АРВМ, согласно которым право использовать пастбища и ответственность за их защиту и обустройство были закреплены на длительное время за подрядными специализированными и личными дворами. На местах были созданы Комитеты по управлению пастбищами. К концу 1980-х гг. распространился двойной подряд, строительство небольших семейных цаокулунь (огороженные пастбища) [3]. При этом все пастбищные угодья равномерно делились на участки площадью около 10 кв. км, на каждом из которых семья скотоводов строила себе глинобитный или кирпичный дом и круглогодично осуществляла выпас скота [4].

Перестройка всей системы хозяйства повлекла за собой и изменение быта, жилища. В значительной мере меняется материальная культура. Юрты, воловьши повозки и даже лошади уже утратили свою прежнюю ценность. Сегодня в степи редко увидишь кочующего скотовода со стадом баранов. Культура эпохи монгольских юрт постепенно уходит, превращаясь в экзотическое развлечение для китайских и иностранных туристов.

Литература

1. Москалев А. А., Жоголев Д. А., Пузицкий Е. В., Лазарева Т.В. Национальный вопрос в КНР (1949-1994 гг.) // Информационный бюллетень Ин-та Дальнего Востока РАН. – № 2, Ч. 2. – 1996.
2. Лю Цзюнь. Юму минцзу цзоусян сяньдайхуа. [Кочевые народы на пути к модернизации] // Сообщение агентства Синьхуа от 10.07.2001.
3. Батбаяр Ц. Социально-экономическое развитие скотоводческих районов АРВМ // Информационный бюллетень Ин-та Дальнего Востока РАН. – № 1. – 1993.
4. Лю Юнмэй, Ван Хайсюань. Бэйцин лянъэ сяошидэ цаоюань сяошидэ мугэ [Обстановка, с которой связана удаляющаяся песнь пастуха в исчезающей степи] // Цзинцзи жибао. – 19.08.2003.

*О традиционном жилище кочевых
саянских оленеводов*

Географическая зона Саян, состоящая, как известно, из двух основных горных хребтов – Восточного и Западного - представляет собой горный массив, населенный разноэтническими кочевыми охотничье-олeneводческими племенами: кетскими, самодийскими и тюркскими. В конце II-го тысячелетия в таежной зоне Саян кочевали лишь тюркоязычные оленеводческие народы и племена, которые за несколько столетий отюречили кетские и самодийские племена и включили их в свой этнический состав. К ним относились тофалары, тувинцы-тоджинцы и окинские сойоты, а также монгольские уйгуры-цаатаны. При этом подлинно кочевой традиционный образ жизни в настоящее время ведут лишь отдельные группы монгольских уйгуров-олeneводов (цаатанов). Тофалары же и окинские сойоты-олeneводы с 30-х годов XX в. переведены на оседлый образ жизни. Оседло живут и тувинцы-тоджинцы. Все эти народы до сих пор сохраняют отгонный тип оленеводства.

За время кочевого образа жизни саянские охотники-олeneводы выработали такие черты своей традиционной материальной культуры, которые помогали им жить и вести кочевой образ жизни в условиях кочевания по суровой горной Саянской тайге. К таким чертам можно отнести и чум - разборное переносное жилище кочевых оленеводов. Он отмечался как путешественниками прошлых столетий, так и исследователями-этнографами наших дней у тофаларов [1, с.87-91], у гувинцев-тоджинцев [2, с.85-93], у окинских сойотов [3, с.61-63], у монгольских уйгуров-цаатанов [4]. В разных источниках по-разному дано описание чума, его конструкции и порядка установки. Более детально и ближе к реальности описан тоджинский чум С.И. Вайнштейном. Не совсем точно представлен тофаларский чум у Л.В. Мельниковой.

Сойотский чум описан нами по воспоминаниям стариков, и более того - участвуя в его возведении, получив при этом достоверные и достаточно подробные сведения о его конструктивных особенностях и порядке устройства. Кроме этого во время поездки в Монголию к цаатанам в 1987 г. мы также получили возможность исследовать и конструкцию цаатанского чума. Как уже было сказано, чум (*чурт-оx*, *алачы-оx*) являлся основным жилищем тофаларов в период их кочевой жизни. Им продолжали пользоваться и при оседлой жизни, главным образом охотники и пастухи оленей, но покрывки при этом сшивались из брезента. В поселках, во дворах своих рубленых из бревен домов, тофалары продолжали устанавливать стационарные чумы, покрывая их пластами лиственничной коры. Но такие чумы (*чэпря-оx*) использовались лишь как летние жилища. Особенно важными они были для старшего поколения тофаларов, привыкших к традиционному образу жизни.

Установка чума, как нам приходилось видеть и удалось восстановить по воспоминаниям стариков, происходила в следующей последовательности. Сначала заготавливались жерди, причем использовались только сухостойные лиственничные деревья, которые тщательно очищались от коры и сучков (если чум ставили совсем на новом месте). Длина и толщина жердей зависела от предполагаемых размеров чума. Высота его обычно колебалась от 3 до 4 метров, диаметр – от 4 до 5 м, поэтому длина жердей была в среднем 5-6 м. Если устанавливались на старом таборе, то там обычно находился остов прежнего чума.

При сооружении нового жилища выбирали подходящее сухое ровное место и устанавливали прежде всего основу чума, представляющую собой три жерди. Эту основу называли словом *сербенги*. В состав *сербенги* входила жердь с развилкой и две крепкие длинные лиственничные жерди. Жердь с развилкой имела большое функциональное значение и поэтому имела свое особое название - *сыран*. Для *сырана* искали подходящую березку и срубали. Высота этой жерди зависела от предполагаемых размеров чума – 3 и более м.. Длинной этой жерди с развилкой определялась высота чума. Данная жердь устанавливалась в середине будущего чума с левой стороны от входа, ближе к двери. Один человек держал эту жердь развилкой вверх и немного наклонно внутрь, другой в это время устанавливал по бокам периметра чума две другие жерди, вводя их вершины в развилку, так, чтобы получилась как бы тренога. Затем крепко

втыкали другие две жерди, которые должны образовать вход. Их вершины тоже вводили в развилку. Потом все остальные жерди прислоняли по кругу, крепко втыкая их нижние концы в землю, а верхние вводя в образовавшиеся сверху перекрестия жердей. Таким образом, получался остов чума (*чурт*). Этот остов покрывали особыми покрывками (*аьлһы*), сшитыми либо из полос вываренной бересты; либо из выделанных лосиных или изюбриных шкур. При этом берестой чум крыли с мая по октябрь, а в холодное время, с октября по май, пользовались кожаными покрывками. Лучшими кожами для зимних покрывок считались лосиные. На чум средних размеров требовалось как минимум семь лосиных шкур. При отсутствии лосиных использовали и изюбриные шкуры. Бересту для летних покрывок заготавливали в июне, когда она хорошо отдиралась. Бересту сворачивали в рулоны, обвязывали волосяными веревками и ставили вертикально в котел с водой. Сверху рулон закрывался куском дерна или мхом. Под котлом разводили огонь и не менее двух суток парили. Вываренная, хорошо пропаренная береста была гибкой и служила долго. Полосы сшивали в покрывки, используя либо нитки из конского волоса, либо расщепленные гибкие черемуховые прутья, расщепленные кедровые корешки. Кожаные покрывки сшивали сухожильными нитками.

При покрытии чума, сначала устанавливали нижний ряд покрывок. Потом привязывались покрывки второго ряда, а затем и верхнего, третьего. При этом верхняя покрывка поднималась вверх, будучи привязанной заранее к двум жердям, которыми она и закреплялась. После прикрепления покрывок к жердям остова, снаружи их придавливали другими жердями, чтобы не раздувал ветер. Для большего укрепления чум дополнительно обвязывался снаружи веревками. Такое устройство давало хорошую сопротивляемость ветру и грозовому дождю.

По воспоминаниям стариков, в старину тофаларские чумы снабжались оригинальным устройством в виде особых кусков шкур, что-то наподобие крыльев, натянутых на специальные жерди и установленных по обеим сторонам дымника. Эти куски шкур поворачивали по ветру так, чтобы они способствовали хорошей тяге при горении костра внутри чума. Аналогичного типа устройства представлены, как известно, у вигамов североамериканских индейцев.

Вход в чум не был строго ориентирован ни на восток, ни на юг. Его направление зависело от характера местности, где устанавливался чум. Так, если его ставили на склоне горы, то вход был обращен вниз под гору, так как ночью ветер дует обычно вниз под гору, и нежелательно, чтобы он проникал через вход в чум. Если чум возводился на берегу реки или ручья, вход обращался вниз по течению реки. При этом тоже – ночью ветер дует вниз с верховьев реки.

Очаг в чуме устраивался посредине ближе к выходу, неподалеку от центральной опорной жерди *сыран*. Поскольку *сыран* был березкой, кору которой при этом никогда не счищали, то, отодрав от нее кусок бересты, можно было утром заново разжечь огонь в очаге, используя тлеющие угли. Это позволяло всегда поддерживать огонь в очаге и при отсутствии спичек.

Сверху на особой цепочке (*ильчжирме*) над очагом с *сырана* свисал котел. Если предполагалась выпечка лепешек (*таьлһан*), то очаг получал дополнительное устройство. Для этого на месте очага делали углубление, которое наполняли речным песком. На нем разводили костер и долго жгли, чтобы песок под ним раскалился. Лепешку заворачивали в широкие листья и зарывали в горячем песке очага. Сверху разводили небольшой костер. Через некоторое время лепешку переворачивали. Когда пропекалась и другая сторона лепешки, ее выкапывали, очищали от песка и остужали возле костра, подперев палочками. В прохладную погоду даже летом костер горел всю ночь. А в холодное время на ночь в костер клали толстые поленья и особое бревнышко *тоорбаш*, вырубленное из сухостоя. Такой костер горел долго и давал устойчивое тепло внутри чума. Утром его легко было разжечь вновь, используя кусочки бересты от *сырана*.

