



**РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**



ПОЗДНЯЯ ДРЕВНОСТЬ

БАРНАУЛ 2008

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

**ЧАСТЬ I
ПОЗДНЯЯ ДРЕВНОСТЬ**

ХРЕСТОМАТИЯ



БАРНАУЛ 2008

Составитель:
кандидат исторических наук И.К. Дашковский

Рецензенты:
доктор культурологии Л.С. Марсадолов
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский

**Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Часть I.
Поздняя древность: хрестоматия / Сост. П.К. Дашковский. — Барна-
ул: Азбука, 2008. — 263 с.**

Хрестоматия отражает систематизированное соединение фрагментов из отдельных статей и монографий, которые дают представление об основных особенностях развития религиозных верований и обрядов народов Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую и гунно-сарматскую эпоху. Для закрепления знаний и проведения сравнительного анализа предусмотрены задания. Знакомство с содержанием хрестоматии позволит заложить основы для самостоятельной исследовательской деятельности.

Хрестоматия рассчитана на студентов специальностей религиозоведение, история, культурология, а также на тех, кто интересуется историей духовной культуры древних народов.

ISBN 978-5-93957-275-0

Хрестоматия подготовлена и издана при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/С), тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

От составителя	5
РАЗДЕЛ I. МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ СЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ	7
Боквенко Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем номадов Центральной Азии в скифскую эпоху	7
Кузьмин Н.Ю. Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам	10
Марглынов А.И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира	16
Акишев А.К. Идеология сакв Семиречья (по материалам кургана Иссык)	24
Акишев А.К. Искусство и мифология сакв	33
Акишев К.А., Акишев А.К. К интерпретации символики иссыкского погребального обряда	45
Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира»	51
Литвинский Б.А. «Золотые люди» в древних потребностях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии)	61
Делегов Л.А. О символизме погребальных обрядов «золотые люди» скифо-сакского мира)	69
Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве сакв и скифов	75
Марсадолов Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан	87
Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая	90
Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии	96
Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии	103
Марглынов А.И. Лесостепная тагарская культура	108
Кузьмин Н.Ю. Курганы у деревни Новомихайловка. Проблемы изучения культуры степенных племен Енисея V—III вв. до н.э.	114
Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы	119
Руденко С.И. Искусство Алтая и Передней Азии (середины I тысячелетия до н.э.)	123
Кубарев В.Д. Курганы Юстыда	127

Кубарев В.Д. Мифы и ритуалы, запечатленные в петроглифах Алтая	134
Погосямак Н.В. Всадники Укока	141
Дашковський П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников I раннего Алтая скифской эпохи....	157
Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи	163
Шульга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а	167
РАЗДЕЛ II.	
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ГУННО-САРМАТСКОЕ ВРЕМЯ.. 175	
Валецкая Э.Б. Имитации мертвых для продления их жизни	175
Руденко С.И. Культира хуннов и ноиндулинские курганы	181
Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии	186
Крадин Н.Н. Империя хунну	193
Дашковский П.К. Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хуннско-сяньбийско-жужанский период	197
Воробьев М.В. Маньчжурия и Восточная внутренняя Монголия (с древнейших времен до IX в. включительно)	204
Мэнэс Г. О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных	206
Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров	210
Дробышев Ю.И. Эволюция материальной и духовной культуры сяньбидей	212
Хандсүрэн Ц. Жужаньское ханство	217
Дополнительные задания, темы рефератов и докладов по курсу «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии».	
Часть I. Поздняя древность»	219
Библиографический список	222
Список сокращений	261

Хрестоматия является составной частью учебно-методического комплекса «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии», реализуемого в рамках учебно-исследовательской работы, спецсеминара и спецкурса у студентов-религиоведов факультета политических наук Алтайского государственного университета. Она отражает систематизированное соединение фрагментов отдельных статей и монографий, которые дают представление об особенностях развития религиозных верований и обрядов у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности. В хронологическом аспекте эпоха поздней древности охватывает скифское (кон. IX-II вв. до н.э.) и гунно-сарматское (II в. до н.э.-V в. н.э.) время.

При формировании хрестоматии учитывались следующие показатели: 1) представительность авторов и фундаментальность работ; 2) комплексное освещение различных сторон изучения мировоззрения населения указанных регионов; 3) методологические и методические подходы к решению отдельных проблем темы; 4) публикации текстов, которые стали библиографической редкостью.

Хрестоматия состоит из двух разделов, которые структурированы по тематическому и хронологическому принципам: «Мировоззрение населения Саяно-Алтая и сопредельных территорий в скифскую эпоху» и «Верования и обряды народов Южной Сибири и Центральной Азии в гунно-сарматское время». В первом разделе представлены выдержки из работ, которые характеризуют общие вопросы изучения обозначенной проблематики. Затем приводятся фрагменты из трудов целого ряда исследователей (А.К. Акишева, А.Д. Грача, Б.А. Литвинского, Л.С. Марсадолова, Ю.Ф. Кирюшина, А.А. Тишкина, Е.Е. Кузьминой, Д.Г. Савинова и др.), в которых представлены итоги изучения религиозно-мифологических систем народов, проживавших в скифскую эпоху на территории Казахстана, Тувы, Хакаско-Минусинской котловины, Алтая и Монголии. Во втором разделе приведены выдержки из текстов, которые касаются актуальных вопросов изучения мировоззрения кочевых племен Центральной Азии гунно-сарматского времени. В этой части хрестоматии рассматриваются религиозные обряды и представления народов, которые входили в состав известных кочевых империй хунну, сяньбидей и жужаней. Данная проблематика, несмотря на наличие как археологических, так и письменных ис-

точников, остается в настоящее время наименее изученной по сравнению с верованиями и обрядами народов скифской эпохи.

Каждый приводимый отрывок начинается с библиографического описания используемого источника. Текст представлен с указанием конкретных страниц. Все пропущенные места в цитируемых публикациях обозначены многоточием. Для удобства работы с авторскими текстами сноски на литературу и источники в хрестоматии унифицированы: в скобках указаны фамилия, инициалы автора (ов), год издания, страницы и рисунки. В конце книги имеется библиографический список, соответствующий приведенным ссылкам.

После каждого фрагмента изложены вопросы для контрольной проверки усвоения материала. Для закрепления и использования полученных знаний даны задания по сравнительному анализу основных направлений изучаемых тем. В хрестоматии также содержится комплекс дополнительных заданий, темы рефератов и докладов.

Таким образом, в соответствии с поставленными задачами в хрестоматии приводятся различные точки зрения ученых на актуальные проблемы изучения религии и мифологии древних обществ Южной Сибири и Центральной Азии, которые взаимодействовали с народами Китая, Средней и Перелней Азии.

Подготовленная в рамках учебно-методического комплекса хрестоматия, может быть использована для преподавания на факультетах гуманитарного направления в разных учебных заведениях. Издание будет также полезно всем, кто интересуется историей духовной культуры народов Азии.

П.К. Давидовский

РАЗДЕЛ I.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ СЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ

Боквенко Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем народов Центральной Азии в скифскую эпоху // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы международной конференции. СПб., 1996. С. 39-42.

С. 40-41. ... Традиционной религиозной системой Сибири и Центральной Азии, уходящей возможно в неолит, является шаманизм. Возникнув из ранних форм религиозных представлений, он, по-видимому, окончательно сформировался в раннем средневековье у хунну-сюнну и древних тюрков (Потапов Л.П., 1991, с. 84) и существовал в разнообразных формах у многих сибирских народов до сих пор. Личность шамана, как медиатора между людьми и духами, пантеон его помощников, разнообразные космологические представления (трехчленность мира) и функции шаманизма (врачевание, регулирование погоды и охотой, проводы добрых и изгнание злых духов, одушевление предметов и т.п.), скорее всего, складывались постепенно на протяжении тысячелетий. Анализ археологических материалов эпохи ранней бронзы, особенно произведений искусства (монументальной скульптуры, наскальных изображений, мелкой пластики), свидетельствует о сложности религиозных проявлений у афанасьевских и окуневских племен (III-II тыс. до н.э.). С одной стороны, прослеживаются элементы индоевропейской мифологической традиции (космическая поэзия, трехчленность мира, древо жизни ит.д.) (Шер Я.А., 1980, Кызласов И.Л., 1986; Подольский М.Л., 1987, Кубарев В.Д., 1988 и др.), с другой стороны, достаточно убедительные интерпретации окуневских антропоморфных личин и их атрибутов, как изображение шаманов (в масках) и духов-покровителей (Валецкая Э.Б., 1965, 1980; Формозов А.А., 1969; Давлет М.А., 1976; Леонтьев Н.В., 1978 и др.), с третьей стороны, эти уникальные изображения связывают с различными буд-

дистскими (ведическими) и ламаистскими сюжетами Южной и Юго-Восточной Азии (Дэвлет М.А., 1976, 1980; Мачинский Д.А., 1995; Боквенко Н.А., 1995 и др.). Третье направление интерпретации окучевского искусства через более поздние иконографические образы уже развитой восточной религиозной системы, представленной буддизмом (и ламаизмом), несмотря на некоторую удаленность во времени и пространстве имеет под собой реальное основание. Как известно, ранний буддизм I тыс. до н.э. весьма разнообразен и сложился как догмат в виде палийского канона с определенной иконографией лишь к рубежу нашей эры (Бонгард-Левин Г.М., 1993, с. 173). Также многими исследователями признается, что он возникает отчасти на основе тибетской религии бон, которая, в свою очередь, представляла один из вариантов шаманизма (Нойман, 1956, с. 3; Кычанов Е.И., Савицкий, 1975, с. 169; Жуковская Н.Л., 1977, с. 90; Андросов, 1996, с. 102). Таким образом, уже в III-II тыс. до н.э. в Центральной Азии формировалось мощное религиозное направление, возможно, с выделившимся сплоск шаманов (священнослужителей), и прекрасно представленное разнообразной иконографией, свидетельствующее о синкретизме его глубинных пластов.

В конце II тыс. до н.э. андроновские и караукские племена привнесли в развитие центральноазиатских культур новые новации, связанные не только с транспортом и вооружением, но с новыми индоиранскими религиозными представлениями (закрепляются культы огня, коня и неба, отчасти солнца).

В скифскую эпоху (I тыс. до н.э.) религиозные системы номадов, видимо, окончательно сложились и представляли собой синтез нескольких религиозных направлений (см. рисунок). Многочисленный археологический материал позволяет выявлять различные культурные проявления тех или иных религиозных течений, как погребальном обряде, так и в очень насыщенном скифо-сибирском искусстве. Мелкая пластика пазырыкской и других культур вся пронизана буддийскими идеями борьбы и круговорота (Янь-Инь) (Кубарев В.Д., 1985, 1991), в то же время о шаманской погребальной обрядности Пазырыка упоминают многие исследователи (Ханчар Ф., 1952; Сорокин С.С., 1978; Баллонов Ф.Р., 1987; Курочкин Г.Н., 1988, 1994; Кузьмин Н.Н., 1992 и др.). Сакральные конские уборы из Пазырыкских курганов сделаны в соответствии с определенной мифологемой (где учитывался порядок расположения звериных образов, орнаментальных мотивов и цветовая гамма образов), главной идеей которой было деление всех сюжетов на

три мира (Боквенко Н.А., 1992). Наскальные изображения скифской эпохи на Енисее также свидетельствуют о сложившемся шаманстве со всеми атрибутами (головной убор, бубен, колотушка).

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

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

Вопросы и задания

1. Дайте характеристику понятию «алтае-саянская» религиозная система.
2. Какие источники использует Н.А. Боквенко для обоснования своей концепции?

Кузьмин Н.Ю. Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам // Северная Евразия от древности до средневековья: Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 1992. С. 125–130.

С. 125–130. ... Судя по письменным источникам (китайские летописи), шаманизм впервые появился у сюнну (хунну), а в дальнейшем (до древнетюркского времени) и у племен, входивших в сферу их этнополитической истории, в частности, тюркоязычных предков теге (Бичурин Н.Я., 1950; Таскин В.С., 1973; Гумилев Д.Н., 1960).

Шаманизм древних тюрков, зафиксированный достаточно четко в китайских и византийских источниках и подтвержденный сведениями, извлеченными из эпитафий на каменных стелах, стал, по мнению Д.П. Потапова, основой, на которой сложился и развивался шаманизм современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая и других народов Сибири (Потапов Н.Д., 1966, 1978, 1991).

Изучение всего свода этнографических данных по шаманизму сибирских народов привело к выводу о тораэдо более раннем времени сложения инвариантного ядра шаманских представлений, находящихся в соответствии в индоевропейских мифологических традициях, на что в свое время обратил внимание Л.Я. Штернберг (1936), исследуя представления о трех мирах, «шаманском» и мировом древе и др. (Из последних работ: Алексеев Н.А., 1975, 1980, 1984; Басилов В.Н., 1984; Ванштейн С.И., 1972; Дуғаров Д.С., 1991; Михайлов Т.М., 1980; Потапов Д.Н., 1991).

Например, в одной из последних работ на эту тему Д.С. Дуғаров, анализируя обрядово-мифологические концепции, символику и атрибутику белого шаманства у бурят (а так же сходные элементы у якутов и саяно-алтайцев), выявил общиндоевропейские истоки образа творца-громовержца Айа (у алтайцев Улыген), Топот — господина (у якутов — Стогэ тойон), обрядов, связанных с посвящением шамана (шанар), образа — оленя — коня — птицы (загалмай) и, основываясь на теории Т.В. Тамкредидзе и Вяч. Вс. Иванова (1984), связал их распространение с миграцией древнеевропейских племен в Саяно-Алтайский регион и Центральную Азию (Дуғаров Д.С., 1991).

Такая же закономерность отмечена и при изучении мифологии сибирских народов: кетов, самодийцев, обских угров и др. (Иванов В.В., 1974, 1975; Топоров В.Н., 1969, 1970, 1974; Иванов В.В., Топоров В.Н., 1962, 1966, 1969, 1978; Хелимский, 1987; Петрухин В.Я., Хелимский, 1987). Исследуя более поздний пласт иранизмов (элементы и целые системы представлений) у обских угров. Кетов и самодийцев, В.Н. Топоров установил, что они заимствованы из древнетюркской манихейской традиции (через нее и буддийской) и с течением времени подверглись дегенерации (Топоров В.Н., 1981).

Сравнительная типология шаманских представлений народов Сибири, в частности, саяно-алтайских, вероятно, позволит в дальнейшем более четко выявить заимствования из разных индоевропейских мифологических традиций, однако, установить время и особенности взаимодействия этих систем с верованиями абортенов вряд ли возможно без привлечения археологических источников. Среди них наиболее информативными в данном аспекте являются каменные изваяния, изображения на плитках и скалах, а так же погребальные памятники (конструкция, обряд, инвентарь).

Хронологический диапазон исследования — от времени первого появления в Саяно-Алтае пришедшего с запада во второй половине III тыс. до н.э. европеоидного населения (афанасьевская культура; Теплоухов С.А., 1927; Грязнов М.П., Валецкая Э.Б., 1968; Алексеев В.П., Гохман И.И., 1984), до рубежа нашей эры — периода хуньской экспансии и сложных этнических перемещений, для которого впервые предлагается возможность сопоставления письменных данных с археологическими (этот период, как наиболее важный, рассматривается подробнее).

Первоначальный этап взаимодействия пришлого (афанасьевского) и местного (неолитического) населения прослеживается нечетко, но уже в начале II тыс. до. н.э. смешанное европеоидно-монголоидное население (окуневская культура; Максименков, 1975) сосуществует с афанасьевским (Валецкая, 1986). Начиная с этого времени (по имени Я.А. Шера — раньше) появляется традиция каменных изваяний, семантика изображения на которых находит прямые аналогии индоевропейской мифологии (трехчленная модель мира, мировое дерево, космическое первосущество и др. Шер Я.А., 1980; Подольский М.Л., 1987). В рисунках на плитках и скалах, помимо изображений, обрабатывающих индоевропейскую традицию (женщина на фоне быка), появляются образы «шаманов» в масках, нередко с культовыми предметами в руках,

«рогатые» личины-маски и др. (Шер Я.А., 1980; Вадецкая Э.Б., 1980; Давлет М.А., 1976).

Хронология и семантика подобных изображений в Саяно-Алтае стала более понятной после находок плит с рисунками в погребальных сооружениях Каракола на Алтае (Кубарев В.Д., 1988). Изображениям второй половины III тыс. до н.э. — «солнцеголовых», «быкоголовых» и «птицеголовых» божеств исследователи находили аналогии в пивийских Древетного Востока, а рисунки третьего, «шаманского» периода — людей в звериных костюмах и масках — воспроизводят, по его мнению, шаманские сцены, связанные с «ритуалом проводов духов умершего» (Кубарев В.Д., 1988). Видимо, в этих сценах впервые зафиксировано появление шаманских обрядов на основе привнесенных ритуально-мифологических концепций.

Конструкция афанасьевских курганов (круглая ограда, подквартная или прямоугольная могила с земляным холмом над ней), так же соответствует индоевропейской модели вселенной (Лелеков Л.А., 1986). Окуневские ограды — квадратные (прямоугольные) в плане, что, видимо, связано с изменением кода.

В погребальном обряде окуневцев заметны черты, которые можно интерпретировать как шаманистские: захоронение трупов людей без голов и отдельно голов, трепанация черепов, присутствие в могилах куклол-божков, черепов птиц, культовых сосудов и др. (Вадецкая Э.Б., 1980).

В эпоху бронзы продолжается традиция каменных изваяний с трехчастной структурой, не применяется уже антропоморфный код (Огненные камни) (Савинов Д.Г., 1977; Савинов Д.Г., Членова Н.Д., 1978; Кызласов Л.Р., 1978; Кубарев В.Д., 1979; Волков В.В. 1981; Раевский Д.С., 1983; Подольский М.Л., 1987). На оленных камнях представлены все зооморфные изображения будущего скифского пантеона образов: хищник, олень, козел, кабан, птица. В изображениях на скалах и плитах проявляются новые ритуально-мифологические образы и сюжеты, видимо принесенные следующей волной мигрантов, кони у мирового дерева, «небесные» колесницы (Шер Я.А., 1980).

Андроновские ограды — круглой формы, карасукские — квадратной (прямоугольной) или круглой (влияние андроновцев). В андроновских погребениях зафиксирован важный элемент: вертикальная жердь, возвышающаяся над покрытием могилы (мировая ось).

(Уществование шаманов в карасукскую эпоху обосновывал А.Н. Липский, сопоставляя медные диски, найденные на груди погребенных с шаманскими тоги (Липский А.Н., 1963).

В скифскую эпоху традиция оленных камней постепенно затухает, хотя изготовление каменных изваяний продолжается — угловые плиты тагарских курганов, балбалы у курганов Алтая, таштыкские плиты, древнетюркские изваяния. В наскальной живописи число шаманских сцен возрастает, причем, отчетливо видно включение обрядовых традиций прищепцев в шаманский ритуал: шаман, выбитый в «железном» стиле на скалах Оглахты, держит под узды двух жертвенных лошадей (Членова Н.Д., 1981). В этом случае фигура шамана идентифицируется с образом мирового дерева. Для скифского времени (Саяно-Алтай впервые выявляется возможность проследить, как концепция тернарной модели мира реализуется в социальной организации: видимо, прерогатива выбора царя общерегионального ранга закрепляется за воинской знатью ведущих родов Тувы и ближайших Центральноазиатских районов (курган Аржан и др. нераскопанные курганы). Жрецы, имевшие высший статус, вероятно, выдвигались жреческими кланами Алтая (Тузукта, Башадаар, Пазырык). Жители Минусинской котловины были рядовыми коневодами и земледельцами. Но-видимо, позднее происходит совмещение функции жреца-намана и вождя (назырыкские курганы Алтая), а в III в. до н.э. центр власти перемещается в Минусинскую котловину (курган Салбык) (Кузьмин Н.Ю., 1989). В погребальном обряде симбиоз индоевропейских и шаманских представлений особенно ярко проявляется в пазырыкских курганах Алтая (Трянов М.П., 1950, 1958; Ханчар Ф., 1952; Руленко С.И., 1953; Баллонов Ф.Р., 1987; Курочкин Г.Н., 1988; Зуев В.Ю., 1992). Археологические критерии для выделения шаманских погребений скифского времени в Минусинской котловине пока не выработаны, хотя особое внимание привлекают захоронения с факельниками (штандартами) и др., относимые к разряду жреческих (Пшеницына М.П., Поляков А., 1989; Курочкин Г.Н., 1988).

Широкое распространение шаманских верований начинается со II в. до н.э. когда в Минусинской котловине появляются курганы-склепы с коллективными погребениями до 200 и более человек. Раскопки трех курганов-склепов в 1982-1984 гг. (Э.Б. Вадецкая, Н.Ю. Кузьмин, П.Г. Павлов) позволили выявить специфический обряд подготовки трупов к захоронению, при котором мягкие ткани удалялись, кости скелета скреплялись прутьями и обрабатывались травой, череп

тренировались для извлечения мозга, обмазывалась глиной, гипсом и раскрашивалась, затем крепились прутьями к скелету; костяк, обмотанный травой, обряжался в одежду и, после прощальных церемоний, захоранивался в склепе (Вадецкая Э.Б., 1984; Павлов П.Г., 1987; Кузьмин Н.Ю., Варламов, 1988). Отдельные мягкие ткани вместе с мелкими обломками костей захоранивались в другом месте (т.н. частичные захоронения) (Кузьмин Н.Ю., 1983; 1988). В кургане Новые Мочаги прослежено, что поверх деревянного покрытия склепа была сделана земляная подсыпка и на этой площадке производились операции с трупом и прощальные церемонии (Кузьмин Н.Ю., 1985).

Массовое распространение обычая посмертных операций, характерное ранее для жрецов-шаманов Алтая, связано с увеличением идеологического воздействия Алтайского культурного центра и следующим перенесением его в Минусинскую котловину. Операции с трупами умерших, моделировка черепов глиной, позволяет утверждать, что в это время представляются о душах умерших и их дальнейших путях в разные миры существуют в религиозных верованиях. Для проведения сложнейших обрядов подготовки трупов, проводов и погребения нужны были специально подготовленные люди ими и были шаманы. Среди рисунков, выбитых на плитках отряд тесинских курганов (Новые Мочаги, Торг-Тар, раскопки Кузьмина) выделяются характерные фигурки, возможно шаманов. К этому же пласти изображений можно отнести и многофигурные композиции на писаницах с единым сюжетом (Боковенко Н.А., 1987).

Шаманские традиции, судя по данным археологии, продолжались в таштыкскую эпоху (Савинов Д.Г., 1985).

Таким образом, приведенные факты (и др., не вошедшие в работу) свидетельствуют о том, что шаманизм в Саяно-Алтае зарождается на рубеже III-II тыс. до н.э. на основе индоевропейской ритуально-мифологической системы в процессе оседания, контактов и, вероятно, смешения пришлого населения с пришлым. В генезисе шаманизма выделяется ряд этапов, связанных с последующими воздействиями традиций того же круга. Последнейшие из этапов — скифский, хуннский, древнетюркский наиболее важны, так как в генетическом плане шаманизм ряда современных народов Сибири и Саяно-Алтая в частности, непосредственно связан с культурами этих периодов, когда происходило выделение сформировавшихся этнических групп и конкретно-специфическое оформление шаманских обрядов, ритуалов и представлений в каждой из них.

Привлечение археологических данных позволяет также определить истоки появления некоторых обрядов, представлений, культовых предметов. Так, представления о «временной смерти», «распаде», «расчленении» шаманов в процессе получения шаманского дара, а иногда и при подготовке к камланию, «скелетный» стиль в одежде — отголоски реально существовавших некогда операций с трупами умерших (ср. расчленение у юкатиров), в свою очередь, восходящих к мифам об организации Космоса, расчленении первочеловека — Пуруши, человеческим жертвоприношениям. Тесинские манекены, таштыкские куклы определяют истоки появления заместителей умерших, кукол. В элементах шаманского костюма сохраняются вещи, широко бытовавшие ранее — зеркала, панги, подвески и др. Появление инстигута белого и черного шаманства так же имеет объяснение: функция белого шамана соответствует функциям жреца-шамана скифского времени — выполнение обрядов поклонения высшим светлым божествам, тогда как черные шаманы были связаны с отправлением погребальных обрядов, операций с трупами, проводами душ умерших в загробный мир.

Помимо Саяно-Алтая аналогичные процессы происходили и в других регионах, например в Байкальском (европеоидный компонент, характерные наскальные изображения — Саган-Заба, расчленение трупов; Алексеев В.П., Гохман И.И., 1984; Окладников А.П., 1974) и Приуральском, где, по мнению Бонгард-Левина и Грантовского длительные контакты арийских племен (а позднее иранских) с финноугорскими привели к заимствованию финно-уграми ряда слов, обрядов и представлений, а в свою очередь, и к появлению шлата шаманских верований в религиозных традициях Индии, Ирана и Скифии. (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1974; о шаманизме у скифов см. также: Мейли, 1935; Вакал, 1971; Переводчикова Е.В., Раевский Д.С., 1981) ...

Вопросы и задания

1. Какие этапы можно выделить в эволюции шаманских верований у древнего населения Саяно-Алтая?
2. Каким образом представления о модели мироздания отражены в археологических памятниках древних народов Сибири?

Мартынов А.И., 1972, Рис.163). Это свидетельствует о традиционности солнечной символики в степной Евразии и ее возникновении задолго до скифской эпохи.

Можно выделить три графические группы изображений солнца на петроглифах: 1 — отдельно нарисованные солнечные знаки; 2 — знаки солнца, выбитые непосредственно на фигурах животных (на крупе, брюхе); 3 — сияющие солнечные рога.

В более позднее время солнце персонафицировалось с образом коня или кулана. В этом отношении интересны бронзовые блишки куланов, держащих в копытах солнечный диск (культовое место Кулайка, Ишимская коллекция, Айдалинская пещера) (Мартынов А.И., 1979, табл. 55). Образ «солнечного» коня нашел воплощение в эпосе (Кузьмина Е.Е., 1977).

Таким образом, солнечная символика была широко распространена на всей территории скифо-сибирского мира. В ее основе лежали идейно-мировоззренческие представления, которые некогда не ограничивались только районами земледелия. Основологающие идеи были общими, можно сказать общечеловеческими: они известны у населения Средиземноморья, индоиранского мира, Мезоамерики. В каждом из этих регионов возникли свои воплощения и, следовательно, свои культы солнца. Видимо, по представлениям людей скифской эпохи, солнечные знаки должны были находиться не отдельно, отдельно, совместно с изображениями животных либо с элементами растительной символики. «Солнечные» олени известны у хетов, можно упомянуть ведического, златоторого оленя, преследуемого Рамой. Мифы и легенды о космическом олене с сияющей головой широко известны у индоевропейцев по изображениям в легендах (Окладников А.П., 1964, с. 59–64, 173; Окладников А.П., Мартынов А.И., 1972, с. 221–228).

Скифо-сибирский мир Евразии был зоной распространения и развития культа природы (растительных начал, возрождения жизни, индородия, круговорота и цикличности в природе), воплощением которого были представления о Древе жизни. Необходимо отметить, что эта мировоззренческая идея в степях Евразии зародилась достаточно рано. Так, известна земледельческая растительная символика на окулевских стелах. В эпоху скифо-сибирского мира в степной Евразии значительно меняются представления о природе. Культ природы в скифо-сибирском мире символизировали дерево, антропоморфное существо и животное, в трех основных ипостасях, охватывая раститель-

ный, животный мир и человека. Наиболее реалистичным является изображение богини плодородия с Древом жизни на войлочном подпоясывающем шапке из кургана Пазырык 5 в Горном Алтае, относящееся к IV III вв. до н.э. На подпоясывающем изображена торжественно сидящая на троне богиня плодородия в длинных одеждах, украшенных знаками-символами, в большом головном уборе (Грязнов М.П., 1958, рис. 56; Фрузер Дж., 1980, с. 168–362). В одной руке она держит большую ветку, отростки которой заканчиваются пятью парами стилизованных фигур: синий и красный цветки чашевидной формы, желтый — в виде пальметки, красный и желтый — стреловидной формы, два красных — в виде трех утолщений на конце и желтый и синий — в виде раздвоенных листочков. Можно предположить, что пары символизируют мужское и женское растительные начала, а пять пар изображают пять каких-то конкретных растений. Думается, не случайно фигуры на спинке и ножках трона. Ножки сиденья выполнены тоже в виде парных фигурок, напоминающих по форме зерна растений, а спинка заканчивается ошупенным вниз отростком, символизирующим, видимо, корень. Головной убор — четырехугольная шапка — в нижней части имеет черные зубцы, очень похожие на символическое изображение лапы. Таким образом, здесь присутствуют все атрибуты бога плодородия: Древо жизни, которое растет прямо из коленок божества, зерна, корень и весеннее поле. Можно предположить, что это уникальное изображение алтайского варианта Митры. Очевидно, близки к нему не иконографически, а по смыслу изображения мужчин на золотых пластинках из Амударьинского клада. В руках они держат пучки прутьев или цветков (Зеймаль Е.В., 1979, рис. 48–92). Этот сюжет столь важен, что он повторяется несколько раз на пластинках из Амударьинского клада.

Культу Древа посвящена и пара золотых поясных блишек из Сибирской коллекции Петра I (Руденко С.И., 1962, табл. XXII–XXIV) ...

С. 20–21. ... Стилизованные деревья, ветки и листья, как правило, обрамляют изображения на многих четырехугольных пластинках из Ордоса (Метрополитен. Отдел бронзы, инв. № 47104–47170). На пластинках с растительной символикой обычно показаны сцены терзания. Возможно, наиболее древние аналоги этим сюжетам, символизировавшим весеннее возрождение, относятся еще к шумерийскому искусству. В Южной Сибири они известны по художественным пластинкам из Золотой коллекции Петра I. По законам тождества макро- и микрокосмоса сцена борьбы воспринималась и как символ весеннего возрождения, и как царская эмблема (Кузьмина Е.Е., 1984).

Символика Древа жизни присутствует и на петроглифах скифского времени. Причем на рисунках скотоводов горных долин показано весьма многочисленная группа животных с рогами-деревьями. Они известны не только в искусстве петроглифов.

Обратимся сначала к наиболее выразительным материалам алтайского искусства конца I тыс. до н.э. Совершенно уникальна в этом отношении скульптурная голова оленя в кпнове грифона из кургана Пазырык (Руденко С.И., 1948, табл. XXV, рис. 1). У умиралощего в кпнове хищника оленя два огромных, сделанных из кожи рога, которые примерно в семь раз больше самой головы. Рота ритмично извиваются двумя полосоми и именот по девять одинаковых изогнутых отростков, заканчивающихся миниатюрными головками грифонов на концах с копытами, глазами и хохолом. На первый взгляд, это обычный ветвистый рог, похожий на те, которые изображены на бронзовых бляшках оленей скифской эпохи. Несомненно, что в этой композиции смысловую нагрузку несет рог, в нем заключена идея возрождения жизни: одна жизнь умирает в пасти хищника, но животворная сила, тапящаяся в роте, дает начало новой жизни, причем в ином, ее воплощении. Эта же идея отражена и в других произведенных искусства. В сибирских степных материалах скифского времени можно выделить серию изображений животных с рогами, несущими функцию возрождения жизни. Это пластина-застежка из Забайкалья с изображением фантастического животного с головой и телом лошади, хвостом льва и стилизованными рогами, отростки которого заканчиваются продолжными головками. В грудь животного впился зверь (животное из семейства копытных), хвост которого соединен с рогом фантастического животного (Руденко С.И., 1962, табл. IV, 2, XXVII, 1). Рог в этой композиции, несомненно, символизирует Древо жизни. Вероятно, эта же идея возрождения заложена в ритмично повторяющихся S-видных завитках стилизованных рогов оленей на многочисленных бляшках скифской эпохи.

Особенно много изображений животных с рогом-деревом на петроглифах (Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А., 1979; Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А., 1981; Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А., 1982). Наиболее часто рисовали козла или барана. Изображения, впрочем, не всегда четко передают образ конкретного животного. Различия едва улавливаются. В целом для этой группы изображений характерны: условно-схематичная пере-

дача туловища животного и гипертрофированные по отношению к размерам туловища рога-деревья, которые и являются носителями основной смысловой нагрузки. Рота оформлены по-разному: в виде прямых или загнутых отростков, арок с отростками, круто завитой спирали, необыкновенно длинные, елочкой с множеством отростков, волнообразные и кустистые. Такое разнообразие в изображении рогов животных не случайно. Образ козла был важной мифологической фигурой в сложных представлениях о плодородии, круговороте природы в древности (Акишев А.К., 1984, с. 28-35).

Среди массы изображений баранов, которые обязательны для любого местонахождения петроглифов горно-степной зоны, можно выделить две ведущие и взаимосвязанные смысловые группы: козлы или баран, олицетворяющий солнце, и тот же образ, символизирующий таинство зарождения жизни, круговорот природы, растительные начала. Вероятно, привлекали при этом две особенности рогов: их способность к росту, а также внешнее сходство с деревом. Именно поэтому дерево и рога были в представлении скотоводов евразийских степей аналогами, воплощением одной и той же идеи. Рота у изображенных на петроглифах животных непропорционально велики, это целые деревья с отростками, мало похожие по рисунку на рога. Своими размерами они, как правило, значительно превосходят туловище самого животного. Олень, конь, баран были воплощением разных конкретных идей в зависимости от сопутствующей символики: гипертрофированный рог, знак солнца и т.д. Так и в гимнах Ригведы упоминается конь с рогами, превращающимся в ветви дерева. Видимо, образы барана, козла, коня, оленя были семантически близки у индоиранцев (Netzfeld E., 1947). Очевидно, ассоциации рога с деревом были порождены в глубокой древности, способностью оленя ежегодно сбрасывать панты, что аналогично вегетативному циклу дерева. Поэтому, видимо, «елва ли не по всей Азии баран считался охранителем границ и стимулятором плодородия, здоровья, безопасности и т.п.» (Акишев А., 1984, с. 38).

При этом можно отметить три основные стилистические группы изображений. Выделяется серия простых рисунков, характерных для высокогорного плато Елангаш в Горном Алтае (Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А., 1979, табл. 8.-1; 28.-7; 35; 79.-4). У животных совсем маленькие примитивно-схематичные, изображенные в профиль туловища, один или два длинных, прямых и параллельных стержня рога с частыми короткими от-

ростками. Таких рогов нет в природе — это деревья: ствол и отходящие от него, схематично показанные прямые отростки. Вторую группу составляют такие же схематичные фигуры животных, но с более сложным рисунком рогов. Они кустистые и своими отростками больше похожи на куст, чем на олений рог. Третья группа включает совсем уродливые изображения животных с совершенно схематичным туловищем, уродливой головой, короткими ногами или без них. Все свидетельствует о том, что это, скорее всего, мертвые, погибшие животные.