Внутри чум был условно разделен на три сектора:

1. слева от входа - мужская сторона, где хранились «мужские» вещи: оружие, капканы, сети, олени седла и т. п.;
2. справа от входа – женская, где размещалась посуда, кухонная утварь и т. п.;
3. напротив входа (*тёр*) - считалась почетной, где воодружали онгоны, православные иконы, усаживали почетных гостей, здесь же располагалась постель хозяев чума.

Дети спали справа в глубине чума - между почетной и женской сторонами чума. Во время сильных морозов внутри чума на женской стороне, сразу же справа от входа, могли находиться и собаки.

Как можно видеть, тофаларский чум имел довольно простое оригинальное устройство, благодаря которому его можно было быстро установить и разобрать, что обычно было делом женщин. Он давал его обитателям не только минимум основных жизненных удобств, но хорошо спасал их от ветра, дождя и мороза и предоставлял возможность спокойно приготовить пищу, заниматься домашними делами в любую погоду.

Температурный режим внутри чума регулировался открытым огнем. Заготовка дров было делом женщин и девушек, им помогали мальчики-подростки.

При перекочевках перевозили на оленях лишь покрышки. Останавливались обычно в одних тех же местах. Как правило, это были места, богатые ягельниками, чтобы при стоянке олени могли неподалеку найти себе корм. При смене зимних кочевий на весенне-летние и наоборот сезонные покрышки оставляли на особых лабазах или в свайных амбарчиках. Прибыв на место осенней стоянки, вынимали из лабаза берестяные покрышки, а туда укладывали кожаные. Осенью делали наоборот.

За время оседлой жизни чумы у тофаларов постепенно вышли из употребления. В настоящее время их ставят редко. Их заменили промысловые избышки, срубленные из бревен. Но при установке чума в качестве материала для покрышек теперь обычно используется брезент.

У окинских сойотов, которые к концу XX в. окончательно обурятились по языку и смешались с местным бурятским этносом, сохранились лишь воспоминания о своем традиционном кочевом жилище. Сведения о нем получены только по воспоминаниям стариков-сойотов. Поскольку эти сведения уникальны, о них стоит остановиться подробнее.

Сойотский чум (*урса*) сооружался в тайге, при сезонном кочевании и охоте. Для постройки чума использовали жерди (*хурган/хургааг*, *шэрэнди*). Начинали установку чума с того, что брали три опорные жерди с развилкой на конце и упирали их развилками друг в друга. Затем укладывали эту основу остова чума со всех сторон жердями, обычно сухостойными (*харбишха*), которых предварительно снимали кору и срубали сучки. Нижними заостренными концами жерди втыкали в землю, а верхние концы вставляли в развилку. Основные жерди с развилкой имеют специальное название - *арһаажаг*, *астай модон*. Покрывали чумы различными материалами. Когда-то в старину оленеводы-сойоты использовали в летнее время покрышки, плетеные из полос бересты - *уйһэн*. Зимой крыли шкурами (*арһан*). Сейчас это все давно вышло из употребления и для покрытия чумов при необходимости используют иные материалы - летом брезент, либо кору лиственницы (*холтоһон*), зимой чум обкладывали плахами и мхом. Дверь чума представляла собою или кусок брезента, или кусок войлока (зимой). Дым выходил через отверстие наверху чума, где сходились жерди. Это дымоходное отверстие, которое, кстати, не закрывалось, носит название *урхэ*. Часть чума напротив входа называется *хоймор* и считается четной. Правая сторона от входа считалась женской, хозяйственной, где располагались посуда, домашняя утварь, связанная с приготовлением пищи, а также укладывались дрова (*тулезэн*). Левая сторона от входа - мужская. Здесь размещалась сбруя, оружие и другие "мужские" вещи. В центре чума находился очаг - *гуламта*. Он состоял из кострища и тагана (*тулга*). Таганы бывают различных типов: *тумэр тулга* - железный (может быть складным) таган, *шулуун тулга* - камни в камне, на которые ставили котел, *наарлиг тулга* - таган из связанных вершинками трех жердочек, горячие устанавливали над очагом и на которые на особой цепочке (*гэньджэ*) подвешивали котел над костром.

Поскольку костер (*туудэг*) всегда имел для оленевода-охотника, особое значение, то в языке выработалось множество специальных слов, которыми называют составные элементы чума.

Как можно видеть, основные элементы конструкции тофаларского и сойотского чумов и процесс их установки в принципе схожи, как схожи и другие черты их кочевой оленеводческой материальной культуры.

Литература

1. Мельникова Л. В. Тофы. Историко-этнографический очерк. - Иркутск, 1994.
2. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. - М., 1961.
3. Рассадин В. И., Цыренова Д. Б. Лексика материальной культуры окинских бурят // Проблемы бурятской диалектологии. - Улан-Удэ, 1996.

О.А. Шагланов

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
г. Улан-Уд

**Культ “монгол-бурханов”
в современном представлении бурят-эхиритов
(на примере Баяндаевского района Иркутской области)**

Культ “монгол-бурханов” представляет собой интересное и загадочное явление в системе традиционных верований и культово-обрядовом комплексе западных групп бурят. Данный культ распространен преимущественно среди бурят эхиритских родов и некоторых групп булагатов. Т.М. Михайлов указывает, что монгол-бурханы пользовались особым почитанием у ольхонских качугских и кудинских бурят, а также были известны байкало-кударинским и хоринским бурятам [3, 1987, с.33]. Существует ряд исследовательских работ бурятских этнографов, где обсуждались вопросы происхождения культа “монгол-бурханов”, их этническая принадлежность, и рассматривался подробно ареал распространения культа, а также была представлена их детальная характеристика [1, 2, 3, 4, 5, 7, 8].

В данной публикации представлен новый этнографический материал, который, возможно, позволит взглянуть по-другому на содержание этого культа и проследить его трансформацию.

По мнению информаторов, проживающих в Баяндаевском районе, слово “монгол” можно перевести на русский язык как “домовой”. Видимо, данное значение, вложенное информаторами в это слово, обусловлено функциями домового, которые как считают верующие, выполняют те “монгол-бурханы”, которые оберегают домашний очаг – *гэрын монгол*. Однако, если рассматривать разновидность “монгол-бурханов” по значимости, то самым главным считается *узур монгол*. По рассказам информатора Владимира Алексеевича Аргоева, *узур монгол* – старший “монгол”, по определению информатора, его почитают на том месте, где родились, где жил отец: “Сколько у отца было “монголов”, столько я кормлю. Самый старший монгол, он старый не забывается, он вечный, он Аргоевский”. По традиционным убеждениям бурят, сыновья наследуют “монгол-бурхана” своего отца, которого должны угощать, прежде всего, в отцовской усадьбе. *Узур монголов* может быть несколько или один, каждый “монгол” имеет свое место, он не ходит и не меняет его. Чужого “монгола” буряты стараются не кормить, свой “монгол” не должен его пускать. Информатор сообщает, что “во время проведения обряда мы просим своего “монгола”, чтобы он не пускал чужих “монголов” на нашу территорию. Своего монгола мы называем *Одигон саган монгол* (досл. - белая шаманка-монгол), а чужой, пришедший монгол - *Одигон хара монгол* (досл. - черная шаманка монгол)” [6, 2003].

По представлениям верующих, если же сын остался жить в доме своего отца, то у него нет своего “монгола”, только будет “монгол” его отца, которого он обязан кормить. “Монголы” не переезжают вслед за людьми, они остаются на месте. Но на новом месте человека будет ждать другой, новый “монгол”. Таким образом, в молодой семье появляется “молодой монгол”, которого хозяин семьи будет кормить у себя дома, при этом он ни в коем случае не оставляет “монгола” своего отца – старого “монгола”, которого кормит в отцовской усадьбе. Информаторы подчеркивают, что очень важно не забывать отцовский “монгол”, но “монгол” деда может забыться. Дочь не получает “монгола” своего отца, его наследует только сын. Как поясняет информатор В.А. Аргоев, “мои “монголы” становятся “узур монголами” моего сына. Если он новый дом построит, то появляется его личный “монгол”, которого он кормит. Дедовский монгол отходит от моего сына. Если сын живет с семьей в доме отца, то “нового монгола” уже не будет, зачем лишний?!”.

Вообще кормить “монгола” имеют право только семейные люди. Сын, начинает кормить “монгола” своего отца только тогда, когда у него уже есть своя семья. Если у сыновей нет семьи, то у них нет своего “монгола”, а отец кормит своего “монгола” сам.

Следующим по значимости идет “монгол-бурхан”, который является покровителем скотины – *адаһанай монгол*. Он, как правило, локализуется на задней, хозяйственной территории двора, где содержится скот. От него зависит благосостояние семьи, увеличение скота.

Затем следует “монгол”, охраняющий дом – *гэрын монгол*. Он получает свое угощение у печки, его еще называют *бээжин монгол* (монгол, охраняющий печь, домашний очаг - ОШ). Эти “монгол-бурханы” считаются семейными, поэтому каждая самостоятельная семья посвящает им ежегодный весенний обряд “кормления”.

Семейный обряд угощения “монгол-бурханов” происходит следующим образом. С наступлением весны определяется время проведения обряда. В фольклорной традиции зафиксирована следующая примета этого времени:

хүхэ ногооной хушэтэй болоходо
Хүхиэ унеэнэй унэтэй болоходо
Когда зеленая трава наберет силу,
Когда у коровы появиться молоко¹

В каждом доме готовят саламат (зөөхэй), варят мясо (говядину или баранину), гонят тарасун. Во двор, на место проведения обряда “кормления монгол-бурхана”, приносят три камня (*дули*), которые служат очагом для зажигания жертвенного костра. Посреди камней зажигается костер, камни нагреваются и на них хозяин дома бросает жертву “монголам” – саламат, тарасун, мясо. После обряда камни убирают наверх, на крышу сарая или амбара, поскольку они не должны лежать на земле, так как их могут осквернить люди.