С. 22.... Таким образом, в середине и второй половине I тыс. до н.э. в зоне скифо-сибирского мира степной Евразии, расположенной на северных окраинах древних классовых областей, формируется большой культурно-мифологический пласт своеобразных изображений — символов растительного и животного плодородия. Здесь возникло свое представление о культе природы, имеющее, однако, в своей основе представление о культе природы, что и в древнейших цивилизациях.

Художественные сюжеты населения этой зоны близки к описанию жертвенного столпа в Ригведе, который одинаково связан и с первоначальным ритуалом принесения жертвы в виде привязанного к нему животного, и с образом Мирового дерева, по которому дух жертвы устремляется вверх. Семантическими эквивалентами жертвенного столпа являются космический столп, колонна, на которой установлен трон (Митры-Варуны), а также дерево (Акишев А.К., 1984, с. 31). Известно, что Древо жизни символизировали и татарские штандарты с наверхшими в виде баранов. Видимо, образ козла был одним из элементов Мирового дерева. Фигурами козлов и баранов оформлены татарские штандарты и наверхшия.

Однако, несмотря на столь широкое распространение символов, идейно-мифологическая система скифо-сибирского мира была самостоятельной, обслуживающей этот мир. Она породила многочисленные проишествия искусства. Однако идеи, как и воплотившие их художественные образы, не были изолированными. На юге, как известно, они были связаны с миром древней Индии, Ахеменидского Ирана, а на севере — с лесным миром древних финно-угров, протославян, у которых известны солнечные колесницы (Рыбаков Б.А., 1981). В лесной части Западной Сибири были распространены древовидные изображения кулайской культуры (Косарев М.Ф., 1978; Косарев М.Ф., 1974; Грибова Л.С., 1975). На западе за границами скифского мира тоже известны символы культа солнца и плодородия.

С. 23.... В связи со скифо-сибирским искусством и идеологией необходимо затронуть еще один аспект — социально-мировоззренческий. Большинство произведений искусства были атрибутами племенной знати, военно-теократической верхушки раннеисторических образований скифов, саков и других обществ на территории скифо-сибирского мира. Они были знаками идеологического лидерства. Следовательно, идеология носила еще и определенную социальную функцию, сконцентрированную в культе самого вождя. Многие в этом плане даны за последние годы исследование царского кургана Иссык. «Те блестящие комплексы, которые мы считаем вершиной искусства саков, отражали идеологии и эстетические идеалы южного «нобилитета» (Акишев А.К., 1984, с. 53). Это же применимо к царским погребениям скифов, пазырыкским и татарским. Фетишизировалась экипировка погребенного, она наделялась символами, социальными этическими и мифологическими реалиями. В социально-идеологическом понимании весь космос олицетворялся государством (саков, скифов и т. д.), а государства — с царем (Акишев А.К., 1984, с. 50).

При рассмотрении мировоззренческой системы скифо-сибирского мира намечаются два основных вывода:

1. Ее основа была местной, возникшей в евразийских степях в начале сложения производящей экономики;
2. Образы степного мира являются частью или своеобразным вариантом мировой системы миропонимания, присущей в целом человечеству эпохи древнего мира и ранних цивилизаций Древнего Востока, Центральной Америки и Европы в эпоху бронзы и раннего железного века. В данном случае мы можем говорить о степной мировоззренческой системе, сложившейся на извечной основе представлений и мировых культов и принявшей своеобразную форму в связи с особенностями степного хозяйства и общественной организации эпохи ранних кочевников...

Вопросы и задания

1. Назовите основные религиозные культы, отраженные в искусстве народов Евразии скифской эпохи.
2. Выделите наиболее распространенные сюжеты и образы в искусстве древнего населения Сибири.

Акишев А.К. Идеология сакво Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСЧА. Вып. 154: Ранние кочевники. М., 1978. С. 39–48.

С. 40–46. ...*Структура организованного космоса в мифологии сакво*. Орнаменты на поверхности высокого кулаха из Иссыка разделены на три фриза. Нижний фриз — это кольцевидная пластина с растительным орнаментом. Выше нее размещены изображения реальных, т.е. не полиморфных, зверей: тигры, львиные головы в фас. Верхний фриз составлен изображенными гор или горной цепи. На горах растут золотые деревья, на деревьях сидят птицы, а по сторонам стоят горные козлы. Слева и справа, по сторонам шапки, над горами помещены изображения крылатых тигрогрифонов. Сзади — фигура бескрылого тигра с вывернутым телом. Спереди, в наклонной части кулаха, помещена золотая скульптурная эмблема в виде совмещенных протом крылатых и рогатых коней с «вырастающими» из их спин четырьмя золотыми «стрепами». Кольцо горной цепи, таким образом, охватывает кулаха по окружности и замыкается наклонной эмблемой.

В структуре орнамента головного убора закодирована универсальная картина организованного космоса, так называемая тернарная модель, или триграмма: нижний мир — земля, вода, растения; средний мир; верхний мир — небо, солнце, птица и т.д.

Аналогичные космограммы (мандала) были у разных народов мира, но особенно они характерны именно для индоевропейцев (Kamlish S., 1962; 1963). Так, например, было у скифов (Раевский Д.С., 1977).

На исыкском кулахе три сферы мира — это три круга, иерархически выстроенные по вертикали. Страны света (север — юг, восток — запад) ассоциируются с крестообразно расположенными мифологическими существами (тигры, тигрогрифоны, козлы и кони). Они, очевидно, были связаны с полударным у древних народов кругом представлений об охранителях стран света: месопотамские «стражи врат», ведические «локопалы», боги Авесты, «сы-шен» китайского символизма и т.д.

Вертикальная организация трех космографических фриз в поле конического кулаха отражает общечеловеческую концепцию Мирового Древа или семантически изоморфных Мировой Горы, Столба, Движения огня, полета вверх и прочих образов, выражающих идею связи

противопоставленных сфер Вселенной и единства мира. Такое семантическое поле имеют введенные в исыкскую космограмму изображения деревьев и гор. Гора — вектор, связывающий землю и небо, — это представление универсально. Достаточно привести такие образы космоических гор, как Меру (Сумеру) Махабхараты (далее — М), Рипеды (далее — Рв) (Бонгард-Левин А.М., Грантовский Э.А., 1974), Высокая Хара Авесты (далее — А), острова счастья Р'êng-lai shan, Fang-shang; и Ying-shou древнего Китая (Williams С.А.S., 1931), наконец, горы Тянь-Шань, название которых переводится как «Небесные».

На исыкском кулахе отдельные раппорты орнамента (гора в три вершины) в едином ритме объединены в композицию, изображающую непрерывную горную цепь. Золотой горный хребет в космограмме окружает мир. Точно так же древние греки считали, что край света окружает Рипейские горы. В соответствии с космографией Бундахишна (далее — GB) мир окружает хребет Хабурз, а в центре мира находится его ось — гора Тераг (GB, UV, 55, 3). В исыкской космограмме ориентальный «срез» Вселенной также согласован с вертикальной организацией. Представление о трехмерном пространстве отражено, например, в образе трехглавой горы Меру, у которой есть левая и правая и более высокая — центральная — вершины. В древних верованиях Китая мир представляется о четырех горах по углам (горизонтальный срез) и с осью — горой — в центре (вертикальный медиатор). Существовали и представления об одной Мировой Горе четырехугольной формы (Хрестоматия по истории..., 1963, с. 502–503; Шань Хай цзин, 1977). Весь конус исыкского кулаха ассоциировался с Мировой Горой — осью Вселенной, а орнаменты на нем были: космограммой типа мандала.

С изображением Мировой Горы связаны конические и пирамидальные подставки под сакские курьильницы из Семиречья (см: Артамонов М.И., 1973). Они обычно имеют ажурный орнамент в виде совмещенных полукругов или растительных побегов. Как и некоторые другие культовые предметы из предлтий Тянь-Шаня, например триподы типа «динь», семиреченские курьильницы имеют аналогии среди культовой чжоу-ханьской утвари. Интересно, что в даосской терминологии такие курьильницы именовались «бо-шань лу» (шань — гора) и связывались с иконографией островов-гор Пэн-лай, входящих в конспект Мировой Горы. Что касается орнаментов в виде ажурных полукругов, то они именовались «глетница» или «глетесток» (Williams С.А.S., p. 100–102; Lafter В., 1909, рi. LV, 1–4; p. 193–211, fig. 40, 41),

а значит, их семантика также входила в мифологические циклы Горы и Древа. Аналогичные орнаментальные элементы являлись существ-венными деталями при трактовке Древа жизни, Земли, гор, фундамен-тов зданий в изобразительном искусстве Древнего Востока с эпохи энеолита (Мешанинов И.И., 1927, рис. 12; Пиотровский Б.Б., 1959, табл. II, IV, V, VII; Петенко А.Я., 1970, с. 48, рис. 10, 14; Валлетт Р.Д., Taf. 49, 117), в то время как курьильницы, похожие на семиреченские, были известны там вплоть до средневековья (Ghishman R., 1963, fig. 18; Valmet R.D., Taf. 98; Альбаум Л.И., 1958, с. 74–77), и с ними были сходны зороастрийские алтари огня (Дуконин В.Г., 1961, глава II и со-ответствующие таблицы; Фрай Р., 1972, илл. 69).

Семиреченские курьильницы часто имеют круглую или квадрат-ную площадку. На ней по углам, но периметру или по кругу размеще-ны скульптурки зверей: тигры, козы, верблюды. Как и в Исыке, это изображения-охранителей границ или стран света. Они сакрализовали микромоделю космоса, которую представляла курьильница. Примеча-тельно, что в центре курьильницы (т.е., в соответствии с логикой маги-ческого переноса, в максимально сакральной точке пространства — центре мира) помещены или изображения двух одинаковых зверей, или фигурки борющихся животных, а в двух случаях — антропоморф-ные скульптуры. Все образы и космографическая конструкция ку-рьильниц связаны с культом огня, который у индоиранцев был важ-нейшим эсхатологическим началом (Делеков Л.А., 1976, с. 7–18).

Некоторые образы наместона сакоев. В центре композиции го-ловного убора помещена сложная эмблема; протомы рогатых коней с крыльями. Чуть выше над ними расположены две фигурки не синкре-тических коней, головами друг к другу. Из спин протом вырастают че-тыре золотые «стрелы» с четырьмя же золотыми орлиными крыльями. В семантической структуре исыкского кулаха эта эмблема — главная. Все три орнаментальных фриза «трилоки»* в линейной развертке цен-трируются в ней. Эмблема объединяет «трилоки» в вертикальном на-правлении, т.е. должна ассоциироваться с Мировым Древом и его ана-логами.

В горизонтальной тетраграмме Вселенной образы крылатых ко-ней «связаны с одной из четырех стран света, а три другие — «охраня-ются» крылатыми тигрогрифонами. Образ кошачьего хищника, на-пример льва, в Ассирии был символом солнца. В древнеиндийской

* Этот ведический термин, означавший три сферы мира, здесь и далее употреблен в качестве общего наименования тернарных космограмм.

мифологии тигр был аватарой многообразного и полубоного солнца Ишну, имя которого встречается уже в Ригведе (Невелева С.Л., 1975, 154); согласно Атхарваведе (далее — Ав) тигр считался царским зве-рем (IV, 8) (Атхарваведа, 1976). Лев был солнечным животным у Ахе-мений, изображение борьбы льва с быком символизировали кален-дарную оппозицию — день весеннего равноденствия. Может быть, лев был икарнацией Митры. В буддизме, например, лев выступает в роли иконопного, связанного с Буддой, причем в архитектурном декоре он определенно имеет и функцию охраны стран света, как, например, в Китае (Zimmert H., 1955, p. 169, pl. 12, 13, 18, 62, 71; Williams C.A.S., p. 365–367).

В структуре космограммы Исыка центральная эмблема, несо-мненно, солнечная. Это обычное явление в иконографии моделей ман-далы у индоевропейцев (Топоров В.Н., 1972, с. 289–314). Характерно, что число солнечных коней (четыре) и их противоположные направ-ления соответствуют пространственным противоположениям четы-рех стран света в тетрадной (горизонтальной) модели мира. Таким об-разом, каждый из четырех солнечных коней должен был ассоцииро-ваться с одной из сторон квадрата ураносферы, которые солнце «мигрирует» при своем движении по небосводу.

Так как время и пространство — «два полюса единого ритма» (Токарев С.А., 1973, с. 212), и символические ряды пространственных противоположений соотносятся с хронологическими блоками, мож-но предположить, что солнечная четверка коней Исыка ассоциирова-лась и с какой-то календарной тетрадой (четыре периода дня, четыре времени года, четыре годовых оппозиции — равноденствия и солнде-стояния, наконец, четыре космических периода?). Примеры этому очень широки (Топоров В.Н., с. 301, примеч. 32, 33; Иванов В.В., То-поров В.Н., 1974, глава 10). Изображения золотых, солнечных коней, споспихая крупами, связаны с универсальной двойной символиче-ской классификацией. Такие образы в древних эсхатологических часто символизировали сюжет андрогина. В ведической и авестийской мифо-логии в образе коней-близнецов фигурируют солнечные Ашвины Наса-тия (Рв, I, 116, 17; I, 118, 5) (Ward D., 1968; Иванов В.В., 1972, с. 202 сл.), которые в древнеиндийской мифологии связаны с ашваттхой — деревом-опорой Солнца (Рв, IX, 81, 4). Их движение означало полет Солнца над миром.

Близненные культы, отражавшие бинарные оппозиции в мышле-нии и дуализм в родоплеменном делении (Золотарев А.М., 1964; Ива-

нов В. В., 1968), составляют стержень космогонических мифов о происхождении и организации мира у разных народов. В мифологических текстах можно найти данные, указывающие на рождение и деятельность изначальных близнецов в сакральном центре мира. Словно иллюстрируя существование такого же цикла дуалистических мифов и у саков, иссыкские солнечные кони-близнецы занимают сакральный центр в космограмме. Интересно, что дуальная схема прослеживается в мифологемах и других индиранских богов, связанных с мотвами организации, наведения порядка. Так, ведический Яма имеет женскую пару — Ими. Его аналог в Авесте — Йима — первоцарь, который согласно Бидевату (II, 1—19) в центре мира совершил расширение земли. Ведическое уама переводится как «близнецы»; в Авесте аналогичная этимология у уіта (РВ, 1972, с. 350, 355). Кроме того, в Авесте брат Йимы расширяет его пополам, что также служит доказательством принадлежности Йимы к близнецному циклу. В зороастризме оппозиция близнецов-демиургов, рожденных Зерваном, — Ахура-Мазды и Антро-Майнью — определяет всю космогонию и эсхатологию, причем в этой религии близнецный цикл имеет различный код, например астрономический миф о Тиштрие (Сириус) и демоне Анаоша, сражающихся в образах коней (Тиштр-Яшт, 14, 9).

Близнецы — полярные начала, объединяясь, часто символизируют рождение мира, например, в даосской иконографии мужское и женское, начала (Инь и Ян) изображались внутри единого космического яйца. В легендах казахов и монголов осяо мира («железный» или «золотой» считается Полярная звезда, а две соседние звезды ассоциируются с двумя белыми лошадьми, паушимися вокруг «золотого кола» на вязи (Валиханов Ч., 1958, с. 155—156). Иссыкские кони-близнецы в центре мира, подобно Ашвинам связаны с Древом Мира, оно прорастает их тело, составляя с ними одна целое. Другая пара противопоставленных коней, возможно, иллюстрирует миф об оппозиции, борьбе божественных близнецов. Такую же мифологию о солнечных близнецах, «рожденных в самом начале», отражают композиции в центре семиреченских кургильниц: пары верблюдов, тигров, сражающихся зверей, крылатых козлов-близнецов.

Близнечные мифы «врастали» в контексты более развитых и поздних мифов, отражающих процесс циклизации теистических элементов. С другой стороны, они изменились в соответствии с развитием бинарной классификации. В Авесте (Яшт 5, XXVIII, 119, 120) речь идет о четырех жеребцах Ахура-Мазды: ветре, дожде, граде и облаке,

и Микр-Яште (Яшт 10, 125) описывается колесница солнечного Митры, в которую было запряжено четыре жеребца, прикрепленных к одному лыслу (Gershevitch I., 1959, p. 52). Весьма вероятно, что четыре коня солнечных богов Авесты соотносились с пространственными функциями, представляемыми тетраграммы, т. е. со странами света. Показательно, что в авестийском митр, кажется, реконструируется дуальная схема, а мита убедительно сопоставляется с общеславянским «мир» (Миллов В. В., 1975, с. 50—78). В буддийской иконографии, например, Митру изображали с четырьмя руками, что, вероятно, было связано с влиянием сакской мифологии (Srinivasan R., 1948, p. 55). Может быть, это отражало его роль как мирохранителя. По такой же причине индустийский Брахма имеет четыре лица. Четыре коня Митры не связаны в космограммой (тетрада и «трилока») — Мирное Древо) в такой обрпной и яркой форме, как Ашвины в Ригведе, но эта связь, скорее всего, существовала. Изобразительное решение мифа о солнечных конях-близнецах на иссыкском кулахе оказалось не менее наглядным и образным, чем в Ригведе. Оно отражает очень архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонимические начала.

В древнеиндийской мифологии, таким образом, был конь — ашва, что подтверждается хотя бы его связью с деревом — ашватта (Иванов В. В., 1974). Стадильно более поздняя роль коня как инкарнации (аватри) разных индиранских богов, иерархия которых отражала природно-хозяйственные схемы, заслонила его функцию образа Вселенной. Конь был воплощением ведических Индры, Сурьи, Агни, Ушас (РВ, VI, 51, 1; IX, 71, 9; IX, 97, 33; 30, 2; X, 55, 6; X, 168) и авестийских Митры, Веретрагны, Хварна, Вайо, Тиш-трийи (Яшт 8; Замьяд-Яшт, 34—38, 51, 68; Тиштр-Яшт, 9, 26—29). Прежде всего, это животное относилось к богам солнечного цикла, семантически связанным с космогонией. В ритуалах конь нередко ассоциировался с макрокосмосом, причем даже в мельчайших деталях (Брихандараньяка — Упанишада, 1964).

Четыре иссыкских коня-близнеца — единое целое с Древом Мира, и они изоморфны четырем жеребцам Ахура-Мазды, творением которого и считалась, согласно Бундахишну (SB, XXIV, 6), лошадь, четырех солнечным коням Митры и Ашвинам. Их мифологические описания соотносятся с космограммами. В хронологически более поздних буддийских сочинениях на хотано-сакском языке космическим парским конь связывается с джамбудвипа — местом соединения: неба и

земли — и горой Меру, вокруг которой конь обносит царя (Bailey H. W., 1955, p. 5).

Иссыкские кони — фантастические животные. Они соединяют черты козла, птицы и коня. Совмещенные протомы животных известны в Евразии с эпохи камня. Но стилистически наиболее близки композиции, созданные индоиранскими народами, — от дурристанских бронз до блок-лимопостов Персеполи, Амаравата, Магхуры и Берама (Casapowiez M., 1926, p. 16, 22; Gkitshman R., p. 213, 214, fig. 261, 263-268, 280, p. 352-353, fig. 453-460; Godard A., 1965, гер. 61, 73; Zimmert H., рi. 2, е; Duchesne-Guillemin J., 1966; Voide F., 1973, p. 9). Связь их с солирной символикой и мотивом Древа или Столба Мира несомненна (James E., 1966; Asketan Ph., 1939). Геродот, описывая обряд погребения «царя» у скифов, в деталях иллюстрирует инсценировку мифа о солнечном Древе Жизни, прорастающем тело коня (IV, 72). Что касается комбинации в образе коня символов различных животных, то, учитывая их роль в космограмме, можно предположить, что она означала синтез зооморфных знаков разных миров: крылья, птица — небо; конь — средний мир; рога козла — животного, универсально входящего в хтонические блоки, — нижний мир, земля, вода. Характерно, что в индоевропейских мифо-образовых системах рогатые кони включаются в аграрные культы и связаны с растительностью (Топоров В. Н., 1974, с. 30). Синкретические звери как сочетание полирных космогонических начал переполняют символику Древнего Востока. В Индии это образ Дакара, у русских — типологически близкий образ Индрака (связан с Индрой?) (Иванов В. В., 1975, 1977, с. 148-153), у многих народов Евразии — образ космического оленя (Ptyluski J., 1960, p. 43), с которым традиционно связывают изображения скифских оленей.

В Иссыке есть изображения, по ряду признаков связанные с мотивом «лежачего оленя» в зверином стиле. Это — фантастические звери на полевых нактаджах. Животные сочетают черты коня (длинный хвост, экстерьер), оленя (рога, стилизованные под растительные побеги), птицы (головка трифона над лопаткой). Контаминация в одном образе полирных и синонимичных зооморфных космогонических символов, с одной стороны, может отражать полиморфизм инкарнаций солирного божества, с другой — подчеркивает воплощение в комбинационном образе значения всего космоса, трех сфер. Весьма характерно, что рога иссыкского синкретического «птице-коне-оленя» стилизованы под растительные побеги. Уже в мифологии хеттов олень объединяется с Древом Жизни (Ардузинба В. Г., 1977, 9, с. 122). Связь оле-

ни с деревом иллюстрируют Ригведа (RV, I, 163, 9; II) и искусство скифо-сакских племен (Артамонов М. И., 1962, с. 34-35). Существенным образом жизни благородного оленя, сбрасывающего мертвые рога осенью, чтобы весной выросли молодые мягкие панты, полные гонимой крови.

Иссыкский космический олень во всем изоморфен коням-близнецам. Обоюдная связь образов с Солнцем и Древом вполне вероюжна. Солнечные боги типа Митры, Ашвинов, Индры, возможно, и полиморфны из-за того, что выполняют в мифологии функции медитатора, или посредников, между мирами (по терминологии К. Леви-Стросса).

С образом Митры, видимо, связывается личина с ореолом лучей или перьев вокруг головы на иссыкском перстне. Именно так трактовались Гелиос и Митра античного и эллинистического времени (Лукашин В. Г., 1969, с. 84). С ореолом лучей вокруг головы изображали солнечных богов племена Средней Азии и Казахстана в эпоху бронзы (петроглифы Саймалы-таши и Тамгалы). Митра, к которому апеллировали при заключении, союзов, был к тому же охранителем мира, договора, пастбищ. Он сурово карал нарушителей договоров (Getshевич I.; Thibbe P., 1960, p. 265-273).

Перстень, имевший смысл инвестирующего знака, таким образом, выражал единство общества, охраняемое Митрой.

Некоторые аспекты развития теократической идеологии у сакоев. Четыре золотые стрелы, пронзающие «трилоки» иссыкской космограммы, определенно ассоциировались с различными компонентами структуры семантического поля Древа Мира. Интересно, что в Авесте, помимо двух обычных названий стрелы — *isav* и *tigtau* (См.: Литвинский Б. А., 1972, с. 92, 93), Г. В. Бэйли нашел еще один термин, который он соотносит с хотано-сакским *ripna*, *ripa*, позднее, — *ripna*, *ripa* — стрела. Возможно, термин происходит от *rag* — летать. В Авесте, например, *rapana*, *rapana* — крыло, лист; в хотано-сакском *ripa* — лист; в согдийском *rip* — в *rip'u'n* — крылатый, в зороастрийском пехлеви *rat*; в старониндийском *rapa* — крыло, лист, перо (Bailey H. W., 1961, p. 470-473). В Иссыке четыре стрелы размещены парно между изображениями золотых крыльев и имеют листовидные наконечники. Они связаны с идеей полета вверх (левитация) и мотивом связующего мира дерева. Количество стрел отвечает характеристикам космограммы, что заставляет предполагать связь «золотых стрел» с че-

тырья углами света и соответствующими мифологическими образами. Это так называемая горизонтальная композиция схемы Мирового Древа (Примеры см.: Иванов В. В., Топоров В. Н., 1974, глава 10; Раевский Д. С., с. 84–85, рис. 7). Стрелы расположены, а одной плоскости, т. е. эмблема уже превращается в графическую схему, знак. В крестообразных пробниках Ахеменидов в Накш-и Рустаме и Бехистуне имется Любопытная архитектурная деталь: четыре полуколонны с капителями. Такие же колонны изображены в тронном зале Навуходоносора в Ниневии (Godard A., гер. 57; Hawkes G., 1976, p. 162). Это «архитектурное излишество» — вероятно, своеобразная литатура универсальной теократической формулы: «Я царь царей, владыка четырех стран света» (ср.: Ав, II, 17; III, 4). На примере Иссыка можно видеть, что такая же догматика культа владычества была и у сакских племен. Вождь, носивший иссыкский кулак-космограмму, по принципу макрокосмического континуума и магического переноса был образом солнечного бога-медиатора (Ср.: Widengren G., 1959, p. 242–258). Его солнечный кулак означал локализацию царя в сакральном центре мира — страны — племени (может быть, закодирована и четырехкратная социальная структура), который охраняли солнечные боги*.

На кончике кулака находится золотая скульптурка горного барана — архара. Есть основания считать, что это популярный у восточнотюркских народов образ хварна (Литвинский Б. А., 1968, главы V, VI). В таком случае реконструированная для саксов Семиречья теократическая доктрина вождя-медиатора объединяется с концепцией «харизматической власти» как концентрированного выражения идеи божественного избрания.

Любопытно, что солидная эмблема из кургана Иссык позволяет интерпретировать отрывок из Шах-намэ, где описывается летающий трон Кей-Кавуса — царя с фарном (Фирдоуси Ш., 1957, с. 437, 438). Кей-Кавус, желая подняться выше богов, утвердил по углам трона четыре золотых копы, к которым привязал четырех орлов, взлетевших вверх. Как видим, теократическая формула «царь-медиатор» и ее мифологическое и символическое обоснование сохранились в Средней Азии без особых изменений веками, хотя Фирдоуси уже смутно понимал пересказанную им вторичную легенду о космических тронах азиатских владык. В Иссыке количество золотых крыльев соответствует числу стрел. Образ орла связан с царской властью (ср.: Ав, III, 3), а су-

* Согласно Бундахшину (SB, Vb, 55, 3), движение солнца по небу подобно короне во круг мира.

ди по рассказу Геродота о сне Кира (I, 205–215), и Ахеменидам была эмблема метаимения «солнце — орел, крылья — пространственные протиположения — царская власть». Такая трактовка орла известна у многих народов, вплоть до Южной и Северной Америки, но у иранцев орел конкретно связывается с хварном (Netzfeld E., 1941, p. 296), который, согласно Ялту 14, 36; 19 34–35, отлетает от Йимы в образе птицы. Мифологема хварна в Авесте определенно отвечает космографической схеме.

В племенных ритуалах вождь — Солнце — Мировое Древо должен был выступать медицирующим жрецом. Он осуществлял связь миров. Именно так растенивались действия шаманов во время камлания (полет или движение по Мысленну Древу). Характерно, что зороастрийские атхарваны, или маги, оперирующие с медиатором-огнем, одевались в одежду, похожие на иссыкскую и, по мнению О. М. Дальтона (Dalton O. M., 1905, p. 51, 97), имеющие птичьих черты! Пернатые изображены жрецы или демоны «сян» на каргалинской диадеме (Вернштам А. Н., 1940, с. 28–30) ...

Вопросы и задания

1. Какие источники привлекает А. К. Акишев для реконструкции религиозной системы саксов?
2. Расскажите о мифологической модели мира номадов.
3. Культы каких богов существовали у древних кочевников Казахстана?

Акишев А. К. Искусство и мифология саксов. Алма-Ата, 1984. 176 с.

С. 50. ... Композиция убранства Золотого человека является космограммой. В синкретических изображениях скрывается космогонический мотив раздвоения, утращения единого изначального целого и затем объединения частей в гармонический Космос. В композиции убранства был выделен центр Космоса, а сами ее элементы символизировали сакральное время, когда из хаоса рождается Вселенная.

Отдельные иконические знаки — символы вариантов мифов о космогонии. Символика синкретических полиморфных изображений не исчерпывается многообразием воплощений богов индоиранского

пантеона (хотя в литературе некоторые специалисты придерживаются противоложного мнения, соотнося известные мифологические тексты с реконструкциями религий скифов или саков) (Кузьмина Е.Е., 1976, с. 54–56). Полиморфизм изображений является зооморфным выражением основного мифа, типологическую структуру которого мы старались раскрыть. Синкретические изображения формально являются агглютинациями (от лат. *agglutinare* «приклеивать»). Порядок и набор «склеиваемых» образовательных знаков отвечал «ритмам 3 и 4» — числовым символам Мирового дерева, что существенно в идеологическом плане. Военно-теократическая идеология с культом вождя волею то скреплялось начало, которое определяло наборы трех иконических знаков: нехищные, хищные и летающие животные. В скифосакском мире их комбинации выражали генеральное и архаичное равенство: космос=государство, государство=царь.

Все вещи из кургана Иссык подтверждают эту формулу с максимальной наглядностью, избытком информации (ср. параллельные мифемы). В основе этой идеологической догматики (Грантовский Э.А., 1970, с. 155) лежали космогонические мифы, имевшие интенсивную военную окраску. Ритуалы, а вождь в них играл главную роль, их инсценировали. Ритуальные атрибуты для людей на стадии космологического мышления создавались для определения мифов (Токарев С.А., 1976, с. 173).

Парные символы в иссыкской орнаментике отражают дуалистическую космогонию, в разных формах знакомую всему древнему миру (Золотарев А.М., 1964). Ранние мифы дуалистических космогоний были близнечными. Пока трудно найти убедительные аргументы для точных толкований образительных мотивов (например, пары коней) на основе известных ведических или авестийских мифов, хотя такие попытки и предпринимались. Можно говорить об общих истоках и типологическом сходстве близнечных культов у индоевропейцев (Лигвинский Б.А., 1978, с. 113–126; Zaehner R.C., 1961, p. 103; Zaehner R.C., 1969, p. 319–339; Campbell L.A., p. 150, 183, 184), о возможности сравнения, например, мотива 2–4 коней с конями Митры или Ашвинами. Структурные исследования доказывают, что образы Митры, Йимы, Индры, Варуны, Аполлона, Гелиоса, Гермеса, Гойтосира схожи: даже отдельные эпитеты (Гиндин Л.А., 1977, с. 96–117; Рабинович Е.Г., 1977, с. 284–304), которыми они наделены, совпадают. Видимо, это общиндоевропейское наследие. Мы же склонны считать, что саки Семиречья, создавая облачение своего царя, имели в виду именно ин-

принципские (иногда более древние общиндоевропейские) мифы. Видимое соответствие целых наборов образительных знаков основным образам этих космогоний разительно.

Спаренные изображения являются воплощением основного закона мифологической диалектики — необходимости борьбы двух начал (Митры и Индры; инд и т.д.). Симпликема — это изображение, двойственное в зеркальной симметрии. В космогониях Древнего Востока сюжет раздвоения (разрушения) архаичнейший (например, миф о Ромоверже и Змее) (Топоров В.Н., 1977, с. 218). Варианты близнечных мифов, восходящие к ранним мифам, прослеживаются, в частности, в нозднезорасрийской традиции (MacKenzie D.N., p. 511–518; *Journal* W.V., 1946, p. 229–248).

В борьбе создан мир. Через хаос, распад и смерть он обретает форму и упорядоченность. Поэтому композициям с мотивом разрезания издавшие приписывались магические свойства. Об этом прямо говорится в согдийском тексте, закинанийском вождя Р-3 из Дуль-Хуана ми, например, в калмыцком «Джангаре» (Кляшторный С.Т., 1974, с. 245–246; Джангар, 1941, с. 315 и др.).

Синкретические звери кургана Иссык и построение всех композиций облачения символизируют гармонию под землей, на земле, в небесах, демонстрируют трехчастную вертикальную и четырехчастную горизонтальную структуры мира*.

В многообразии иконических вариантов — отражена множественность мифологического описания при единой схеме мифа и метафоричность космологического мышления. Ритмические повторы рашпор-тон аналогичны пульсирующей подаче сигнала, ускоряющего восприятие текста в современных системах передачи информации.

В «тексте» древних саков Золотой человек — центр мира, средоточие общества, живое воплощение гармонии во Вселенной. Он подобен богу — создателю и правителю. Его костюм сакрален, он защищает вождя от всего враждебного; а с вождем и Космос от Хаоса.

Искусство саков точнее было бы называть сакрально-декоративным. Экипировка фетишизировалась. Значения ее элементов связывались с главными потребностями времени. Те блестящие композиции, которые мы считаем вершиной искусства саков, отражали идеологию и эстетические идеалы военного нобилитета.

* В индоевропейских мифологиях и ритуалах различные триады, в том числе зооморфные, актуализировались в модели Вселенной.

Языковая ситуация в Евразии второй половины I тыс. до н.э. была сложной. Существовала межязыковая фольклорная общность племен скифо-сибирского мира, позволявшая им понимать основные черты символических систем соседей. Причины рождения и долгой жизни общеэвразийских мифологических и эпических циклов разнообразны. Роль сыграла и древний «ностратический» пласт, и длительная диаспора индоевропейских этносов на протяжении более трех тысячелетий истории. Важное значение имели сходство социально-экономического развития ранних кочевников и времена их политического единства (в том числе и с земледельцами), вызвавшие становление сходного в идеологичеких.

Звучащие в унисон индоевропейским иноязычные (торко-монгольские, маньчжурские, тибето-бирманские, семитические и др.) религиозно-мифологические и идеологические представления, приво-димые в данной работе, Должны восприниматься как контрпункты. Народы Древней Азии хорошо понимали друг друга. Это понимание создало мировоззренческую и психологическую основу греко-бактрийского Ренессанса в искусстве Средней Азии, способствовало религиозному синкретизму Кушанского царства, появлению восточных элементов в европейские эпохи и т.д...

С. 73-80 ...Словесные космограммы и понятие «царственно-сти». Мы считаем, что именно в скифо-сакское время стали распространяться мантры – словесные космограммы, тексты, которых с развитием легитимной идеологии превратились в клише, в определенную совокупность инвентурных символов, воспринимались в заданном направлении. Видимо, использовалась определенная группа са-кральных формулировок, однако их развешивали в целые, хотя и стандартные, мифологические циклы, восходящие к архаическому комплексу представлений о Мировом дереве. Сакраментальные титулы «высочество» (Высота над народом), «величество» (большой, огромный, великий), «светлость» (свет, блеск, солнце) и т.п., а также соответствующие имена царей являются знаками таких циклов.