Верующие считают, что “монгол” лучше принимает жертву из рук хозяина дома - главы семьи, нежели от приглашенного человека, поэтому их предпочитают угощать сами хозяева дома. В тех случаях, когда в доме нет взрослого мужчины, приглашают уважаемого старшего мужчину в роду – *убгэн*, который и проводит обряд кормления “монгола”. Вдовы не могут кормить “монгола” самостоятельно, они должны для выполнения обряда пригласить мужчину, родственника или соседа [6, 2003].

В современном представлении верующих “монгол-бурханы” неплохо живут в городских квартирах. Там они похожи на русских домовых, т.е. они такие же “маленькие и пушистые”. Как рассказывают информатор Ольга Алексеевна Хангуева, вместо ритуальных камней и сакрального костра в городских квартирах используется электрическая печь. А в лучшем случае городские буряты для проведения обряда “кормления монголов” выезжают на дачи, где обряд проводится с соблюдением всех традиционных элементов. В городских условиях существования “монгол-бурханы” выполняют исключительно функцию домового. Если их не угощать вовремя, то они начинают просить жертву (*монгол эрээд байна*). Они “ночью залезают на грудь человека, когда тот спит, и начинают его давить или душить. Человек бывает не в состоянии проснуться, хочет крикнуть, но не может” [6, 2005].

Кроме “монголов”, имеющих прямое отношение к дому и хозяйству, у бурят существуют “монголы” живущие на горах - *хадайн монгол* или на сопках - *боорийн монгол*. Этих “монгол-бурханов” угощают на общественном тайлгане, который проводится после того, как все семьи проведут “кормление семейных монгол-бурханов” [6, 2005].

Несколько иное представление о культуре “монгол-бурханов” имеют буряты, проживающие в Качугском районе. Они уверены, что название культа “монгол-бурхан” связано с захоронениями монгольских воинов. “Они жили еще раньше на этих землях, после на ней заселились буряты. Однако, для того, чтобы духи этих воинов-монголов не вредили бурятам, последние стали их “кормить”. Обряд жертвоприношения “монгол-бурханам” качугские буряты устраивали в загоне для скота или в усадьбе. В их представлении “монгол-бурхан” мог влиять на благополучное состояние скота и хозяйства, на высокий урожай. Представление о том, что “монгол-бурханы” могут жить в доме и охраняют домашний очаг, у качугских бурят не развито [6, 2003].

Характеристика образа “монгола”, которую дают жители Баяндаевского района, близка к антропоморфному облику. Так, например, информатор Светлана Алексеевна Долгонова, рассказала, что “люди, которые видели “монгола”, приходили в страх от его размера. Это высокое и здоровое (огромного размера - ОШ) существо, похожее на человека” [6, 2005].

По рассказам В.А. Аргоева, когда количество “монгол-бурханов” увеличивается, то это воспринимается, как нежелательное явление, поскольку их всех придется угощать, “кормить”. Обряд угощения растягивается во времени и требует дополнительных затрат, что доставляет

хозяевам неудобства. В противном случае они “монголы” могут принести вред хозяйству, в первую очередь скоту.

Существует другой вид монголов – *зайдахан монгол* - переходящие монголы или гуляющие монголы. Появление таких “монголов” возможно, если откуда-нибудь притащить дерево или купить чужой сарай, избушку, то с ними вместе может перекочевать чужой “монгол”. Поэтому буряты оставляют нижние венцы строения на старом месте, чтобы чужой “монгол” не переехал. Например, вспоминает С.А. Долгонова, мы взяли у Шобдоевых новые бревна, потом оказалось, что с ними прибыли 2 новых “монгола” – *зайдахан монгол*. Сначала мы не подозревали об этом, но у нас начал болеть скот. Мы сходили к ворожейке, она сообщила, что мы привезли два новых “монгола”, и они просят у нас жертвы. Теперь мы все время вынуждены их кормить [6; 2005].

После того, как каждая семья накормит своего “монгол-бурхана”, проводится большой общественный обряд. Традиционно он должен проходить с закланием барана, однако такое жертвоприношение в современное время совершается редко. Для проведения общественного обряда готовят аналогичную ритуальную пищу. На обряд приходят жители деревни, приезжают, те которые переехали. Участники обряда распределяются по родовым группам, после чего каждый род устанавливает на своем месте березовую ветку – *туургэ*. Зажигается на общем *дули* костер, у которого все присутствующие очищаются. Затем представители родов выстраиваются вокруг своего *туургэ* и по команде старшего руководителя обряда присутствующие хором начинают произносить призывание “монгола”, затем они подносят все ритуальную пищу костру. После ритуала призывания и угощения начинается всеобщее гуляние.

Таким образом, на основе полевых материалов можно прийти к некоторым выводам. В культуре “монгол-бурханов” обязательным ритуалом является обращение к той земле, где родился человек. Это требование выражается через обязательный ритуал кормления отцовского “монгола”. Человек должен помнить, где он родился, где живет “монгол” его отца. Примечательно, что “монгол” деда забывается, его необязательно помнить и кормить. Возможно, что сохранившаяся до наших дней жесткая ритуальная связь человека с местом локализации отцовского “монгола” объяснялась существовавшим ранее обрядом захоронения последа новорожденного в пределах территории, где он родился, т.е. на земле, где жил отец. Эта земля являлась сакральной на протяжении всей жизни человека, поскольку именно обращение к ней придавало силу человеку, способствовало его жизненному благополучию.

В то время, как сохранились представления о том, что отцовский “монгол” жестко локализуется на земле, где жил отец, свои “монгол-бурханы” являются вполне жизнеспособными вне родовых территорий. Они живут в городских квартирах, на дачах. Однако такой факт существования личного “монгола” несколько не снимает ответственности с человека, который должен ездить на родину с целью совершения семейного обряда угощения отцовского “монгол-бурхана”, а также для того, чтобы принять участие на общественном тайлгане угощения родового “монгол-бурхана”. Таким образом, в представлениях бурят, культ “монгол-бурханов” требует от человека держать постоянную ритуальную связь с местом рождения и с родовым коллективом в целом.

Кроме того, через функционирование данного культа подчеркивается (=демонстрируется) неоднородность социального пространства, которая была характерна для традиционного общества бурят. Так, в центре этого пространства культ “монгол-бурханов” ставит сына, мужчину, главу семьи. Его высокий социальный авторитет выражается здесь в том, что именно он, став семейным человеком, получает право кормить отцовских “монголов”. Дочери никаким образом не могут быть наследниками “монгол-бурхана” своего отца. Отсутствие хозяина в доме и приглашение постороннего мужчины для проведения ритуала угощения определяет в традиционном обществе маргинальную социальную позицию вдовы или незамужней женщины, имеющих детей.

Таким образом, современные полевые этнографические исследования показывают, что сакральная значимость и популярность культа “монгол-бурханов” сохраняются и в наши дни, хотя имеют место некоторые трансформации. Вопрос о происхождении данного культа остается до конца нерешенным, а этимология слова “монгол” для верующих представляется не всегда однозначной.

Литература

1. Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903-1907гг. – Улан-Удэ, 2001.
2. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск, 1980.
3. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. – Новосибирск, 1987.
4. Павлов Е.В., Болохосоев С.Б. Истоки и семантика культа “монгол-бурханов” у Предбайкальских бурят // Этнические процессы и традиционная культура. Вып.9. – Москва – Улан-Удэ, 2005. – С. 67-83.
5. Петри Б.Э. Элементы родовой связи у северных бурят. – Иркутск, 1924.
6. Полевые материалы автора. Баяндаевский, Качугский районы Иркутской области. 2003-2005гг.
7. Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Особенности организации пространства в семейно-индивидуальных ритуалах почитания монгол-бурханов у западных бурят и “породной” земли у бурят Тунки // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Вып.2. – Иркутск, 2003.- С. 112-127.
8. Хангалов М.Н. Собрание сочинений, Улан-Удэ, 1960.

Список информаторов

1. Алексеев Валерий Бутуханович. 1940 г.р., с. Наран. Качугского района, Иркутской области.
2. Аргоев Владимир Алексеевич. (1949-2004 гг.), род бэсэгэн абзай, д. Боходдой, Баяндаевского района, Усть-Ордынский Автономный округ.
3. Долхонова Светлана Алексеевна, 1946 г.р., род бэсэгэн абзай, д. Боходдой, Баяндаевский район, Усть-Ордынский Автономный округ.
4. Хазагаев Владимир Борисович, 1921 г.р., хэнгэлдэр, с. Наран, Качугского района, Иркутской области.
5. Хазагаева Екатерина Сергеевна, 1923 г.р., хэнгэлдэр, с. Нуган, Качугского района, Иркутской области.
6. Хангусва Ольга Алексеевна, 1936 г.р., род бэсэгэн абзай, г. Иркутск.

И.И. Бутанаева, В.Я. Бутанаев
Хикасский государственный университет
им. Н.Ф. Катанова
г. Абакан

Магические приемы лечения болезней и их названия в языке Саянских тюрков

В традиционном быту саянских тюрков лечением занимались народные врачеватели, шаманы, знахари и ламы, применявшие различные методы для исцеления больных. При эпидемиях, психических расстройствах и внутренних заболеваниях в ход шли магические средства. Для определения диагноза применяли ворожбу. Обычно, опустив на дно чашки серебряную монету, взятую у больного, смотрели на ее блеск через налитую воду. Другие, называвшиеся «чарынчы», ворожили по правой бараньей лопатке. Гадание по лопатке (чарын) совершали обязательно поздним вечером. В очаге юрты со стороны дверей зажигали специально собранный хворост. Лопатку заворачивали в потничную траву (по-хакасски “озан от”, в русских говорах Хакасии – “азанат”), служившую стелькой обуви больного, и клали в огонь. Целитель по трещинам на стороне, где находится гребень, гадал о жизненном пути, о постигшей болезни и предсказывал методы ее лечения. Продольные трещины вдоль гребня обещали благополучие, а поперечные — неудачу. Ворожба завершалась бросанием жженой лопатки через плечо. Если она упадет гребешком вверх, то предсказание сбудется, если вниз — то нет. Гадание по лопатке широко применялось еще во времена Монгольской империи. В середине XIII в. Мункэ-хан, прежде чем отправиться в поход, рассматривал, “раскололись ли кости от жара, огня прямо вдоль. Тогда для того, что он должен сделать, дорога открыта. Если же кости треснут поперек, или выскочат из них круглые кусочки, тогда он этого не делает” [1, с.149].

Лечение любых болезней начинали с обряда окуривания под названием “алас”. В качестве дезинфицирующего средства применяли богородскую траву (по-хакасски “ирбен”, по-тувински “хангы”) или можжевельник (по-хакасски “арчын”, по-тувински “артыш”) дымом которых очищали помещение от нечисти. Ароматические травы кладутся на железный совочек с девятью

горящими угольками. Больного начинали окуривать с ног, затем кадили над головой и заканчивали окуриванием постели и жилища. В это время лекарь произносил следующие заклинания: “Алас-алас! Умывшись водой из Молочного озера, окутавшись дымом богородской травы из горы Сумеру, пусть человек очистится от злых сил! Пусть нечистый дух вернется в свой мир! Пусть жилище станет чистым и красивым! Алас-Алас!”.

Во время ваннных процедур саянские тюрки также запаривали в горячей воде три горсти богородской травы или можжевельника для очищения тела от злых духов.

Обряд окуривания младенцев назывался “ызырых” (по-тувински “сырык” - окуривание покойника). Он применялся в профилактических целях от испуга. При окуривании “ызырых” на совочек клали девять горящих угольков, девять зернышек ячменя, девять щепоток соли (для девочек указанные атрибуты клались в семикратном размере) и богородскую траву. Обряд “ызырых” над младенцем совершали на каждый девятый день новолуния. Возникновение данного обряда уходит в древнетюркские времена. По данным словаря М. Кашгарского (XI в.), выражение “ысык-ысык” употребляли при лечении детей, чтобы уберечь их от болезни или сглаза. Буквальный смысл этого слова значит “будь укушен” и происходит от глагола “ызыр” - кусать [2, с.220].

Богородская трава “ирбен” в Хонгорае считалась первым лечебным средством. Черный “ирбен” был лучше плохого шамана, а белый “ирбен” равен по силе хорошему шаману [3, с.14].

По народным обычаям лекарственные растения выкапывали утром, встав лицом на восход солнца. Для лечения необходимо было выкопать нечетное количество корней - три, пять или семь. После выкапывания травы надо отблагодарить землю. Вместо выкопанного корня клали белую шерстинку или серебряную монету и благодарили природу: “Мы тебя почитаем! Дай нам исцеление! Дай нам здоровье”. Знахари (по-хакасски “отчыл”, по-тувински “одучу” - букв. травники) заготавливали траву с июля и до первых заморозков. При лечении мужчина должен был употреблять траву мужской особи, а женщина - женской. Пили лекарства только вечером, когда на небе появлялись звезды. Считалось, что в это время лекарство действует сильнее. Лечение начинали при новолунии. Во время лечения остерегались называть имя болезни, иначе думали, что она может усилиться.

Согласно представлениям саянских тюрков, болезни – “афырыг” (по-тувински “аарыг”) связаны с различной нечистью, называемой “пуртах”. Например, “таг ээзінін пуртахтары” - нечисть горных духов; “хосчак пуртагы” - нечисть кори; “хара чирин пуртагы” - нечисть черной земли и т.д. В силу суеверных отношений были выработаны различные обозначения для болезней, как в прямом, так и в переносном смыслах. Повальные болезни носили названия: “сырын” (по-тувински “сырынгы”) - заразная болезнь, эпизоотия; “хычых”, (по-тувински “кыжык”) - мор, губельная болезнь, дизентерия; “тымо” (по-тувински “дума”) – эпидемическое заболевание; “хара тыбаа” (по-тувински “сарыг дума”) - чума; “сырхаа” (по-кыргызски “сыркоо”) - хворь, чума среди скота и др. Многие болезни представлялись в образе невидимых гостей под названием “аалчы”, прибывших из мифических стран. Имеется целая плеяда «гостевых» болезней, таких как например: “аалчы кози” - предзнаменование заразных болезней в образе упавшего метеорита (букв. глаз гостя); “чил аалчы” - ветрянка (букв. гость ветра); “ізіг аалчы” - горячка (букв. горячий гость); “чорых аалчы” - поветрие (букв. дорожный гость); “кічіг аалчы” - корь (букв. маленький гость); “хара аалчы” - геморическая оспа (букв. черный гость); “сохыр аалчы” - оспа (букв. пестрый гость); «улуф аалчы» - оспа (букв. большие гости) и др.[3, с.15].

Болезни, как считали хонгорцы и тувинцы, могли распространяться только вниз по течению реки. Поэтому, если в семье заболели дети, то от напасти перекочевывали вверх по реке. В старом быту зеркальная гладь воды часто служила зеркалом для молодых девушек. Обычай запрещал смотреться в воду в связи с тем, что упавшая туда тень может укоротить жизненный век человека. Вероятно, придавалось пагубное значение тени, отделившейся от своего хозяина.

Болезни подстерегали кочевников на протяжении всего их пути. Поэтому названия многих недугов происходят от слов, связанных с обозначением поездок и странствий по дорогам. Например, “чорых” - грипп, поветрие (букв. поездка, путешествие); “салбы” - тяжелая болезнь (букв. долгий путь); “теенчек” - грипп (букв. девичья поездка к родне); “кизім” - грипп, поветрие (букв. странствие, путешествие); “кизім аалчы” - тиф (букв. путешествующий гость); “кискек” - поветрие, грипп (букв. странник, путешественник); “кискек кози” - предзнаменование болезни (букв. глаз странника); “туссах” - болезнь, заболевание (букв. внезапная встреча в пути) [2, с.591].

Безымянный палец - "толамыр" (по-тувински "ува шээжей") обладал шаманскими способностями. Поэтому его еще называли "хам сала" - шаманский палец. Он использовался при лечении болезней - опухолей, нарывов, ячменя на глазах, коликах и т.д. Безымянным пальцем сначала обводили три раза вокруг сучка дерева, потом обводили три раза по часовой стрелке вокруг больного места и "закольцованная" болезнь должна, не распространяясь далее, пройти. Во время застолья, для ограждения от напастей злых сил, по краю бокала вина три раза обводили безымянным пальцем правой руки. При охоте на медведя на пулю капали кровью, взятой из безымянного пальца. В таком случае зверь будет сражен наповал. Нож, обмазанный каплями крови из безымянного пальца, способен убить нечистую силу.

При гриппе (по-хакасски "тымо", по-тувински "думаа") совершали обряд окуривания "алас" дымом богородской травы или можжевельника. Затем брали мужские брюки черного цвета и, окурив их дымом очага, обмахивали больного. Потом открывали дверь и "стряхивали" их за порогом, говоря: "Алас, алас, алас! Черная одежда была плетью, ваш хан был без глаз". Этим действием изгоняли "дух" гриппа. Для того, чтобы "дух-хозяин" гриппа снова не вошел в юрту, на дверь с двух сторон привешивали желтую коноплю.

Любое внезапное заболевание, выраженное в общем недомогании, по-хакасски называется "урунчах" (букв. приступ, встреча, столкновение). При "урунчахе" считалось, что человек или наступил "на дорогу" нечистого духа, или непочтительно отнесся к оберегам домашнего благополучия - "тёсям", или в него вселился злой дух - "узут". Для лечения необходимо было совершить обряд окуривания "алас" дымом богородской травы и гарью от талкана и крупы, положенных на совок с девятью горящими углями. Гарь от сжигаемого талкана и крупы выводит "узут" из человека. Приглашали знахаря, который обмахивал больного мужской одеждой и затем, стряхивая болезнь за порог, произносил:

"Хобат, хобат, хобат!

Превратившись в урунчах, не попадайся,

Превратившись в сабынчах, не сталкивайся.

Под ногами не вертись, у подола не крутись,

Откуда пришел, туда же возвращайся!

Ты перевалил дремучую тайгу; Ты вышел из темной тайги,

Возвращайся обратно!

Я проще телки, глупее теленка; Я безглазый мирянин, я как глухое яйцо!

Не поворачивайся ко мне!

Мои предки - агалары!

Называю Вас дорогим именем, Величаю Вас почтительно.

Мои дедушки и бабушки!

Я не называю Вас чертом, Я не величаю Вас дьяволом

Отпустите держащую руку, Выдерните выпущенную стрелу,

Возвращайтесь в свою землю!

Хобат, Хобат! Хобат!" [4].

Чтобы болезнь обратно не вернулась, под порог клали ножницы (если болела женщина) или ножик (если мужчина).

Дуновение теплого легкого ветерка - зефира (тан) хонгорцы воспринимали, как дыхание подземного божества Эрлик-Хана. Он, в силу своей подлости, пытается навредить людям. Во время дуновения теплого зефира (тан) запрещалось дышать открытым ртом. Если его вдохнуть, то человека разобьет паралич. Поэтому паралич по-хакасски называется "тан сапханы" - букв. удар зефира. Аналогичное представление ("жел тийди" - коснулся ветер) бытует у кыргызов Тянь-Шаня. С какого бока обдует Эрлик-хан, та сторона и будет подвержена параличу.

Ноги (по-хакасски "азах", по-тувински "адак") человека, постоянно соприкасающиеся с землей путей и дорог, могут стать разносчиками инфекции. Поэтому инфекционные болезни носят хакасское название "азахсырааны" или "азахсырхас" - влияние "похождений" ног. Обычай предписывал перед входом в юрту обивать ноги о порог (но не наступать на него), дабы стряхнуть нечисть. Путнику нельзя заходить в дом роженицы, ибо он может занести инфекцию и женщина заболит (азахсыр парар). Категорически запрещалось появляться в юрте путнику, только что сошедшему с потного от дороги коня (аобырю азахсырхапча). Если домашние заболели от посещения "нечистого" путника, то хозяин юрты выгонял болезнь путем обмахивания мужским

поясом или брюками - "хара чаға". Во время такой процедуры называли имя подозреваемого и словами "азагын тарт, идегін тарт" - притяни свои ноги, притяни свой подол! - "страхивали инфекцию" за порог. Поэтому, чтобы не проникли болезни, на косяках дверей юрты вешали коноплю.