В древневосточных государствах мантры и концепция «Космос=государство, царь=бог» сложились к 13 тысячелетию до н.э. (Jacobson T., 1976; Widengren G., 1951). Мантры ассирийских, ахеменидских владык составлены из типичного набора мифологических метафор: «Асархаддон, царь великий, царь могучий, царь вселенной...»; «Кураш (Кир. – Д.Д.) – царь четырех стран света, великий царь»; «Дашур-банипал, творение Ашшур и Балит...» (Хрестоматия по исто-

рии..., 1963, с. 224–231; Хрестоматия по истории..., 1980, с. 17, 19, 24, 24). Символика изображений на стенках и коронах утверждала эту идею («великий царь, царь всего существа, царь четырех сторон света, царь Вселенной») (Albenda P., 1977, p. 45). Слуга полторы тысячи лет, на древнетюркском языке о том же вещает Кюль-Тегин: «Вперед, вилоть, до солнечного восхода, справа, вилоть до полудня, назад, к солнечному закату, слева, до полуночи – в пределах этих все мне подвластны» (Малов С.Е., 1951, с. 87).

Подобные формулировки встречаются почти везде, где существовала верховная власть вождя или царя: и в самых примитивных обществах, и в раннегосударственных кочевнических конфедерациях (Фрагтовский Э.А., 1970, с. 155) и в монархиях.

Архаическое сознание во внешней политике видело пути реализации этих формулировок, реализации для преодоления хаоса. Мантры выработали в доктринах, требующие защиты данного лозунга оружием. Под подобным лозунгом, вероятно, Ариант объединил Скифию, ибо это знаменитый котел, огненный из стрел, был установлен в сакральном центре страны – у «горьких вод» (ср. космическое значение сакских иштариков и триподов). Согласно Авесте (Ялт V, 20–23; XIII 137; XV, 7 8; XVII, 23–23), первый царь ариев Хаушьяха Переданный собира-ется покорить все страны и части света у мировой горы Хара; а мифический царь Йима назван «властителем над всеми каршварамид» (Ялт V, 26). Под подобными лозунгами объединялись племена савов. Томирис, назвав Солнце владыкой массагетов, заявляет о космических масштабах своего правления: солнце – гномон Космоса, Томирис персонализация светила. Скифы, пославшие персам своеобразную живую космограмму (о которой мы уже писали), противопоставили свой Космос завоевателям: пять стрел есть, по-видимому, кодировка горизонтальной модели, соотносимая и со структурной скифского союза. Итак, вот смысл скифского послания: Космос защищен со всех сторон, персы – зона хаоса. Со временем подобные мантры стали своего рода идеологическим фетишем, призванным оправдывать великодержавную политику. Нападение стало считаться лучшей защитой.

У Ахеменидов, кроме сакраментальных лозунгов, уплотбленные, по мнению Э. Герцфельда, даже для дахьянати – «вождя страны» (высеченных, например, на воротах Ксеркса в Персеполе), и прочих имен, этимологическое значение которых связано с идеей праведности правителя, в надписях Дария и Ксеркса неоднократно повторяется формула «царь – ваһнй Аһтамаздайна – волею Ахурамазды,

в тени бога» (Уилбер Д., 1977, с. 34; Netzfeld E., 1935, p. 41. Netzfeld E., 1947, vol. I, II, p. 817), что семантически соответствует идее «царь — Космос», которой обусловлена и символика царских зонтов. Хотя последняя формула не встречается в Авесте, сама теократическая идея «царь — бог — космос», бесспорно, была характерна для всех индоевропейцев. В архайнейших закланиях Агхарваеды (III, 3—4; 4.1—4; IV 8.3) она выражена в полном объеме. В гимне на провозглашение царя он предстает как великий гномон, центр суть Вселенной; он связывается с солнцем, блеском, с востоком (максимально сакральная зона), странами света и вертикальной моделью мира; его приход означает соединение всех зон мира и сопоставляется с полетом, путь для которого готовит близнецы — Ашвины (ср. параллельную мифему о призывании пути стреле, которой Эрехш определяет границы Ирана); его призывают Митра, Варуна; он имеет «все формы», т.е. множественность, избыточность. Этот гимн чрезвычайно близок к текстовой реализации иссыкской космограммы. Соответствующим текстам у всех индоевропейцев отвечали эпитеты, титулы, определенные символика декора тронов, корон; атрибутов вождей и царей (Widengren G., 1959, p. 242—258; Campbell L.A., 1968, p. 113; Хрестоматия по истории..., 1963, с. 276; Ожегова Н.И., 1970, с. 11—12), что нашло отражение и в мифах о первых царях.

В Авесте Йима просит трон и диадему у дарителя клистры (правления) и хварны Митры, бога, олицетворяющего космическую и социальную гармонию (Zaehner R.C., 1961, p. 138). Как и у Митры, у йимы был эпитет «с широкими пастбищами», отражающий скотоводческое понимание владычества над миром. Эпитет «владыка овечьих пастбищ» представляет сжатое выражение мифологической концепции Космоса скотоводов: Вселенная есть хозяйственно освоенное пространство (территория, познанная при переходе от зимовок к летовкам, и пути кочевий объединенных родов, а на периферии этой модели мира расположены страны, с ней связанные). Так, у древних евреев бог есть пастырь, и паства охраняется им. В персидском эпосе, как известно, цари также имели отношение к пастушеству (ср. мотив воспитания некоторых Ахеменидов пастухами). Аналогичные циклы заведительствованы и в древнем Египте (ср. пастушья палка как инсигния у фараонов).

В своем дворце — варе (модели идеального Космоса) Йима был, как стеной, окружен песней; песня являлась аналогом границы мира (данный образ, видимо, имеет жреческое происхождение). Такие эпи-

теги богов, как «тысячеглазый» и т.п., соответствовали представляемому о том, что они всевидящи, в противовес мотиву слепоты в связи с ктоническими образами.

Короны царей также связывались с идеей всевидения. В средневековой персидской поэзии сохранился древний мотив волшебно-шаманки Йимы-Джемишда, в которой он мог видеть все, что происходило в мире (ср. мотив шапки-невидимки в связи с функцией прорицания или в качестве особого глаза, а также зеркала в разных традициях) (Пильян Т.В., 1979, с. 201—207; Дуна..., 1977, с. 262; Литвинский Б.А., 1978, с. 105—126; Штенберг Л.Я., 1936, с. 14—16; Сказки народов Памира, 1976, с. 97; Williams S.A.S., 1931, p. 240). Не исключено, что он еще глубже — переработку символики царской короны, а стника тайного союза. Похожий образ имеется в западном митраизме, где фригийская шапка Митры уподоблена небу (Рожанский И.Д., 1979, с. 189; Ghilshman R., 1962, s. 74; Netzfeld E., 1935, p. 42). Как уже говорилось, Йима — зеркальное отражение тысячетелозого (всевидящего) Митры на земле, не случайно в Ригведе он отождествляется с огненным Агни, богом, связывающим все трилоки воедино. Символическое значение короны («царь есть Митра на земле») несомненно, осуществляло у иранцев до эпохи сасанидов, причем корона ассоциировалась с небесной стеной, с хребтом мировых гор по краю света, т.е. была символом сразу всех трех зон мира. Небо, например, в пехлевийском Ривайате и в Бундахшине (I, 43) описывается как сферическое; оно может уподобляться любому сферическому объекту, в том числе и ритуальной шапке (Анаксимандр звездное небо сравнивает с войлочной шапочкой). Движение солнца вокруг мира в Бундахшине отождествляется с короной вокруг него; согласно Раши Яшту (XII, 34), на солнце локализуется *гано-тама* (Zaehner R.C., 1955, p. 139; Campbell L.A., p. 94—96, 101—104, 134, 185—188; MacKenzie D.N., 1964, p. 3, 517). Во всех этих циклах наглядно выражается принцип изоморфизма центральных локусов Космоса, от центра — извне и наоборот (царь — бог, его корона и дворец — метафоры Космоса и *vice versa*), а также трихотомичности вертикальных локусов в зоне их соединения (4 дерева — углы квадрата, край мира, мировой хребет и в микрокосме — царь, его трон, его корона и другие знаки инвеституры).

Известно, что в мифологии индоевропейцев Солнце фигурирует как знак всего Космоса; оно «описывает» те пределы, в которых происходит синтез локусов Космоса. Соответственно этому правление

царя у всех индоевропейцев уравнивается с Блеском и светом: в ир.
éin, ав. *ésita* «проявление порядка». Общениндоевропейское слово
«царь» — санскр. *rājān*, лат. *rex*, англ. *re* — означало также и правду
(англ. *right*, санскр. *rī*) и светоносность, Блеск (санскр. *vid*, греч. *argos*,
argenti, др. инд. *svah* от **ken*). Не исключена связь с солнцем титула
усульского властелина (Гуиньмо) (тох. *kaim* > др. тюрк. *kin*) и, воз-
можно, хунну. В тиаре иранского царя материализована эта же идея
(Иванов В.В., 1972, с. 170).

Иссыкский костюм, а особенно вся система символов на инве-
стируном кулахе, отражает космологическую интерпретацию «царст-
венности» с той чрезвычайно детализированной наглядностью, с тем
«избытком информации» (обусловленной существованием параллель-
ных мифем), которые характеризуют довольно разработанный теокра-
тическую концепцию, сформировавшуюся на основе мифопоэтическо-
го цикла о Мировом дереве и являющуюся, по-видимому, идеологией,
племенного объединения (союза).

Как мы уже говорили, иссыкский вождь находится в центре ми-
ра, именно отсюда отходят концентрические круги пространства. Это
образ идеальной гармонии во всех мирах. Морфология тела символи-
чески принимается соответствующей структурам внешних локусов
пространства (голова соответствовала верху, небу; туловище — сере-
дине, земле; ноги — подземному миру, низу; симметричные части тела
— сторонам света). Членение тела по вертикали (пояс, гривна) прове-
дено по ассоциации с трехчастным Мировым Древом [ср. вед. испыта-
ние на честность людей путем погружения их в воду до плеч, до рта и
т.д. (РВ, X, 71) и казахскую легенду о небесных людях, носящих пояс
на шею, земных, носящих его на талии, подземных, — на ногах]. Воз-
можно, существовала и традиции соответствующей символической та-
туировки, как это обнаружено в Пазырыке: на поверхности этого ан-
тропоморфного космоса в соответствии с его морфологией располо-
жены иконические знаки космограммы; так с помощью художествен-
ных образов передана идея власти над миром. Может быть, подобная
символика отражена на рельефе апалданы Персеполя, предназначенной
для празднования науруза и пропагандирующей масштабы власти
ахеменидов. Здесь среди прочих изображены 6 саков: трое — с одеждой
(последний несет брюки, тот, что перед ним, — куртку, тот, что перед
этим — две гривны); пятый ведет коня (ср. роль коня в космографиче-
ской символике), первого ведут за руку (ср. сходный мотив в Шпите

XIII, 50) «с яствами и одежаниями в руках и восхвалениями» (о франа-
цах).

Любое ритуальное действие вождя в пространственном аспекте
может и должно оцениваться как форма космовязи: он может обостре-
ть весь мир, слышать обо всем, опираться на весь мир и т.д. и т.п.,
тождь есть полнос, вокруг которого обращается Космос и соответ-
ственно мировоззрение подвластного коллектива. Можно поэтому
дополнять, что в космологической классификации лоб, лицо Золо-
того человека сравнивались с востоком, левая щека — с севером, пра-
вая — с югом, а затылок — с западом. У персов именно левая нога счи-
тается северной (Бахтин М.М., 1965, с. 26; Zaehner R.C., 1961, p. 268-
276, 302-321; Bailey N.W., 1943, p. 79-115), у индиранцев Восток —
дисакральнейшей зоной квадранта.

Таким тномоном для Поднебесной (в названии скрыто отождест-
вление империи со всей Землей) считался древнекитайский, импера-
торм, но истоки ее очень глубоки. Вселенная — континентум, в котором
догальность вана (царя) приравнивается к миропорядку. Левая щека
вана была восточной, левый глаз — солнцем, а правый — луной и т.д.
Для того чтобы подчеркнуть эту пространственную классификацию,
на одежде вана вышивались символы космических явлений (Водде Д.,
1975, p. 200; Сычев Л.П., 1977, с. 128-129): на халате — 4 дракона
(символы могущества и власти над Поднебесной; один дракон — на
груди, другой — на спине, по одному — на плечах; на шапке — дракона,
один над другим). Драконы (образы единого раздельного мира) защища-
ли императора с четырех сторон, а также снизу, сверху и в центре.
Императрица — воплощение женского начала (инь), Земли. Брак импе-
ратора с ней означал соединение неба и земли — и т.д.

Понятие «святости» было неразрывно связано с образом прави-
теля (Грек Т.В., Дьяконова Н.В., 1975, с. 396-397). В философской
концепции ирваны восхождение по древу медитации к истине, рас-
творение в Космосе было, по сути дела, познанием Буддой самого се-
бя; а его превращение в собственно Будду — отождествлением со всем
объемом Абсолюта, недаром он часто фигурирует как вселенский мо-
нарх — Чакравартин. Триратна — это Будда в прошлом, настоящим и
будущем; и его перевоплощение в джатаках выражает течение миро-
ного времени, как времени бытия самого Будды. Древнейшее пред-
ствление о совпадении микро-макрокосмов проявляется здесь доста-
точно ярко. В Упанишадах (особенно в *Mandukya Upanisada*, полной

спекуляций о природе сна) сон (особенно без сновидений) трактуется так: для бодрствующего сознания мир — продукт субъективного разума, для спящего макро- и микрокосм едины, равны всей сумме Космоса, сны — эманация реального мира и совпадают с Абсолютом — исток и концом творения, т. е. они максимально ценностны. Эта спекуляция явно развивает магическую концепцию единства всех космосов (параллели — античные «циклы Абариса» с идеей видения за пределами и превидения). Соответствующие ей ритуалы призваны подвигать сознательное и раскрывать бессознательное. У скифов, например, мышление было космологическим (Разевский Д.С., 1977, с. 62–63, 71–72). В мотиве скифского сна с небесным золотом, изложенном Геродотом (IV, 7), сон с сакральным золотом, моделирующем трилоку, является, как и медитация поздневедийского жреца, сверхличностным состоянием. Образы, возникающие в дремлющем сознании (для их вызова существовала соответствующая анатомофизиологическая практика), считались абсолютно объективными, так что, по архайчному сознанию, возникла магическая необходимость в формальном акте передачи во владение заснувшего сакральной зоны Земного локуса (ритуал с объездом земли, засвидетельствованный у скифов и у хотанских саков, перекликается с определением новых космограмм в аш-вамеде и с созданием новых стен длиной в «лошадиный бег» у вары в Видевдате). Колшмарные сны, творческий экстаз, эйфорические видения скифских, сакских и сибирских шаманов (Eliade M., 1951; Тэйлор Э., 1939, с. 499; Штернберг Д.Я., с. 9, 41; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н., 1970; Даниелу А., 1975; Завальска Е.В., 1977, с. 40–47; Цивьян Т.В., 1977, с. 305–317; Поляков О., 1892, с. 97; Непинг В.В., 1965, р. 244–245; Грантовский Э.А., 1968, с. 58.; Чеканнинский И.А., 1929) (Геродот I, 202, IV, 74, 75) оценивались так же, причем галлюцинации в камланиях отождествлялись с освоением пространства (медитацией). Аналогичное значение имеет мотив физической слепоты и активного внутреннего зрения (прозрения) в «Элипе» Со-юкка (Eliade M., 1965, р. 11).

Итак, представления о космоическом масштабе культа царя — это продукт космологического мышления вообще и возникает в ходе осмысления усложняющейся политической консолидации племен. Скифская догматика в этом отношении соответствует не только общесардинской, но и общечеловеческой (стадии космологического сознания). Кроме находок в кургане Иссык это прослеживается в элементах декора находок Пазырыка. Судя по татуировке, у погребенного из кур-

гана V на его ноге была изображена рыба (вода, нижний мир) [ср. в легенде образы рыбы Кара и Ваци (Видевдат 19, 42; Ясна 42)], а на торах — синкретические звери (средний синтезирующий мир). На голове мог носить головной убор, как из Пазырыка III, в виде четырехконечной короны (Руденко С.И., 1953, с. 113–114, табл. X C VI, 2). Космологическое осмысление царя проявляется в ассоциации царя с Древней и древне-ближневосточных традициях и в культе царя-Горы в Северо-восточной Азии (Стратанович Г.Г., 1978, с. 52–58); в отождествлении древненидийского царя с Индрой и Мировым древом (ср. в РВ 153, 2–5) (Дупсан М., Дегетт J., 1959, р. 108–123; Норкинс Е.В., 1919). В связи «ши» (предка в древнем Китае) с символической плодородия и космоическим фаллом (Карлген В., 1930) (аналог — царь-Гора и Янгом в Юго-Восточной Азии) и др. Особенно интересные типологические параллели символической экипировке Золотого человека представляют ритуальные маски участников тайных мужских союзов племени Судана (бамбара и др.) и шлемы дьявских жрецов (?); судя по изображению на бронзовых барабанах и друтике, о существовании мужских союзов у индонезийцев было хорошо известно. Это позволяет выдвинуть предположение о том, что в основе сакральной экипировки сакского вождя-жреца лежало переосмысление инициального костюма Шена эзотерического союза, характерного для обществ, переживавших переход от родоплеменного к классовому строю. Очевидно, есть мысли с этой точки зрения осмыслить происхождение ряда сакских ритуалов типа саки-типрахауда, саки-хаумаваара и др. ...