При коликах (по-хакасски "чанчых", по-тувински "шанчып") снимали боль гипнотическим способом. Знахарь усаживал больного около очага и ножницами, (если страдала женщина) или ножом, (если мужчина) три раза прикасался к больному месту, произнося: "том, том, том"! (по-тувински "дом"). Затем, три раза поплевав, втыкал ножницы или нож в порог юрты. В заключение процедуры он безымянным пальцем три раза обводил по часовой стрелке живот и читал заклинание: "чанчых полын чачылба, чилнен – таннан кіргез ін, чил-хуйун полын, ос агасха чачыл! Ікі пістіг хыптызына хазалып, харах корбес, хулах испес чирде уруп! хазах хат котеніне хазалчат!" - Став коликами, не втыкайся! Ты с дуновением ветра сюда зашел. Став вихрем, выходи и воткнись в осину! Наколешься на двухлезвийные ножницы, отправляйся в место, где тебя никто не увидит и не услышит! Воткнись в зад русской бабы! В заключение брали три горсти золы из очага и, три раза обведя ею вокруг живота больного, три раза бросали золу из дверей на улицу со словами:

"Тридцатизубая Огонь-мать! Сороказубая Дева-мать!

Пусть блестят твои золотые серьги под Луной!

Пусть блестят твои серебряные серьги под Солнцем!

Даже если с золой, но у тебя есть дом. Возвращайся в свое жилище!

Даже если с пеплом, но у тебя есть юрта. Возвращайся в свое жилище!

Тпук, тпук, тпук!" [5].

После этих процедур верили, что дух болезни не должен тревожить человека и уйти.

Духа-хозяина желтухи хонгорцы представляли в образе желтой женщины - "Сарыг-хат", которая обитает в желтых водорослях Желтого моря. При лечении мужчины в юрте развешивали девять одежд желтого цвета, на стол ставили девять бутылок араки. Готовили девять ведер холодной воды, на дно каждого ведра клали по девять желтых камней. Приносили девять пучков желтой конопли, девять веток черемухи, девять веток шиповника, девять веток боярышника и медный таз. Для женщин все указанные атрибуты шли в семикратном значении, т.е. семь ведер воды, семь желтых камней и т.д. В юрте больного сначала совершали обряд окуривания «алас». Затем лекарь по очереди обмахивал больного одеждами, бил по спине ветками колючих кустарников и обмывал холодной водой. Во время процедуры лечения читалось заклинание:

"Ты, владыка желтая болезнь!

Ты имеешь выкуп желтыми одеждами, Ты имеешь плеть из желтой конопли,

Ты села за желтый стол, Ты превратилась в пеструю щуку,

Ты присоединилась к латунному тазу, Твое лицо желтее латуни,

Ты притягиваешь девять колючек. Ты грызешь девять желтых камней!"

Затем больного раздевали, в руки вкладывали по серебряной монете и обливали торс холодной водой. В это время лекарь произносил следующую молитву:

"Ты вышла из водорослей желтого моря, Ты пришла в желтую тайгу,

Не приставай и не цепляйся! Не заставляй кипеть окровавленное сердце!

Не привязывайся к телу! Отправляйся в желтую тайгу!

Ты имеешь опахало из желтых одежд, Ты имеешь бич из черных одежд,

Ты вышла из желтого моря, Превратившись в жёлчь, не разливайся!

Сев на круп желтой кобылы, обмахивайся пестрым желтым платком,

Отправляйся к желтому морю! Достигни желтого и ядовитого морей!

Сделав плот из девяти бревен, спускайся до устья девяти морей!"

В результате дух-хозяйка желтухи "Сарыг-хат" препровождалась в бывшие свои апартаменты в Желтом море [6].

Бельмо – "хоначы" (букв. гость) или "ахтас" (белый подкидыш) считали заночевавшим мифическим гостем, спустившимся со звезд. Его лечили знахари, которые обязательно должны были иметь черные глаза и черные волосы, почитаемые у хакасов как признак сильного врачевателя. Для выполнения обряда лекарь брал в рот серебряную монету, данную больным, и, сложив ладони рупором, дышал особым способом на глаз. Горячим дыханием грели глаз три раза и три раза произносили заклинание, обращаясь сначала к богине огня "От инеэ":

“Хурай, хурай, хурай!
Сороказубая Мать-Огонь! Не рассыпай пепел и золу!
Помоги, Мать Огня, очистить усевшегося «гостя» (т. е. бельмо).
Тридцатизубая Дева-мать! Не рассыпай пепел и золу!
Помоги, Дева-мать, очистить разлившуюся белую мутность.
Ты - защитница черноголового народа! Ты - хранительница пасущегося скота!
Хурай, хурай, хурай!”

Затем больного выводили на улицу, и он кланялся звездам и Луне. Лекарь дышал на глаз и произносил заклинание:

“Хурай, хурай, хурай!
Под луной я насчитал шестьдесят звезд!
Пусть пелена твоего пестрого глаза очистится вместе с чистым серебром!
Превратившись в белое облако, пусть поднимется в белую ясность!
Под солнцем я насчитал семьдесят звезд!
Пусть синева твоего смотрящего глаза разойдется вместе с чистым серебром!
Превратившись в синее облако, пусть переселится в синюю ясность!
Хурай, хурай, хурай!”

Вынув монету изо рта, три раза обводили ею по часовой стрелке вокруг глаза, говоря:

“По движению Луны, хурай-хурай! садись, превратившись в золото! По дороге Солнца, хурай-хурай! садись, превратившись в серебро!”

Затем три раза плевали через правое плечо [7, с.9].

Конъюнктивит глаз, называемый по-хакасски “пур” или “пыр”, возникал якобы от гнева духа-хозяина болезни, обитавшего на небе и ездившего на священных конях – “ызыхах”. Лекарь, положив в рот серебряную монету, три раза дышал на глаз и три раза читал следующее заклинание:

“Пур, пур, пур! Хозяин “пура”, притяни свой “пур”!
Если ты белый пур, то взойди на белое небо,
Опустись на спину белого “ызыха”!
Превратившись в облако белого неба, растворишься!
Превратившись в туман белого моря, поднимись!
Если ты синий пур, то взойди на синее небо,
Опустись на спину сивого небесного “ызыха”!
Превратившись в облако синего цвета, растворишься!
Превратившись в туман синего моря, поднимись!
Если ты красный пур, то, держа фетиш “хызыл чалама”,
Свались на круп кроваво-рыжего “ызыха”!
Если ты черный пур, то спустись на черную землю,
Держа фетиш “хара тума”, свались на спину вороного, земного “ызыха”!
Считая камни и песок, спустись в родник, уходящий под землю!
Пур, пур, пур!” [8, с.214].

Затем три раза плевали через правое плечо. Хакасы верили, что болезнь происходила от разгневанных на людей священных лошадей “ызыхов”, а цвет “пура”, т.е. конъюнктивита зависел от масти родового “ызыха”.

На севере Хонгорая заговор от этой болезни связывали со злаковыми растениями: “ах пыр ползан – арбаа тус, хызыл пыр ползан – хылганга тус! Кок пыр ползан – кочее тус!” - если ты белый “пыр”, то спустись в жаренный ячмень! если ты красный “пыр”, то упади в мякину! если ты синий “пыр”, то свались в ячмень!

Подобное лечение от бельма, при словах заклинания “пыр”, встречается у желтых уйгуров Китая. Они обращались к духу болезни со следующей молитвой:

“Ты пришла из проса – в просо и переселяйся (...) спустись на гриву белого жеребца, переселись в молоко белой коровы, (...) переселись на поверхность черной земли, переселись на черный камень, переселись на голубое небо” [9, с.26].

Не вызывает нашего сомнения, что одинаковые методы лечения глазных болезней были созданы в древнетюркскую эпоху, когда кыргызы и уйгуры жили в контактной зоне на просторах Центральной Азии.

Бронхиальная астма, называемая хакасами "аяртым", проявлялась внезапно, якобы из-за того, что человек нечаянно наступал на "дорогу духа-хозяина болезни" (аяртым чолы) или столкнулся с "горной нечистью" (таг харазы). Лечение заключалось в магических действиях. Целитель (чилбегч!) набрасывал на себя черную одежду (хара чага), одевал девичий головной убор и брал в руки опахало "хобыг" из березовой ветви с, привязанными к полуметровой конопляной веревочке девятью коралловыми бусами и черным пером орла. Обряд совершали вечером, после захода солнца в полумрак или рано утром до появления солнца. Знахарь, обмахивая больного опахалом, произносил следующую молитву:

"Аяртым, аяртым, аяртым! Ты обитаешь в желтой степи,

Ты имеешь опахало из вершины белой березы,

Ты имеешь плеть из желтой конопли!

На рассвете ты заставляешь грудь кашлять,

Ты заставляешь плевать белой пеной!

Поздним вечером ты заставляешь бронхи хрипеть,

Ты заставляешь плевать белым гноем!

(Врачеватель в это время плевал три раза и опахалом "гнал" болезнь к двери).

"Аяртым, аяртым, аяртым!

Человеческое тело бывает грязным, Твоя белая светлость всегда чистая!

Превратившись в белую птичку, поднимись в белое небо!

Притяни свою голубую пену! Отпусти свои держащие руки,

Развяжи свои крепкие путы!

Аяртым, аяртым, аяртым!

Ты имеешь выкуп из девяти берез, Ты имеешь корень из желтой конопли,

Успокой свою белую пену! Не сотрясай окровавленную грудь!

Не крути окровавленное сердце, Возьми свое опахало из желтой конопли,

Возьми свой выкуп из девяти берез.

Я не называю тебя чертом, Я не величаю тебя дьяволом,

Я тебе молюсь и кланяюсь! Возвращайся на свое место!" [10].

Болезнь изгонялась в места ее первоначального обитания – страну Желтого хана, находящуюся в устье Желтого моря.

Малярия (по-хакасски "тудан") была неизлечимым бедствием сайянского населения. Она могла длиться годами и обычно возобновлялась с приходом весны. По представлениям хакасов, дух-хозяин малярии в образе госпожи "Сарыг Тудан" обитает в сухих дудках борщевика. Их нельзя трогать, иначе заболеешь. Существовали различные магические приемы лечения. Широко применялись водные процедуры. Больной женщине обливали грудь холодной водой из семи ведер. В каждое ведро с холодной водой клали по семь желтых камней и семь пучков желтой конопли. Для мужчин все готовилось в девятикратном размере. Лекарь, обливая грудь больного, читал молитву:

"Желтая малярия, владыка! Ты превратилась в желтого "гостя",

Ты имеешь опахало из желтой конопли,

Ты имеешь одежду из желтой парчи.

Ты имеешь выкуп из желтых одежд, Ты имеешь бич из черных одежд,

Ты отрываешь твердую голову, Ты кипятишь окровавленную грудь!

Ты владыка горячий "гость", Притяни горячий пар!

Отпусти держащие руки! Выдерни выпущенную стрелу!"

От обливания холодной водой больной вздрагивал, и болезнь якобы должна была отскочить. Для убажания малярии все одевались в желтую одежду. Чтобы отпугнуть болезнь отрубали голову козла, высушивали ее и на ночь клали за пазуху больного. Козлиная голова якобы устрашала болезнь. На шею привязывали шкуру змеи, или клали больного под телегу и над ней стреляли из ружья, заряженного медной круглой пуговицей. В день приступа малярии надо было заночевать среди колючих кустарников и возвращаться оттуда, пятясь задом. Таким образом, переходили семь речек. Перейдя седьмую речку, бросали в нее деревянную куклу, говоря: "Вот плывет болезнь". Если болел мужчина, то в таком случае куклу одевали в женский наряд, и больной опускал ее в седьмую речку, причитая: "Вот тонет моя невестка!"

Тиф был известен под названием "харан аалчы" - букв. гость черной души. По представлениям хонгорцев, он напускался людям священными животными – “ызыхами” вороной масти и фетишем “тума-гёсь” в качестве мести за непочтительное отношение к ним. Дух-хозяин тифа считался слепым, ходящим ощупью вдоль стен. Поэтому любой заходящий в дом больного должен был стоять посредине помещения, чтобы не наткнуться на него. При заболевании тифом к коновязи привязывали пару вороных коней в уздечке, но без седел. В юрте на столик ставили девять бутылок араки, девять черных камней (перед каждой бутылкой), готовили девять ведер воды и вешали девять черных одежд. К дверям юрты привязывали черного теленка – торбака. Юрту окуривали богородской травой, и все должны были курить табак. Обряд лечения сопровождался заговорами, силой которых усаживали духа-хозяина тифа на пару вороных коней и отправляли их в северные земли. Приглашенный шаман читал молитвы:

“Ты имеешь черную бобровую шапку,
Ты имеешь черные сафьяновые сапоги,
Ты имеешь черную шелковую одежду,
Ты имеешь упряжку из девяти вороных коней,
Ты имеешь выкупом черного торбака,
Ты имеешь выкуп из девяти черных бутылок араки,
Твой дом внутри покрыт черным ковром,
Ты являешься нашим ханом и бегом!
Притянув фетиш “хара тума”, притяни свою болезнь!
Вытащи свою выпущенную стрелу!
Усни крепким сном в своем чистом месте!...”

Болезнь с почетом “садили” на вороных коней и “отправляли” вниз по течению реки Енисей [8, с.218; 11].

При болезни “летучий огонь” (по-хакасски “хамчо”, по-кыргызски “канчоо”) приглашался дядя по матери (тайы), который высекал огнем искры над лицом больного и приговаривал:

“Став летучим огнем, не возгорайся! став искрой, не рассыпайся! Я кремнем высекаю сорок искр, эти огненные искры притяни!”. Три раза читали заговор и три раза плевали в сторону дверей.

Второй способ назывался “пырлачан”. Синяя и красная материи разрезались на семь (для девочек) или девять (для мальчиков) ленточек. Обычно дядя по матери, взяв по паре ленточек (одну красную и одну голубую), поджигал их и обмахивал больного горящими искрами. Затем тряпицы бросали за дверь. В это время читалось заклинание:

“Пыр, пыр, пыр!

Зажигая красную материю, я стяхнул красное пламя.

Пусть пройдут насквозь сорок искр, Пусть отсохнет сорок корост!

Пыр, пыр, пыр!

Ты имеешь опахало из красных флажков. Став красной искрой, не распыляйся,

Притягивайся к своей красной материи!

Ты имеешь опахало из синих флажков, По многим местам не рассыпайся!

Притягивайся к своей синей материи,

Присуши свои водянистые коросты!” [12, с.250].

При заболевании крапивницей или волчанкой (по-хакасски “itiskin”, по-тувински “ыт эшкени” - букв. собачье царапанье) на теле выступали красные пятна (по-хакасски “симиске”, по-тувински “шивишки”). Болезнь происходила якобы из-за того, что человек наступал на место, где собака или волк в ярости царапали когтями землю. Для лечения использовали собачьи и волчьи талисманы, т.е. хвост или шкуру волка (собаки). Натирая больное место волчьей шерстью, приговаривали: “как натрет волчий хвост, так выйдет крапивница!” [13, с.395]. Хакасское и тувинское название болезни “itiskin” - букв. волчье царапанье земли, имеет полную аналогию в других тюркских языках. Например, в турецком языке крапивница носит название “курд ешен” - букв. волчье царапанье [14, с.574].

Панариций или ногтоеда (по-хакасски “хартыгас”, по-тувински “хартыгааш”) лечили огненным облучением. Перед очагом строили игрушечный “алачик”, т.е. конический шалашик из трех или девяти лучинок. Покрывали его потничной травой, применяемой для стелек обуви, и делали с трех сторон отверстия. Затем по порядку просовывали больной палец в щели “алачика” и спрашивали:

“Бабушка Хартыгас, можно зайти через двери?” - Нет, нельзя, через двери войдешь, тебя собака схватит. “Бабушка Хартыгас, можно зайти через щель?” — Нет, нельзя, через щель зайдешь, тебя корова забодает. “Бабушка Хартыгас, можно зайти через пробоину?”. — Нет, нельзя, через пробоину зайдешь, тебя лошадь лягнет. После этих ответов “алачик” поджигали и, крича: “Горит дом бабушки Хартыгас”, выдергивали оттуда пальцы [13, с.251].

Если человека покусала бешеная собака, то от бешенства лечили голодом в течение 40 дней. Пострадавший в сопровождении отца или товарища должен двигаться вверх по реке и посетить сорок юрт. В каждой юрте надо было обойти очаг три раза по движению солнца и со стороны дверей (от соо), три раза наступить на золу очага. В каждой юрте ему давали один кусок хлеба. Таким образом, больной приобретал сорок кусков хлеба, которые он должен был есть по куску в день. Приглашали шамана, который собирал 40 черных собак и привязывал их вокруг юрты. Затем производилось камлание в течение трех суток днем и ночью. Шаман отправлялся к хозяину-духу собачьего бешенства (адай алиинын ээзи) и забирал от него душу “хут” больного, которую возвращал. В заключение надо было обойти по три раза сорок тополей.

Лечение водобоязни при помощи собранных из сорока кусков хлеба бытовало у казанских татар. Кыргызы такого больного заставляли кусать ушки котлов в сорока кибитках [15, с.303]. По всей видимости, возникновение указанного способа лечения относится к древнетюркской эпохе, когда, вероятно, сорок юрт составляли основную форму деления родственных групп. Число сорок считается сакральным. В Кыргызском государстве, так же как и в общественном быту хакасов и тувинцев XIX в., государственной деятельностью можно было заниматься, начиная с сорокалетнего возраста. В присутствии кыргызского кагана не имел право сидеть тот, кому не было сорока лет от роду.

Ветрянку хакасы называли “кічіг аалчы” - т.е. маленькие гости. В связи с тем, что при болезни лицо украшается пятнышками, то ее еще называют “кічіг хоочах” - букв. малое украшение. Для духов-хозяев болезни на стол ставили угощение, вино, серебряные деньги, карты, музыкальные инструменты. “Маленькие гости” не переносят гари, поэтому нельзя опаливать мясо, жарить зерно, печь картошку. Нельзя шить, мыть, подметать. В юрте расстилали шелковые одежды, открывали сундуки. Любой вошедший кланялся больному, держа руки за спиной. Затем, поклонившись три раза на все четыре стороны, садились за стол пить вино, играть в карты и на музыкальных инструментах. Потом, повернувшись в сторону больного, пришедшие говорили: “Дорогие гости, приходите к нам домой. Мы все “сырые”, надо и нам созреть”. Болезнь длилась девять дней. При сильном обострении тайком воровали у соседей овцу. Забивали его жертвенным способом “озеп”, и, пугая погоней, “Как бы не пришли с обыском. Быстро ешь!”, торопливо кормили мясом пациента. Дух болезни взамен больного человека получал в жертву душу животного. Жертва носила название “отер”. После выздоровления, вместо украденного животного возвращали свой скот.

Заболевание оспой (по-хакасски “улуг аалчы” - т.е. большие гости, по-тувински “быжар дума” или “бышкын” - т.е. болезнь, которая должна созреть) связывают с появлением невидимых “гостей” из другого мира, где травы не вянут и реки не замерзают, где находятся пестрые горы и пасется пестрый скот. Народ Оспы похож на людей солнечного мира, но только светлый и белоглазый (т. е. глаза без радужной оболочки).