С. 98–99. ...Земное воплощение Митры — царь так же был и пер-вым жрецом. Он являлся организатором жертвоприношений и, вероятно, магических обрядов (прорипание, колдовство и т.д.). Заметим, что в митраизме Митра — жрец финно-угорский двойник Мир-суэн-хум — покровитель шаманов; в Малой Азии прорипание связывалось с Аполоном. Вся экипировка Золотого человека может быть рассмотрена и с этой стороны. Он одновременно был похож на Митру или Янму, и в то же время, видимо на него было возложено выполнение главных ритуалов, связанных с почитанием этих и других богов сакского пантеона. Митра в ведах и западном митраизме явно, а в Авесте опосредованно фигурирует как учредитель жертвоприношения, причем путем сокрушения и расчленения жертвы (в Ригведе — сомы, за-падном митраизме — быка). Здесь следует отметить популярность тео-форных имен с «митра» в Индии [см. III мандагу в Ригведе (III, 59), посвященную Митре, созданную певцом *Vishvāmitra* (весь мир)]; у вос-

точных иранцев (например, в Усрушане *сготмуз тму* 'господин Цирдмиш' — это легенда, помещенная на монетах рядом с изображением царя в короне (*сготмуз* происходит из *эко* 'семя' плюс *тму* 'солнце'). У восточных иранцев правители-кави были и высшими служителями религии. Кави-Виштаспа в Авесте зовется «воплощенной религией», в Яштах XIII, 13, 99; XIX, 83–85 о нем говорится как о «поднимающем арту», «обладающем беспощадным копьем, посвященным Ахуревладьяке», «выводящем с помощью лука и стрелы наружу арту» (Vailey N.W., 1961, p. 470–471). Как упоминалось, трон кавиев в «Шахнаме» уподобляется Космосу. Свидетельства в пользу тезиса о совмещении светских и жреческих функций в лице царя мы уже привели, расматривая экипировку последнего и реалии верховных жрецов античной и эллинистической эпохи (Акишев К.А., Акишев А.К., 1980).

Религиозная функция исыякского вождя переключается со ставлением обшей концепции царя=бог, следовательно, обшей и для саков Семиречья. Это лишний раз доказывает необоснованность теории заимствования идеи божественности царя из Египта. Можно утверждать, что теократические концепции у саков были хорошо развиты, хотя влияние на них, например, ахеменидской теократии нельзя совсем исключить.

Вряд ли было бы слишком смелым предполагать существование при обращении к Золотому человеку титулов типа «бог» [ср. *vaqa* 'бог', господь, господин' известное в бактрийских, согдийских, среднеперсидских текстах только со 2 в. н.э.; пенджикентское Деваштих (*Devāštīh*) означает «долержимый дэвами»] (в древнейшем положительном значении в арийском *deva*] (Герценберг Л.Г., 1965, с. 12, 63; Shapira R., 1975, p. 117: *navan* — «праведный», «высокий», «великий», «большой» [вождя царских саков-тифрахауда Скунху в пятом столбце Накш- и Рустамской надписи зовут «самым большим из них»] (Струве В.В., 1968, с. 52, 63–64) (ср. прозвище Виштаспы «высокий»: *barzaitois kava Vištaspō* [Яшт V, 108; X, 29; XVII, 52]), «золотой» (см. гл. 3, §2).

Учитывая военную окраску культуры вождя и популярность «военных имен», отражающих и архаичное космогоническое осмысление войны и военную окраску всей космогонии «героического периода» (Грантовский Э.А., 1970, с. 174), можно предположить существование соответствующих эпитетов, имен, титулов и мантр и у Золотого человека и других вождей саков. Конкретные сакские термины, вполне возможно, станут известны тогда, когда, наконец, заговорят «иссык-

ские письмом», текст «В» Дашт-и-Наварской «трилингвы» и другие надписи, сделанные «иссыкским письмом», обнаруженные Дж. Фросслом и А. Лившицем в Средней Азии, а А.М. Мандельштамом — в Иссе (надписи на бересте из могильника Аймарлыт)...

Вопросы и задания

Какое место в религиозной системе саков занимал правитель (вождь)?

Расскажите о символике костюма «золотого человека» из куртана Исык.

Влияние какого мировоззренческого пласта прослеживается в религии саков? Свой ответ обоснуйте.

Акишев К.А., Акишев А.К. К интерпретации символики исыякского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 144–153.

С. 146–152. ... Исыякский вождь, можно предполагать, в преданиях саков, после смерти переходил «обожествленным праотцом». Мы писали о возможности отождествления его при жизни с богом, похожим на Митру или Йиму. Митра фигурирует как судья в царстве мертвых, а Йима (этот бог чрезвычайно похож на солирного Сиявуша) после смерти становится царем загробного царства. Вероятно, что сакский вождь, обожествленный при жизни, посмертно также отождествлялся с этими богами, а его регалии означали инвентивную культу предков и эсхатологию саков Семиречья с зороастрийской эсхатологией Хорезма кангнойского и афригийского времени и с митраистским учением о метемпсихозе. Ю.А. Рапопорт, исследовавший семантику оссуарных изображений, полагает, что у зороастрийцев умершие могли изображаться в обличье богов (Анахиты, Митры, Сиявуша) (Рапопорт Ю.А., 1971, с. 120). Если допустить, что сходные верования были и у саков, то станет понятным, почему «золотой человек» похоронен в своей церемониальной одежде, в кулахе-короне и со всеми инвентивными атрибутами солнечного бога. Бог-первоцарь Йима со

смертью вовсе не утрачивал божественности. Он перемещался в другую сферу мира, на тот свет, где продолжал править мертвыми. В Науруз иранцы празднуют восхождение Дажмшида, который тем самым выступает как умирающий и воскресающий бог. Его культ в Согде и Хорезме перекинулся с культом Сиявуша.

Не был ли для саков их новый вождь воскресшим божеством? Богом, вернувшимся с того света? Но где находился «тот свет»?

Проводы на тот свет у индиранцев, как, впрочем, и у многих других народов мира, считались переходом души в новое состояние, в новое качество. Умерший покидал «этот» и уходил на «тот свет». Погребальный обряд был призван обеспечить переход — путь души к новому обиталищу. В дорогу умершего снабжали всем необходимым: оружием, пищей, одеждой. В фольклорной традиции разных народов наблюдается терминологическое сходство погребального обряда и свадьбы (Соколова В.К., 1977, с. 188–195; Байбурин А.К., Левинтон Г.А., 1978). Оба обряда находятся в соответствии со схемой «смерть — возрождение».

Иссыкский костюм — «свадебный» для ритуала «венчания на царство» — становится погребальной одеждой в ритуале «венчания на смерть». Можно предположить, что уход вождя в иной мир осмысливался как брак с хтоническим божеством. И свадебный обряд, и символика погребального обряда обычно связаны с представлениями о мироустройстве. Иссыкский костюм несет зооморфные символы, отражающие представления о вожде как о посреднике между сферами мира и социальными группами. После его смерти их значение в соответствии с новым контекстом изменялось: теперь эти символы означали перемещение вождя в иной мир и расформирование его существа в стихийх космоса. Хтонический мир обычно противопоставляется миру живых. Он находится в противоположной сфере — на небесах или под землей. Под землей, как считалось чаще всего, и происходило расформирование существа на «составные элементы» (Неклюдов С.Ю., 1977, с. 193–228).

В погребальном гимне Ригведе (X, 14, 16, 18) могила сравнивается с домом в земле, который строит бог загробного царства Яма. Здесь душа проводит некоторое время, чтобы затем подняться на небо предков. В Ригведе (VI, 120) ясно показано, что место души — в вышине: «Попав к родне, да не упаду я вниз из (их) мира!».

Типологические параллели представлены о передвижении души вверх, на небо, известны достаточно широко, и с ними связаны подчас

мени, характерные символические атрибуты, которые помещали в погребении, чтобы помочь душе в ее пути вверх. Так, у ваханцев в качестве носилок для покойника служила лестница (Ваханский язык, 1976, с. 230). Носилки-лестницы — довольно обычный атрибут погребальных обрядов Южного Казахстана. Здесь их врывают в могильный холм вертикально. По-видимому, лестница некогда была связана именно с представлением о подъеме вверх, на небо и с символикой мировогорева.

Зороастрийцы считали, что после смерти душа поднимается к свету. Верили, что душа сидит в изголовье тела три дня и три ночи, а четвертый день она достигает высокого моста Вознаграждающего (Минат) (Домезиль Ж., 1976, с. 77–78). Первый шаг она делает на небесах благих мыслей, второй — на небесах благих слов, третий — на небесах благих деяний. С четвертым шагом она достигает Бесконечного света. Затем спасители приготавливают хауму. Выпив ее, душа воскресает (Samrbell L.A., 1968, с. 361–362). Мост, по которому души переправлялись в иной мир, помещался у мировой горы, в центре мира, откуда было легче всего попасть в любую сферу космоса — на небо или в подземный мир. Соответственно гробницы часто возвышались на возвышенных местах и у гор. Гробницы Ахеменидов были вырублены в обрывистых скалах в Накши-Рустеме, зороастрийские дахмы часто сооружались на холмах. Посмертное воздаяние по заслугам в зороастризме не считалось делом злых сил и Ангро-Майнью, как можно было бы ожидать (Netzfeld E., 1947, с. 313). Закон вознаграждения по заслугам был установлен богом создания Ахура-Маздой и отчасти Митрой, который со своими спутниками судил души на мосту Чинват. Р. Гиршман предполагает, что такая догматика была развита у иранцев уже в эпоху бронзы. Изображения на луристанских «жезлах» он интерпретировал на основе авестийской эсхатологии (Ghirshman R., 1963, с. 44–47).

Рай и ад у зороастрийцев характеризовались антонимичными именами: небеса в современном персидском языке — «лучшее» предназначение для артовцев-праведных (behesth), а ад — «плохое» (для друлжей) существование (dusakh). Или соответственно: царство света и царство мрака (Ясна 49, 5; 51, 2; 51, 9); Дом благого разума, Дом песни и Дом плохого разума, Дом лжи (Zaehner R.C., с. 56–57; Рапопорт Ю.А., 1971, с. 29).

В целом представления о загробной жизни связывались с мирным деревом и Древом жизни (Samrbell L.A., 1968, с. 109). Если в зороастризме эта связь реконструируется, то в Рв она вполне отчетлива:

«Под дерево с прекрасными листьями, / Где пьет с богами Яма, / Тут и наш отец, глава рода, / Устремляется к предкам» (РВ, X).

Моделирующую роль пространства, его организацию в погребальном обряде Иссыка можно представить следующим образом. Обряд охватывал весь подвластный вождю народ. Его территория, следовательно, охватывала весь «космос» саков Семиречья.

Интересно, что организация пространства в обряде похорон индоиранских царей во многом совпадала с пространством космогонического ритуала типа ашвамедахи, в котором инсценировались смерть и возрождение царя. Скифского царя попросту возили по всей Скифии (Геродот, IV, 71). Где бы ни появился его труп, упоженный, вероятно, в погребальную колесницу, моделировавшую космос, народ выражал свою скорбь и горе. Скифы ранили себя, протыкали руки стрелами, плакали. Эти, довольно обычные для погребальных обрядов разных народов аффекторные действия, видимо, получали идеологическое осмысление. Они инсценировали хаос, разрушение мира, наранувшее со смертью человека, который выражал его единство.

Можно смело утверждать, что иссыкского вождя так же хоронила вся его страна, население которой (какая-то группировка саков Семиречья) своим поведением при обряде выражало дисгармонично в обществе.

Могила была устроена в предгорьях. Это зона, откуда начинался хозяйственный год саков, подъем вверх к благодатным летникам. Особенности рельефа осмысливались в глобальных мифологических антиномиях: горы — долины, земля — вода (курганы расположены у р. Иссык). Это было священное место в стране, осмысляемое как центр мира. Тянь-шаньские вершины были воплощением мифических мировых гор, соединяющих землю с небом.

Вырытая яма — чрево Земли — была моделью подземного, хтонического мира типа вары, которую устроил Йима, чтобы спасти творения от зимы. Сюда уходила какая-то часть существа умершего вождя. Воздвигнутая насыпь — аналог мировой горы — соединяла в кургане небо и подземный мир (Топоров В.Н., 1977, с. 214, 219, примеч. 12; Виноградова Н.А., 1977, с. 20–28, 97, 101; Елисеев Д.Д., 1968, с. 125; Стратанович Г.Г., 1962, с. 62–63). Граница кургана защищала мертвого от всего вредоносного, что было за ней. И наоборот, живые были отгорожены от мертвого.

Погребальная конструкция — клеть, ориентированная по сторонам света, — была построена по принципу янтры — сакральной модели кос-

моса (соответствующие представления универсальны. Они были распространены и в скифо-сакском мире (Делеков Д.А., 1976, с. 7–19) и, вероятно, нашли своеобразное преломление в формах хорезмийских доисламских оссуариев в виде замка и башни. Беспытарские срубы, два из которых оказались сожженными, а под одним (курган 5) для системы подземных ходов, вызывают в памяти описание «смоляного дома» Махабхараты, в котором Дурьодхана хотел сжечь Пандавов. Однако братья разгадали замысел Кауравов и бежали из дома через подземный ход. В образе смоляного дома видят отголосок древнеиндоиранского обряда кремации в постройке-янтаре (Делеков Д.А., 1976, с. 7–18).

Беспытарские срубы и иссыкская клеть могли изображать небольшие жилища (Руденко С.И., 1930, с. 1–73, 32–36, 50–54). Любопытно, что система размещения инвентаря и тела в Иссыке сопоставима с интерьером юрты или сруба (дужене) у казахов Алтая. В центре сруба обычно был очаг. Напротив входа было почетное место для гостей. Слева располагались имущество и провизия, справа — место, где спали хозяин (Руденко С.И., 1930, с. 1–73, 32–36, 50–54).

В Иссыке посуда расположена в головах (глиняная и металлочерепки) и справа (подносыя, черпаки и миски из дерева) от погребенного. Это лежит в левой (северной) стороне могилы. В разных системах мифологических классификаций эта сторона считается «женской». Такое «обратное» перераспределение внутри могилы, возможно, связано с погребальной магией, для которой очень характерны действия, противоположные обычным. Действительно, иссыкский акинак положен слева от покойного, а судя по известным изображениям саков (и по системе крепления реально обнаруженного в могиле кинжала), его ножи справа: меч найден правее костяка, а крепили мечи слева.

Погребальный инвентарь подобран в соответствии с «ритумом янтры», который был сакральным. Посуда изготовлена из трех разных материалов (дерево, керамика, металл). Из каждого материала сделано по три вида посуды. В погребении занято три части пространства (западная, северная и южная). Покойный лежит головой на запад. Характерно, что у индоиранцев эта сторона часто связывается с низом и хтоническим миром в тернарной модели. Он лежит лицом вверх, может быть для того, чтобы, встав, опаздывая лицом к востоку (Тэйлор J., 1989, с. 506). Не исключено, что эта особенность обряда связана с иссыкской воскрешения. В одну из чаш погребения были положены золотые пластины в виде котлет птицы. Вероятно, когда-то там находилась

напиток, может быть наркотический. Отметим, что употребление хаумы, в поверьях древних иранцев, и приводило к воскрешению души.

Хварна вождя, символизировавшая изобращениями на его одежде, вместе с элементами его сущности расформировалась в стихиях мира. Может быть, новый вождь и воплощал воскресшего (родившегося) богата, в котором комбинировались все части хварны. Создание новых религиозных символов должно было уравниваться с космогонией.

Прежний вождь уходил на вечные пастбища предков, где находились благодетели семей, общин, племен и стран, «благие, могучие, священные фравашай праведных в металлургических племенах, с металлургическим оружием... с металлургическими цитами» (Ялт XIII, 45) (Брагинский И. С., 1972, с. 76–77).

Возвезданный курган становился особым символом единства народа, своеобразным центром страны и мира сакв. Вокруг курганов вождей проходили ритуалы почитания предков. Слова скифа Идандифирса, адресованные Дарию, что персы узнают, как могут сражаться скифы, если враг попытается найти и разрушить могилы их предков (Геродот, IV, 131–134), показывают, что курганы были величайшей святыней, символом единства скифского мира. Разрушение царского кургана воспринималось как величайшее несчастье, и никогда разграбление не могло быть делом рук сошлеменников. Этот вывод следует распространить и на курган Иссык, главное погребение которого, несомненно, было разграблено врагами...

Вопросы и задания

1. Расскажите о структуре и символике элитного потребительного ряда у сакв.
2. Сопоставьте археологические и письменные источники и реконструируйте мифологические представления о загробном существовании у номадов.

С. 149–155. ... Что известно из письменных источников об отходе сакв к зороастризму? В Бехистунской надписи (V столб.), рассказывая о своем походе против сакв-тиграхауда, Дарий сообщает: «Эти саквы были вероломны и не почитали Ахурамазду. Я почитал Ахурамазду. Милостью Ахура-Мазды я поступил с ними согласно своему «Заманно» (Ретие W. M. F., 1909; 1910, с. 334). Точно так же говорится о «Замантах» (V, 14–17). На первый взгляд этот отрывок является надписью о том, что не нуждается в обсуждении. Однако изучение всего текста надписи привело некоторых исследователей к предположению, что дело обстоит не так просто. В других столбах надписи, рассказывающих о неоднократных восстаниях в Вавилоне, где явно не упоминается культ Ахура-Мазды, о религии ничего не говорится. Еще более показательно, что, сообщая о предстоящих восстаниях в «Замане» (I, 72–83; II, 8–13), надпись совершенно не касается вопросов религиозной принадлежности. М. А. Дандмаев показал, что религиозная политика Ахеменидов начиная с Дария I целиком подчинялась общеполитическим соображениям и диктовалась ими (Дандмаев М. А., 1963, с. 260–261)*. Еще дальше пошел В. А. Лившиц, высказавший в связи с приведенным текстом из Бехистунской надписи предположение, что, «обвиняя отдельные страны и народы в том, что они не почитают Ахура-Мазду, Ахемениды искали дополнительный предлог для проведения завоевательных походов и особенно карательных экспедиций» (Лившиц В. А., с. 230).

* Эти соображения несколько подрывают значение вышеприведенных строк Бехистунской надписи как свидетельства о подлинной религии сакских племен (ср. Assmusen J. P., 1965, с. 138). Ничего нельзя извлечь в интересующем нас аспекте из «антидэвовской надписи» Ксеркса (Абаев В. И., 1945, с. 134–137; Кент Р. Г., 1953, с. 151–152), хотя порой делаются малообоснованные попытки связать описание в этой надписи разрушение «капиш дэвов» (daivadāpat) с одним из среднеазиатских кочевых народов, например с дахами (Olmstead A. T., 1959, с. 232).

* Протоинноволжская точка зрения — религиозные мотивы были основной причиной походов Ахеменидов, в том числе Дария, против сакв — см. (Абаев В. И., 1963, с. 115–116).

В Авесте сакские племена выступают под несколькими именами: из которых наиболее употребительно — тура; это убедительно доказали В. Гейгер, И. Маркварт, Х. Нюберг и В.И. Абаев (Абаев В.И., 1956, *Fuge R.*, 1962, *passim*; Geiger W., 1882, с. 176–216; Marquart J., 1930, с. 155–157; Nuberg H.S., 1938, с. 250 и сл.).

В Гатах — древнейшей части Авесты, связанной с самим Зороастром, имеется упоминание о турах (речь идет о турецком роде Фрианы) — приверженцах религиозного учения Зороастра (Ясна, 46, 12) (*Dush-esne-Guillemin L.* 1963, с. 81; Natmata J., 1951, с. 302–303; Nuberg H.S., 1938, с. 237, 240, 244, 248; Кузьмина Е.Е., 1964, 263, 267, 292). Если верить этому свидетельству, то приходится признать, что уже в первой половине VI в. до н.э. (одно из возможных определений времени жизни Зороастра) у пророка имелись последователи среди среднеазиатских туров-саков. Основываясь на этом, а также на результатах анализа образов легендарных героев Авесты — Хаопанта (Хушпанг в «Шах-наме») и Тахма-Урупа (Тах-мурасп в «Шах-наме») как персонажей скифо-сакского эпоса, В.И. Абаев приходит к заключению, что «зороастризм зародился в непосредственном контакте со скифской стипхий и при известном участии этой стихий» (Абаев В.И., 1956, с. 39).

В этой связи следует также привлечь сообщение Геродота (I, 216) о верованиях массагетов: «Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой таков, что быстрейшему из всех богов они посвящают быстрейшее животное». В историко-археологической литературе это сообщение рассматривалось обычно изолированно, без привлечения сведений Авесты и данных лингвистики, археологии и этнографии. Шаг вперед был сделан Ю.А. Рапопортом, отметившим, что крестообразная планировка сакских погребальных сооружений в области древних русел Сырдарьи может быть связана с соллярным культом. По повелу вышеприведенного сообщения Геродота этот исследователь пишет: «Почти в тех же выражениях говорится об этом в Авесте (Видевдат XXI, 20): «Солнце с быстрыми конями». Явно объединенным представляется образ коня и солнца на знаменитой чертомлышской вазе. В сложном образе Сивауша также отчетливо проступают черты солнечного божества» (Рапопорт V.A., 1963, с. 130–131).

Г. Виденгрэн — крупный авторитет в области религии древних иранцев, — детально исследовав античные источники, пришел к заключению, что «Солнце и Луна являются богами в Авесте» (*Ср. у Страбона (XI, 8, 6): «Богом они почитают одно только солнце и приносят ему в жертву лошадей»).

Исследователи, что у древнеиранских племен и народов конь очень часто выступает в качестве жертвоприношения солнечному божеству и что существовала тесная связь между представлениями о коне, солнце и Зур-Мазде. Однако вопрос о религии массагетов и лингвистические данные при этом в расчет не были приняты (Widengren G., 1965, с. 7–130). Широко, с привлечением археологического материала и данных Авесты, вопрос о культе солнца и огня, его связи с культом туров-саков и савроматов рассмотрен К.Ф. Смирновым. Не соглашаясь с А.С. Стрелковым, Б.М. Зиммой и А.Н. Бернштамом, утверждая, что у всех сакских племен существовал зороастризм, Смирнов полагает, что мы вправе говорить лишь о том, что у савроматов «мировоззрение содержало элементы зороастризма» (Смирнов К.Ф., 1964, с. 250–253).

Наша трактовка этого вопроса исходит из следующих предположений. Зороастризм — сложная, многоослойная религия. Говоря о зороастризме, следует различать, хотя бы в самой общей форме, хронологические слои, оразившиеся в Авесте (Geirshевич I., 1964, с. 12–15). Следует учитывать, что дошедших до нас частей Авесты недостаточно для восстановления в сколько-либо полном виде религиозной системы зороастризма; в ряде случаев приходится привлекать и данные эссе поздних зороастрийских сочинений» (Лившиц В.А., 1963, 176). К этому приходится прибегать и при восстановлении древних иранских религий. В Авесте и древнеиндийской Ригведе, проведенный с учетом всего археологического материала, позволил выделить древнейший пласт зороастрийских религиозных верований ираноязычных народов. Рапопорт, постирающийся от Дуная до Юркендарьи и от Прураля до Индийского океана, существовало большое разнообразие в религиозно-культурных представлениях, хотя многие верования были общими или очень близкими.

Центральные концепции зороастризма претерпели за время существования этой религии столь значительную эволюцию, зороастризм в разных странах был в такой степени неоднородным, что любое догматическое решение было бы неверным. Первым известным нам «идеологом» такого рода был Дарий, который обвинил саков в том, что они не почитают Ахура-Мазду. Но если бы сам Заратустра мог бы высказать свое мнение относительно того, является ли Дарий правым верным почитателем Ахура-Мазды, оно было бы отрицательным: За-

ратуштра считал, что Ахура-Мазда единственный бог, тогда как в надписях Дария наряду с Ахура-Маздой упоминаются и другие боги. Ахура-Мазда в этих надписях лишь «величайший из (многих) богов», к тому же Дарий ни разу не упоминает в надписях имя пророка Заратустры (Лившиц В. А., 1963, с. 232–233; Дандамаев М. А., 1963, с. 242–245; Widengren G., 1965, с. 141–149; Getzhevitich I., 1964, с. 16–18; Zaehner R. C., 1961, с. 155–156) и т. д.

Дарий при своем определении саков как «не почитавших Ахура-Мазду» исходил, естественно, из своего понимания этого божества и связанного с ним культа; позиция современного исследователя не может совпадать с точкой зрения призрастного наблюдателя VI в. до н. э. Нам в этом отношении очень помогает вышеприведенное сообщение Геродота. Ю. А. Рапопорт и К. Ф. Смирнов, как указывалось, составили текст Геродота о божестве массагетов и тексты Авесты. В самом деле, в Яшт VI (1 и 4) имеется, в гимне солнцу, такое выражение: «Сияющее солнце, бессмертное, богатое, (обладающее) быстрыми конями (ayvat. asrpn) мы почитаем».

Вообще древние иранцы, судя по Авесте (Видевдат XXI, 5; Ясна, 16.4; Яшт VI, 1 и XII, 34), представляли себе движение солнца по небу в виде сверкающей повозки, в которую запряжены небесные кони. И в Ригведе сюжет белых небесных коней в связи с солнечным богом (Surya) разработан очень подробно (Geiger W., 1882, с. 306–307; Shatna B. R., 1957, с. 67).

Параллелизм между сведениями Авесты и сообщением Геродота можно рассматривать как результат отражения в тексте греческого историка информации о массагетских представлениях о солнце как «быстроконном» божестве. Возможно, впрочем, и другое объяснение. Слова Геродота «смысл жертвы этой таков, что быстрейшему из всех богов они посвящают быстрейшее животное» (кстати, не повторенные Страбоном), можно рассматривать и как плод его собственного домысла, основанного на распространенном в греческом мире обряде принесения лошадей в жертву Гелиосу (солнцу) (Литвинский В. А., 1963, с. 35–36, с. 729, с. 315–316).

Могла с ритуальным конским захоронением обнаружена нами на Памире (Литвинский В. А., 1958, с. 30). Корни этих жертвоприношений лежат в магии плодородия (Толстов С. П., 1948, с. 207). Жертвенное животное, посвящаясь солнцу, само должно быть сопряченным солярному культу. Что это было именно так и в данном случае,

разительствуют, в частности, сохранившиеся в источниках сведения о «небесных конях» Давани (Ферганы)*.

Комментатор III в. н. э. приводит легенду, согласно которой в Давани, на вершине высокой горы, живет священный конь, поймав которого невозможно. Легенда о священном коне сообщается и в связи с областью Тухоло (Тохаристан) (Pulleublanck E. G., 1966, с. 31). Аналогичные верования, связанные с небесным конем, конем-драконом, были широко распространены в древней и средневековой Средней Азии; эпос и фольклор среднеазиатских народов донесли эти верования до современности (см. исследование А. Н. Бернштама, А. М. Беленицкого, М. С. Брагинского, С. П. Толстова и др.).

Необходимо привлечь также лингвистические данные. В хотанско-сакском языке «солнце» обычно называется *iptausde* (сакское отражение древнеиранского *Ahura-Mazda*). Сходные обозначения «солнца» отмечены и в некоторых современных припамирских языках: в *шика-шимском* — *temizd, temiz*; в сангличи — *otbozd*; в *йидга* и *мунджи* — *otbozd* (Лившиц В. А., 1962, с. 153; Valley H. W., 1958, с. 134; Valley H. W., 1961, с. 153).

Царица массагетов Томирис, по Геродоту (I, 212), говорит: «Клянуь солнцем, владыкой массагетов». Отзвуки такого представления и ритуала до сих пор сохранились у некоторых памирских народов. М. С. Андреев пишет про ишкашимцев и ваханцев: «Солнце называется великим سار . Им кланутся, говоря в Ишкашине *sári rēmuзд*, в Вахане: *sári ir*. У таджикоязычных жителей Горона говорят سار . Клятва эта считается очень сильной, и народ верит, что нарушивший клятву или давший ее ложно будет наказан солнцем». Эта клятва «головной солнца», по мнению М. С. Андреева, указывает, возможно, на антропоморфное представление о светиле (Андреев М. С., Половцов А. А., 1911, с. 35)**.

Таким образом, саки северо-западной части Средней Азии (саки тиграхауда, они же массагеты) поклонялись солнцу. В связанном с

* Интересные данные по этому вопросу собраны в работе А. Waley (Waley A., 1955, с. 95–103). Автор склоняется к мысли, что эти лошади и в Фергане были связаны с каки-то священным ритуалом (Waley A., 1955, с. 101–103). В своей работе Э. Г. Пуллейбланк подтверждает и развивает эту мысль (Pulleublanck E. G., 1966, с. 31–35).

** На параллелизм клятвы памирцев и клятвы Томирис обратил внимание уже М. С. Андреев (Андреев М. С., Половцов А. А., 1911, прим. 21 на с. 35). Как сообщил нам Х. Мухиддинов, в Бухаре, Самарканде, Сурхандарьинской области в ритуальных таджикских народных песнях сохранялось обращение к солнцу, как к «тоспоже», т. е. сохранились отзвуки представлений об антропоморфной женской сущности светила.

диалектами восточных среднеазиатских сакв (сакв-хадумавард) хатано-сакском языке солнце называется именем Ахура-Мазды; это название сохранилось и в некоторых памирских языках, также, по заключению лингвистов, генетически связанных с сакскими диалектами.

Объяснение тождеству Ахура-Мазды и «солнца», а также вышеприведенной клитке памирцев следует искать в дозорострийских верованиях древних иранцев*. Уже задолго до распространения учения Зороастра бытовавший у иранцев культ божеств (ахур) имел тенденцию к слиянию в монотеистический культ верховного Ахура с эпитетом «мудрый» — «Мазда». Божество Ахура-Мазда, как полагают некоторые историки зороастризма, не было изобретено Заратустрой, оно существовало и до проповеди пророка (Valley Н. W., 1967, с. 137; Gershevitch I., 1959, с. 47–58). Древнейшие представления о связи Ахура-Мазды с солнцем (светом) прослеживаются в Авесте. В Ясне Ахура-Мазда многократно и вполне определенно ассоциируется со светом, про него говорится, что он «сотворен из света». В Ясне Семиплава солнце и свет дня описываются как зрительно воспринимаемая форма Ахура-Мазды, а в более поздних Ясна солнце называется его «глазом» (Geiger W., 1882, с. 306; Zaehner R. C., 1961, с. 64, 68). Солнце считалось ребенком Ормузда и матери этого божества, огонь также рассматривался как сын Ахура-Мазды и, кроме того, идентифицировался с его священным духом (Zaehner R. C., 1955, с. 63, 147, 151, 154, 157, 429, 435; Zaehner R. C., 1961, с. 74–75).

Но и в Ригведе бог Варуна притопливляет широкую тропу для солнца (RV, I, 24, 8; 7, 87, D), причем солнце — «глаз» этого божества (RV, I, 50, 6). Ряд исследователей, в частности А. Макдонелл, Р. Цэнер, делают отсюда вывод, что Варуна Ригведы и Ахура-Мазда ранних частей Авесты являются, соответственно, индийскими и иранскими дериватами одного и того же божества (Macdonell A. A., 1897, с. 105, 108, 119, 160; Zaehner R. C., 1961, с. 68). «Представляется вероятным, что первоначальный Ахура-Мазда должен был иметь солнечные связи, но природа примитивных божеств так сложна, что было бы фактически неправильно сводить ее лишь к ожоженности с определенным явлением природы, — дозорострийский Ахура был, несомненно, также связан и с концепцией истины или представлением о некоей «упло-

* Параллели и соответствия анализируемым представлениям, выходящие за пределы индоиранского и даже индоевропейского круга, свидетельствуют о их глубокой древности и фундаментальности.

риленности космоса», равно как и с водами, и со светом или с солнцем» (Zaehner R. C., 1961, с. 75).

Материалы такого рода истолковываются лингвистами по-разному. Стен Конов полагал, что зороастризм стал распространяться среди сакв лишь во II в. до н.э., когда они проникли в Систан. Говоря, в частности, о хотано-сакском *штмаусде*, Конов отмечал, что этимологически это слово, безусловно связано с авестийским Ахура-Маздой. Однако, по Конову, сакское слово обозначает «солнце» и не связано с тем значением, которое Ахура-Мазда имел в зороастризме, а потому для хотано-сакского не может быть результатом зороастрийского влияния (Конов S., 1933, с. 220–222). Неоднократно обращался к анализу верований носителей хотано-сакского языка Г. В. Байли. По его заключению, прямого влияния учения Зороастра на добуддийскую систему верований сакв Восточного Туркестана в их языке отметить нельзя, но есть явные следы древнейших иранских (дозороастрийских) верований. Он включает слово *штмаусде* в группу хотано-сакских терминов, являющихся реликтами иранских верований, полагая, что сочетание «ахура» с «мазда» могло возникнуть и до Зороастра (Valley Н. W., 1961, с. 12; Valley Н. W., 1967, с. 137; Valley Н. W., 1970, с. 70). Байли отмечал, что древнеиранская традиция иногда переживает даже в тех случаях, когда иранцы принимали буддизм (Valley Н. W., 1943, с. 52; см. также Fyfe R., 1962, с. 245–246).

Я. Асмуссен, уделявший этой проблеме много внимания, исходит из того, что во времена Дария саки не были зороастрийцами. Позднее, в послеахеменидское время, после передвижения сакв на юг и на запад, сакские племена (или часть их) стали зороастрийцами или находились в тесном контакте с зороастрийским населением. Отсюда появление зороастрийских терминов в сакской лексике. Он считает, что хотано-сакское *штмаусде* — «солнце» можно увязать с более древним значением «верховное божество», учитывая данные Авесты об Ахура-Мазде (Asmussen J. P., 1965, с. 137–139).

В. И. Абаев полагает, что Ахемениды добивались «признания единото культа Аурamazды на всей территории ираноязычных провинций». Данные о распространении имени Ахура-Мазды в качестве обозначения для «солнца» он рассматривает как свидетельство того, что Ахеменидам удалось добиться признания Ахура-Мазды в качестве верховного божества (Абаев В. И., 1963, с. 116–117).