Согласно хакасским мифам, сын царицы Хара-Сарыг в результате печальных странствий попал в страну Оспы. По фольклорному описанию, эта земля располагалась где-то за Восточными Саянами. Сын царицы Хара-Сарыг и его конь были невидимы для людей Оспы. Там, где стал пастись его конь, начали умирать пестрые лошади этой страны. Там, где появлялся он сам, люди Оспы заболели. Когда сын Хара-Сарыг, увидев ханскую дочь, поцеловал ее, девушка от прикосновения умерла. Великая их шаманка Палагыр-хам при камлании узнала, что из солнечного мира пришел гость “тіріг узут” - т. е. живой дух. Он является источником заболевания. В результате шаманской мистерии сын царицы Хара-Сарыг был “вбит” в ее медный бубен и выдворен шаманкой обратно на свою родину. Вместе с ним была отправлена и ханская дочь, которую он умертвил своим невинным поцелуем: “С тех пор люди Оспы стали “гостить” в нашем мире. Если бы сын царицы Хара-Сарыг не посетил землю Оспы, эта болезнь не нашла бы дорогу в Хонгорай”.

Во время болезни оспой хакасы устраивали домашний праздник. На стол ставили угощение, как будто бы принимая почетных гостей. “Большие гости” должны хорошо повеселиться и уйти.

К коновязи привязывали пару оседланных карих лошадей для их мнимого разезда. Если болезнь обострялась, то в доме устраивали особые пляски. Женщины раздевались и танцевали голыми перед больным, чтобы “невидимые гости” застеснялись и собрались в обратную дорогу. Если человек умирал, то значит, он плохо встретил “гостей”. Умерший от оспы присоединялся к “гостям” и уходил в их сторону.

При сильном недомогании человека воровали у соседей скот, как правило, овцу, вместо которой затем возвращали свою. Похищенный скот тайно забивали и горячим мясом кормили больного. Такая жертва называлась “отер” (нутер, откер, оте). Происходил обмен души больного человека, которую похитила оспа, на душу жертвы “отер”. Подобный обряд, называемый “уотер”, бытовал также у якутов. Вполне возможно, что термин “откер” восходит к древнетюркскому слову “отки” – “замена, нечто равноценное другому” [2, с.392]. По всей видимости, обряд “откер” возник во времена совместного проживания предков якутов и саянских народов в древнетюркскую эпоху.

Итак, не смотря на локальные особенности, хакасы и тувинцы выработали общие способы лечения и единую терминологию для многих болезней, терзавших здоровье людей. Инфекционное заболевание происходило, якобы, от встречи с духами-хозяевами болезней на пути их движения. Поэтому происхождение многих названий недомоганий связано со словами – дорога, поездка, путешествие, ноги и т.д.

Литература

1. Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. - М., 1957.
2. Древнетюркский словарь. - Л., 1968.
3. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. - Абакан, 1999.
4. Кулемеева И. 1910 г. рождения. сагайка, аал Казановка. - информатор.
5. Тугужекова Майра. - информатор.
6. Кулагашева Обло. - информатор.
7. Народная медицина Хакасско-Минусинского края. - Абакан, 1995.
8. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая.
9. Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. - М., 1967.
10. Кызласова Абдокин. - информатор.
11. Толмашева Манит - информатор.
12. Бутанаев В.Я. Этническая культура хакасов. - Абакан, 1998.
13. Кенин-Лопсан М. Мифы тувинских шаманов. Т.2. - Кызыл, 2002.
14. Большой турецко-русский словарь. - М., 1998.
15. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений.

В.Я. Бутанаев
Хакасский государственный университет им. Н.Ф.Катанова
г. Абакан

Институт дарообмена скотоводов Хонгорая (Хакасии)

В основе своей обычаи скотоводов Хонгорая, связанные с дарами при любых взаимоотношениях, представляют древний институт дарообмена. Без подарков – “сыйлых” не обходилось ни одно мероприятие. Причем любой подарок становился затем долгом. Как говорили хакасы, подарок красен долгом, т.е. отдарком. Долговой обязанностью становились помощь по проведению свадьбы, дарение крупного скота, участие в погребальных обрядах, воспитание чужих детей и т.д.

Отправляясь в гости, каждый хакас обязательно брал с собой гостинец, который называется “тулуп” - буквально, кожаный мешок из цельной шкуры теленка. По гостинцу определялся статус человека. Например, родственник известен по гостинцам, у хорошего родственника гостинцев много и т.д. В состав гостинца входили излюбленные продукты питания. Когда приезжал дорогой гость, то хозяин приглашал к себе в юрту пировать всех соседей. Хакасская пословица гласит: “имя гостя связано с желудком соседей”, т.е. когда приезжает гость, то угощаются все ближайшие соседи. По хонгорским правилам гостеприимства нельзя принимать пищу прежде,

чем ее отведаст хозяин. В данном случае говорили: “Пока не поднимет бокал вина сам хозяин, то даже хан не притронется к питию”.

Если приезжала сестра навестить своих братьев, то она заходила в каждый дом с гостинцем (тулуп). Каждый брат дарил ей платье или платок, а также одаривал её продуктами. При отъезде, в ответ на подарок гостя, хозяин дарил ответный гостинец, называемый “тулуп нандыты” - т.е. возврат гостинца. Как правило, он состоял из мяса задней части заколотого барана. Хонгорец, вернувшись от родни, приглашал к себе своих соседей и угощал их гостинцем.

Дарообмен в Хонгорае происходил во время всех важных мероприятий. Так, например, накануне основной свадьбы обычно дядя по матери устраивал у себя “хыс тойы” — девичий пир. Он исполнял роль посаженного отца, а его жена — посаженной матери невесты. Их дом назывался в переводе на русский – “место вывода девушки на свадьбу”. Из этого имитированного «дома родителей» невесту увозили на основную свадьбу. На третий день свадьбы посаженному отцу и посаженной матери родители жениха преподносили подарки, называвшиеся общим именем “нандыт” - буквально возврат и состоявшие из мяса крупного скота. Проведение девичьего пира являлось долговым обязательством, называвшимся – “хыс тойыныа нандыты” - ответ девичьего пира. Когда затем дядя “тайы” делал свадьбу для своих детей, то племянник “чеен” обязан был в свою очередь провести им “хыс той” - девичий пир.

Свадьба тяжело отражалась на бюджете семьи. Обычно на мясо забивали лошадь, быка и яловую корову. На некоторых свадьбах забивали до девяти голов крупного скота. Поэтому родственники делали крупные подарки, дарили лошадь или корову на мясо. На второй день свадьбы они по очереди приглашали собравшийся народ на пиршество к себе домой. Этот обычай назывался – “поднятие застолья”. Все подарки и материальная помощь были долговым обязательством. В свою очередь на следующей свадьбе родственников надо было их отдарить тем же.

Дарообмен, возникший еще во времена первобытных обществ, становится характерным для экономических связей феодального типа в у кочевников. Институт дарообмена часто способствовал возникновению личной зависимости рядовых скотоводов от благодетелей. Обмен – дар, будучи формально добровольным, вместе с тем состоит из трех взаимозаменяемых обязанностей: давать – брать – возвращать. Отсутствие средств для возвратного дара ставило получившего подарок в зависимое положение по отношению к подарившему. С другой стороны, дарение среди хакасов напоминало добровольный обмен. Принявший подарок затем отдаривал, сообразуясь с ценностью полученной вещи. При дарении и отдаривании устанавливалась близкая дружба между обменивавшимися сторонами.

Н.Ш. Курумбаев
Западно-Казахстанский государственный университет
имени М. Утемисова
г. Уральск

Особенности традиционного хозяйства казахов Букеевской Орды

Скотоводческое хозяйство являлось материальной основой жизнедеятельности казахов. Как свидетельствуют материалы переписи населения Российской империи 1897 г., около 80% казахов существовали главным образом за счет продуктов скотоводческого хозяйства, 18% за счет скотоводства и земледелия [1].

Кочевое скотоводство определяло образ жизни народа: экономические отношения, социальную структуру, семейный и общественный быт, характер домашних промыслов, особенности жилища, одежды и пищи.

Так Ч.Ч. Валиханов отмечал: “Кочевой степняк ест, пьет и одевается скотом ... Первое приветствие киргиза начинается следующей фразой: “Здоров ли твой скот и твое семейство?” [2, с.331]. Здесь прослеживается значимость скота в жизниномада.

В качестве мерила всех ценностей выступал скот. Выплата калыма за невесту проводилось, как правило, скотом. Благополучие скота – главного богатства степняков – зависело полностью от природных условий, в соответствии, с которыми исторически сложились и сезонные пастбища.

Казахи Букеевской Орды кочевали в междуречье рек Волги и Урала: летом в Нарын-Песках, зимой у побережья Каспийского моря и у Камыш-Самарских озер. Маршруты таких перекочевок регулировались в первую очередь расположением водных источников. Кочевали обычно аулом – подвижным селением, связанным родственными узами или хозяйственными выгодами. В урочищах с обилием травы, хорошим водопоем аул располагался несколько дней, а если позволяли условия, и больше. В безлюдных пустынях со скудным травостоем стоянки сокращались до 2-3 дней. Этот вид кочевания принято считать “меридиональным”, т.е. с юга на север и с севера на юг.

С развитием товарно-денежных отношений, с уменьшением пастбищных угодий, в результате земельных захватов уральскими казаками и изъятий земель в пользу крещеных калмыков и татар начал изменяться характер скотоводства в Букеевской Орде: оно становится полuosедлым, появляются постоянные селения, увеличивается поголовье крупного рогатого скота, что потребовало заготовки сена на зиму.

Овцы составляли главное богатство казаха. Более $\frac{3}{4}$ бюджета казахского кочевого населения составляли доходы от овцеводства, а годовалый баран (сек) служил меновой единицей в степи. Овца давала кочевнику мясо, жир, молоко, шкуру, из которых вырабатывается множество разнообразных изделий, необходимых в быту. Кроме того, овцеводство является “наиболее эффективным способом утилизации скудных ресурсов средней зоны Евразии; обеспечивает вдвое больший прирост на единицу живой начальной массы, чем крупный рогатый скот” [3, с.8].

В XIX – начале XX вв. в Букеевской Орде поголовье овец стабильно держалось на уровне 1,5-2 млн. голов [4, с.28]. Здесь разводили казахскую грубошерстную, курдючную, едильбаевскую породу овец [5].

Конь являлся неременным атрибутом кочевнического быта, без него немислима жизнь номада, в нем заключены могущество и сила человека перед пространством, временем и людьми. В.В. Радлов пишет, что “для казаха лошадь – это высшее сосредоточение красоты, жемчужина среди всех животных... В лошадях исчисляется калым, выкуп за невесту, в лошадях назначаются штрафы, как эквивалент жизни человека..” [6]

Конь в жизни казахов – не только главное средство передвижения, но и нечто большее, поскольку выдающиеся скакуны являлись славой и гордостью целого рода. Неслучайно поэту В.И. Даль назвал казахов “конорожденным народом” [7, с.315].

Крупный рогатый скот был представлен местными породами – казахской и красной калмыцкой, удоиность их была небольшой. В конце XIX в. казахи стали скрещивать коров местной породы с производителями симментальской, шведской и других пород, приобретая скот у казаков Уральского казачьего войска, русского населения Самарской и Астраханской губернии, немцев-колонистов.

Верблюдов использовали в качестве тягловых животных. Их мясо употреблялось в пищу, а из молока готовили питательный напиток шубат.

В 1828 г. в Букеевской Орде насчитывалось 52 тыс. верблюдов, 500 тыс. лошадей, 100 тыс. голов крупного рогатого скота и 2 млн. баранов [4, с.33]. Такое количество скота доставляло им не только достаточное пропитание, но и открывало широкие возможности для сбыта животноводческой продукции путем обмена на необходимые промышленные товары, а также для торговли с целью получения денежных доходов. Ежегодно во второй половине XIX в. букеевцы продавали скота и продукции животноводства на 2 млн. рублей, причем продавали не только у себя в Орде, но и торговали на ярмарках Оренбургской и Саратовской губерний.[8]

Земледельческое хозяйство казахов-букеевцев носило натуральный характер из-за того, что земледелием занимались беднейшие слои, лишившиеся скота. По описанию А.И. Левшина, занятие земледелием являлось показателем нищеты [8, с.253]. Не имея скота, орудий и семян, казахи земледельцы вынуждены были становиться издольщиками. Это препятствовало подъему сельского хозяйства.

Литература

1. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897. Вып. 2. Астраханская губерния. Тетрадь 2.- Спб., 1904; вып.88. Уральская область. – Спб., 1904.
2. Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – Алма-Ата, 1958.

3. Масанов Н.Э. Особенности функционирования традиционного кочевого хозяйства казахов // Культура и история Центральной Азии и Казахстана: проблемы и перспективы исследования. – Алматы, 1997.
4. Акбай Ж. Нарын-Казахия. – Уральск, 1997.
5. Полевые материалы автора. 2001 – 2003 гг.- Фонд полевых этнографических материалов кафедры истории Западно-Казахстанского государственного университета.
6. Казахи: историко-этнографический очерк. – Алматы, 1995.
7. Даль В.И. Сочинения. Т.8. - Спб., 1884.
8. Ташпеков А.Г. Казахи Саратовской области: историко-этнографические очерки. – Саратов, 2002.
9. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы, 1996.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО — “Археологические открытия”

ВМГУ — “Вестник Московского государственного университета”

КСИА — “Краткие сообщения Института археологии”

КСИИМК — “Краткие сообщения Института истории материальной культуры”

СА — “Советская археология”

ТРКМ – Тувинский республиканский краеведческий музей

ТХАЭЭ – “Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции”

УЗТНИИЯЛИ — “Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории”

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Археология и антропология Центральной Азии.....	4
А.Д. Цыбиктаров	
<i>Эволюция погребального обряда степного населения восточного региона севера Центральной Азии в эпоху раннего металла.....</i>	
<i>(в связи с некоторыми особенностями развития хозяйства).....</i>	5
Л.Г. Ивашина	
<i>Особенности хозяйства древнего населения Забайкалья в эпоху энеолита – раннего бронзового века.....</i>	9
Н.В. Именохоев	
<i>К вопросу о выделении археологических культур средневековых кочевников.....</i>	11
А.В. Харинский	
<i>О хуннах в Предбайкалье.....</i>	15
Б.С. Шапхаев	
<i>К вопросу об экономическом укладе хуннского общества.....</i>	17
В.И. Ташак	
<i>Один структурный элемент Иволгинского гуннского городища (Западное Забайкалье).....</i>	19
В.С. Николаев, Л.В. Мельникова	
<i>Петроглифы курумчинской культуры юга Средней Сибири.....</i>	25
О.В. Янишина	
<i>Реплики в археологии юга Дальнего Востока России: проблемы и перспективы изучения.....</i>	30
А.В. Фрибус	
<i>Афанасьевские кромлехи: к вопросу об истоках традиции.....</i>	32
Н.Ю. Смирнов	
<i>Центральноазиатский комплекс вооружения эпохи ранних кочевников (к вопросу о субстратных элементах в сложении алды-бельской культуры Тувы).....</i>	34
Ю.И. Ожередов	
<i>Тюркское изваяние воина на Шивэрийн гол в Западной Монголии.....</i>	39
А.А. Тишкин, В.В. Горбунов	
<i>Комплекс снаряжения рядового кочевника Горного Алтая в монгольское время (по материалам памятника Усть-Бийке-III).....</i>	41
О.Б. Беликова	
<i>Сожжение лошади у кыргызов таёжного Причудымья (юг Западной Сибири).....</i>	45
А.И. Боброва, Т.В. Новоселова	
<i>Археологические следы коневодческой культуры в памятниках Нарымского Приобья X-XVII вв.....</i>	48
Ursula Brosseder	
<i>New results of the joint French-Mongolian excavations.....</i>	51
Tumen Dashtseveg	
<i>Craniofacial morphology of ancient populations of Mongolia.....</i>	52

А.И. Бураев	
<i>Древние кочевники Бурятии (по антропологическим данным)</i>	52
Номадизм азиатской степной полосы: этногенез, культурогенез, социогенез	57
С.В. Данилов	
Н.Н. Крадин	
<i>Древние кочевники Центральной Азии</i>	58
С.А. Васютин	
<i>Концепция традиционных обществ и номадизм</i>	60
П.К. Даиковский	
<i>О сакрализации правителей государственных образований номадов Центральной Азии</i>	63
Т.Д. Скрынникова	
<i>Имена предков монголов: интерпретация значений</i>	67
Б.Р. Зориктуев	
<i>О протомонгольской и прототюркской общностях в Центральной Азии (по материалам письменных источников)</i>	70
Д.Д. Нимаев	
<i>Древние народы Центральной Азии (к проблеме их этнической дифференциации)</i>	73
П.Б. Коновалов	
<i>О хуннской ветви этногенеза в Центральной Азии</i>	76
Б.Б. Дашибалов	
<i>О южной прародине предков бурят и якутов</i>	83
И.В. Астрелина	
<i>Оленные камни как памятник кочевой культуры: к постановке вопроса</i>	86
А.В. Тиваненко	
<i>О функциональном назначении "оленных" камней культуры плиточных могил (по материалам древнекитайской пиктографии)</i>	88
Д.В. Дубровский	
<i>Идея рядности в культуре кочевников Центральной Азии</i>	91
А.А. Тишкин	
<i>Об одном моменте в изучении культуры кочевников Горного Алтая раннескифского времени</i>	102
А.А. Тишкин	
<i>Элита кочевых обществ Алтая скифской эпохи и проблемы ее изучения</i>	105
А.Д. Таиров	
<i>Кочевники Центральной Азии и генезис культур раннесакского времени урало-казахстанских степей</i>	107
С.Г. Боталов	
<i>Переселения кочевников Азии в эпоху поздней древности</i>	110
А.М. Илюшин	
<i>Кочевое сообщество на северной периферии Саяно-Алтая в развитом средневековье</i>	114
С.А. Комиссаров	
<i>Всадники Синьцзяна</i>	116
Д.И. Бураев	
<i>Тибетцы – кочевники Центральной Азии?</i>	118

Историко-культурное наследие	123
С.Д. Сыртынова	
Традиционные культовые объекты географического ландшафта Трансбайкалья как памятники кочевнического типа	124
М.Х. Белянская	
Изучение языков народов Центральной Азии и прилегающих районов.....	127
Л.Д. Бадмаева	
Некоторые проблемы полисемии в бурятской лексике умственной характеристики*	129
С.С. Харькова	
Каковы истоки кочевого образа жизни монгольских племен в свете основ – понятий лексической системы монгольских языков	134
А.И. Тугутов	
Птицы петроглифов и “Сокровенного сказания монголов”	135
И.В. Калинина	
Стрела в обрядах тюркских и монгольских народов	137
Б.Д. Цыбенков	
Одежда и атрибуты дагурских шаманов	140
Ж.А. Зимин	
Миграционные процессы бурятских родов в ближнем Прибайкалье (история и современность)	142
Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова	
Ключевые компоненты этнической идентификации: родовая земля и социальные связи у бурят Кудинской долины (на примере села Байтог)	146
А.П. Сёмкина	
Трансформация традиционного хозяйства монголов автономного района Внутренняя Монголия КНР	150
И.В. Рассадин	
О традиционном жилище кочевых саянских оленеводов	151
О.А. Шагланова	
Кульст “монгол-бурханов”	
в современном представлении бурят-эхиритов	
(на примере Баяндаевского района Иркутской области)	154
И.И. Бутанаева, В.Я. Бутанаев	
Магические приемы лечения болезней и их названия в языке Саянских тюрков.....	157
В.Я. Бутанаев	
Институт дарообмена скотоводов Хонгорая (Хакасии)	165
Н.Ш. Курумбаев	
Особенности традиционного хозяйства казахов Букеевской Орды.....	166