Мы во многом не можем согласиться с трактовкой этого вопроса С. Коновым, Я. Асмуссеном и В. И. Абаевым. Выше уже говорилось о

возможных интерпретациях сообщения Бехистунской надписи. Контакты между саками и зороастрийцами существовали, как вытекает из Гат, уже во времена Заратуштры, а не только в послеплахемидское время. Вместе с тем было бы рискованным утверждать, что «солнечный бог» массагетов — это именно Ахура-Мазда. Не исключено, что это Митра или же иное, комплексное божество, в котором слились черты, характерные для Ахура-Мазды и Митры. Правда, в Авесте Митра не является солнечным богом, он «свет рассвета». Но Митра тесно связан с солнцем, путешествует вместе с ним по небосклону. Позже Митра превращается в соллярное божество (Gershevitch I., 1959, с. 31–42; Hinz W., 1961, с. 35). Как пишет Г. Виденгрэн, иранский Митра, «собственно говоря, отделился от солнца и вместе с тем постоинно с солнцем идентифицировался» (Widengren G., 1961, с. 45). Связан с солнцем и Митра Ригведы (Thieme P., 1958, с. 37, 69).

Парное божество Митра — Ахура — эквивалент ведической пары Митра — Варуна — почиталось иранцами с древнейших времен; объединенное имя этого божества известно из античных авторов (Плутарх), оно запечатлено и в эпиграфических памятниках. В греческой надписи I в. до н.э. из Комматены сравниваются имена божеств: «Зевс Оромозд и Аполлон Митра — это Солнце» (Gershevitch I., 1959, с. 4 и сл., 44 и сл., 320; Gershevitch I., 1964, с. 35–36; Jackson A.V., 1928, с. 172).

Изображение бога Митры и имя этого божества встречаются на кушанских монетах (Göbl R., 1957, с. 189, 191, 193, 251 и сл.). Не менее важны свидетельства внедрения культа Митры в религиозно население Северо-Западной Индии, где среднеазиатский (бактрийский, сакский, парфянский) культ солнечного Митры тесно переплетается с индийскими солнечными культами (Scheffelowitz J., 1933, с. 293–333; Stenungton H., 1966, с. 248–272).

Согласно Калидасе, царь Пушьямитра (около 187–151 гг. до н.э.), основатель династии Сунга, восстановил практику церемоний ашва-медхи. Проведение этих церемоний со II в. до н.э. засвидетельствовано и в надписях. Уже указывалось, что жертвоприношения лошадей отменились еще в Ригведе (I, 162). Но, как считают исследователи, вполне вероятно, что импульсом к оживлению этого обычая послужили проники в Индию иранские верования, связанные с конем (Синха Н.К., Банерджи А.Ч., 1954, с. 73; Jaigzabhoj R.A., 1963, с. 148–150; Рупи В.Н., 1957, с. 31–33, 67–71).

Проникновение, но с кем? Не могли ли в этом плане также сыграть свою роль сакские племена: и те, что были расположены рядом с раницами Индии, и пришельцы?

Важно отметить, что на рубеже и в первые века нашей эры в Индии резко усиливается значение соллярного культа (Jaigzabhoj R.A., 1963, с. 151–154; Mishra V.V., 1966, с. 50)*. И здесь, безусловно, главное не в парфянском влиянии, а, как указывалось выше, во влиянии пришедших с севера среднеазиатских народностей, прежде всего сардов и юзржей.

Храмы, посвященные солнцу, воздвигались не только в Индии; они, как сообщают письменные источники, существовали в разных частях Средней Азии, в том числе в Мерве (Mironsky V., 1964, с. 185) Фергане (Беленицкий А.М., 1954, с. 65). Судя по имеющимся данным, в том числе и иконографическим, культ солнца в доарабское время пользовался широким распространением в Средней Азии.

В этом историко-культурном контексте нам становится значительно более ясным сообщение Геродота о религии массагетов. У них существовал культ верховного божества с ярко выраженной соллярной окраской. Возможно, это был Ахура-Мазда, или Митра, или, быть может, Митра-Ахура, причем у разных сакских племен могли выступать на передний план разные ипостаси этого божества**. С почитанием этого божества были непосредственно связаны культ огня в самых различных его проявлениях*** и культ коня. С распространением учения Заратуштры часть сакских племен восприняла его учение. В холандо-сакском (и тумшукско-сакском) пережиточно сохранилась целая группа терминов, восходящих к обозначениям авестийских религиозных понятий (Asmussen J.P., 1965, с. 138–139; Valley H.W., 1961, с. 12). В.В. Хеннинг, анализируя данные согдийских текстов (в том числе и мугских документов), писал о «воздействии учения Зороастра на

* О соллярном культе в Индии в докушанское и кушанское время преимущественно на основании анализа памятников искусства см. (Rosenfeld J.M., 1967, с. 191–197).

** Письма любвигта и типотега И. Шефтоловица о том, что саки, принявшие в ахеменидское время зороастризм, стали почитать Ахура-Мазду как верховное божество, но в образе известного им уже ранее Митры. В результате произошло слияние представлений об этих божествах (Scheffelowitz J., 1933, с. 295–297).

*** С культом огня были связаны комплексы бронзовых предметов, особенно курляничи, принадлежавшие сакам Семиречья (об этих предметах см. Берштам А.Н., 1952, с. 40–50, там же литература вопроса). Культ огня отразился в потребавном ритуале припиральских савов (Толстов С.П., 1962, с. 201, 203). Примеры можно было бы значительно умножить.

местное язычество Согдианы» (Hemling W.B., 1965, с. 250). Это чрезвычайно удачно определение может быть распространено и на религию сакских племен, с той, однако, оговоркой, что учение Заратустры оказало серьезное воздействие лишь на часть этих племен, прежде всего на те, которые находились в тесном контакте с оседло-земледельческими областями Бактрии, Маргианы, Хорезма и Согдианы. Среди этих племен были и среднеазиатские «саки, которые за Согдом».

Что касается савроматов, то культурные связи и взаимодействия с Хорезмом могли привести к тому, что религия Авесты оказалась определенной (хотя едва ли сильное) воздействие на их верования, по видимому, близкородственные дозорострийским верованиям народов Средней Азии.

И последнее. Саки проживали в очень обширном регионе, причем образовывали несколько крупных группировок племен. По видимому, не существовало единой «сакской религии», а имелись, сходные в основном, но различающиеся в частностях религии отдельных конфедераций или даже племен. И погрешительный ритуал, и комплексы ритуальных предметов подсказывают именно такое решение вопроса ...

Вопросы и задания

1. Прослеживается ли в религии саков влияние зороастризма? Свой ответ обоснуйте.
2. Охарактеризуйте источники, которые использует Б. А. Литвинский, для подтверждения своей концепции развития религии саков.
3. Какие особенности культов огня и солнца существовали у саков?

Литвинский Б. А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии) // СЭ. 1982. № 4. С. 34—43.

С. 34. ... Открытие богатейшего княжеского захоронения в Южном Казахстане (могила «золотого человека», как писала пресса), в итоге, а затем поразительно богатых захоронений на Тилия-тене (золотом холме) в Северном Афганистане поставило целый комплекс очень сложных историко-культурных проблем. В этой статье мы мерны остановиться, с одной стороны, на самом факте почти полного покрытия покойников золотом — они были, как бы одеты в золотые одеяния», а с другой — на истолковании символично-фологического смысла золотых и серебряных сосудов в этих погребениях и попытаться реконструировать круг верований, определявших обрядности этого погребального обряда.

С. 35—36. ... Драгоценные украшения, помещенные в могилу, должны были не только символизировать власть царя (или представителя знати), но им придавалось и магическое значение. По индийским понятиям, боги и царь владели семью сокровищами.

С. 36. ... Обратимся к Ирану. В иранской традиции формула *о́нь* (солнце) — золото — царская власть представлена в полном и неполном вариантах. Так, согласно одному из скифских преданий, при редках скифов — братьях Липоксае, Арпоксае и младшем Колаксае — *обы* с неба упали на землю золотые плуг, ярмо, секира и чаша. Когда к этим предметам по очереди подходили два старших брата, золотое вспламенялось и не допускало их к себе. При приближении же младшего, Колаксае, горение прекратилось, и он забрал вещи. «Старшие братья, поняв значение этого чуда, передали младшему все царство» (Геродот, IV, 5).

С. 36—38. ... В скифской генеалогической легенде (Раевский Д. С., 1977) царь (буквально «Владыка Солнца») является обладателем принадлежащих с Небес золотых атрибутов; их принадлежность к Солнцу удостоверяется присущей им способностью при необходимости воспламеняться*.

В качестве параллели можно сослаться на нуристанскую мифологию. В происхождении на горе собрания богов, когда возник вопрос, кому принадлежат находившиеся

Плутарх сообщает, что персы называют солнце словом «Кир» (Плутарх. Аргеоксеркс, 1). Этимология имени Кир (древнеперсидское Куруш) вызвала длительную дискуссию, которая еще не привела к окончательному решению, как и облужение самого сообщения Плутарха (Gall N., 1979, s. 275–276; Абдав В. И., 1967, с. 286–291). Как нам кажется, нельзя исключить предположения, что в словах Плутарха отразилось иранское представление о солнечной сущности царя (или основателя царской династии).

В отдельных источниках эта формула неоднократно выявляется в неполном виде. Основатель Ахеменидской империи, Кир II, согласно Аристооблу, был похоронен в своей гробнице в Пасаргадах в золотом саркофаге; там же находились золотые ложе (или ложе с золотыми ножками), застланное шкурами, выкрашенными в пурпурный цвет, золотые украшения, драгоценные сосуды (Страбон, XV, 3, 7; Арриан, VI, 29, 5–7). Согласно Иосифу Флавию, «у парфян лишь цари могли спать на золотом ложе — это было привилегией и символом власти парфянских царей» (Иосиф Флавий. Иудейские древности, XX, 3, 3).

Царские одежды в древнем Иране были красными, но, когда царь заложил жреческие функции, он надевал белые одежды. Согласно Квинту Курцию (III, 3, 17), одежда царя была пурпурной «с белым центром». «Космическая позиция царя отражалась в его одеждах» (Widengren G., 1959, p. 255).

Древние цари Ирана носили титул *фратадара* — «хранитель огня» (Widengren G., 1959, p. 251). У Аршакидов официальное обозначение царя происходило одновременно с его коронацией. Одновременно в г. Асаке (Астауэна) возжигался вечный огонь (Исидор Харакикий. Парфянские стоянки, II). Таким образом, можно считать, что в г. Асаке существовал храм огня, в святилище которого вечный огонь возжигался в момент коронации (Кошеленко Г. А., 1971, с. 215).

там золотые ложе и трон, считавшиеся ранее общими достоянием всех богов, Имра объявил, что он, их выдатель, занял ложе — и никто не посмел ему воспрепятствовать. Именно после этого (и благодаря этому) Имра стал верховным богом. См. Robertson G. S., 1966, p. 387; Snou R., 1962, s. 133–134; Jettmar K., 1975, s. 67. Скифские верования, отраженные в рассказе Геродота, вместе с тем соотносятся с кругом индоевропейских верований, где блестящее золотое идентифицируется с пылающим огнем. Поразительно близкую параллель дают славянские поверья: «Клад, как известно, есть огонь, потому что горит пламенем белым, красным, желтым, смотря по металлу. По польскому рассказу, каждая попытка одной пани взять горсть золота из када ведет за собой пожар в одном из ее сел»...

Исидор Сицилийский (XVII, 114, 4) сообщает, что у иранцев гасят пылающий огонь, когда царь умирает.

Аполлоний Тианский был свидетелем того, как парфянский царь принес в жертву Солнцу белую лошадь нисайской породы (Филострат, 31). В сасанидское время приносили в жертву богу огня белые быды и олени (Widengren G., 1959, p. 251). Современники сообщали, что в VII в. в сасанидской резиденции было изображение сасанидского царя, как бы помещенное на небеса, а вокруг — солнце, луна, звезды (Ongane H. P., 1957, p. 484). Согласно Аммиану Марцелину (XVIII, 1), Шапур II в своем письме к императору Константину называл себя царем царей, товарищем звезд, братом Солнца и Луны.

Как сообщает Вируни, «Джемишид любил странствовать по разным местам, и, когда ему захотелось побывать в Азербайджане, он сел на золотой престол и люди понесли его на своих шеях. И когда лучи солнца упали на Джемишида и люди увидели его, они восклицали и обрадовались, и объявили этот день праздником» (Вируни Абурейхан, 1957, с. 226).

Аналогичный обычай и однотипные представления существовали в Византии — имеется в виду византийский коронационный ритуал (Ongane H. P., 1953, p. 88–89), а также у многих других народов (Frankfort H., 1958, p. 148–161; 307–310), в том числе древневосточных (Ongane H. P., 1953, p. 90). В средневековой таджикско-персидской поэзии восхваляемые цари сравниваются с «огнем», называются «Свечечем», «Солнцем» и «Солнцем мира» (Османов М.-Н. О., 1974, с. 95). Как известно, «божественный статус иранских царей, как и идея их божественности, — общий индоиранский принцип» (Widengren G., 1959, p. 247).

Индийские верования, как указывалось выше, находят соответствия и в иранских представлениях о хварне (фарне), в частности о царском фарне (Lommel H., 1927, s. 170–171; Duchesne-Guillemin J., 1962; Dimezzi G., 1971, p. 284–286). Так, в Михр-яште (127) говорится: «Перед Митрой летит пылающий огонь, который является могущественным фарном каменем» (Sergevitch J., 1967, p. 137, 278–279).

Из согдийско-манихейской версии сказки о Кесаре и ворах (Neppling W., 1945, p. 477–479; Ал-Бируни, 1963, с. 65) явствует, что в согдийско-манихейской среде фарн воспринимался как муж, носящий царские одежды и царскую корону, причем присутствие фарна в гробнице рассматривалось как заурядное явление.

С. 38–39. ... Таким образом, останки покойного правителя являлись воплощением его фарна. Но у многих народов именно голова (череп) рассматривается как средоточие жизни, как место пребывания души. Поэтому в обширном спектре культур голова считается священной частью тела, она связывается со многими табу. В Шатапахтах брахмана (VI, 1, 1, 2—6) жизненная сущность семи существ, из которых был создан Праджapati, сделалась его головой. По современным индусским верованиям, различные божества пребывают в разных частях тела, голова же — местообитывание Верховного Существа.

Разнообразные представления и обычаи, связанные с магическо-охранительной силой головы (череп) покойного члена семейно-родовой группы, известны в Африке, Австралии, Меланезии и других регионах. В кельтской мифологии голова предков необычайно мучительна, она даже может защитить страну от вторжения (Mac Culloch J. A., 1913, p. 532, 535, 536; Opians R. V., 1954).

Были представления такого рода и у древних народов Средней Азии и прилегающих областей, в частности у исседонов (Геродот, IV, 26) (Раппопорт Ю. А., 1961, с. 35–37).

В кушанской Бактрии существовал культ человеческого черепа. При наших раскопках в низовьях Кафирнигана, на Хирман-тепе (Литвинский Б. А., 1976, с. 84), в нише одного из помещений находились череп. Как любезно сообщил нам Л. И. Альбаум, в раскопанном им буддийском монастыре Фаяз-тепе (Термез) в нишу был поставлен череп на подставке из алебастра. Эти находки позволяют предположить наличие религиозной ситуации, связанной с почитанием черепа, близкой той, которая охарактеризована Геродотом для исседонов, и вместе с тем конкретизируют наши представления о кушанско-бактрийском зороастризме — эти находки вполне «вписываются» в систему зороастрийской религии (Литвинский Б. А., Седов А. В., 1984).

Все это позволяет высказать предположение, что в восточно-иранской среде фарн царя (человека) сопоставлялся с его головой. Изверованиям такого рода вытекало, что именно на голову как на воплощение «шпиляющего фарна» (Литвинский Б. А., 1968, с. 75–77; Rosenfeld J., 1967, p. 96, 198–199) следовало надеть золотую корону, поместить ее в золотую (или серебряную чашу), ибо золото воплощало сияние, огонь (Opians R. V., 1954, p. 166; Ал-Бируни, 1963 с. 225).

Аналогичные представления были и в средневековом Иране, где корона и оружие, как следует из таджикско-персидской литературы — золотые (Советская энциклопедия, 1969, с. 375; Kowalski T., 1952-

1953; Hansen K. H., 1953); у греков золотые изделия и предметы считались символом царской власти (см., например, Игинада, I, 245 сл., I, 29; II, 100 сл.; II, 186; VI, 159, и др.). Такие представления существовали и в других традициях, например у древних египтян, народов Сирии и т. д.

Употребление «золотых одежд» как сакральных одеяний богов известно, уже в Месопотамии, причем очень древнего времени: в Ассирии эти одежды, кроме того, были царской регалией. Сведения об этом впервые встречаются в надписи из Эшнунны, где говорится: Одежда из золота для бога Тишпака». Изучение текстов приводит к мнению, что одежда, изготовленная для статуи богов, была лишь покрыта маленькими золотыми украшениями: розетками, звездами, дисками, колечками, растительными и зооморфными изображениями. Для починки или чистки их иногда снимали.

Изображения такого рода одежд в произведенных искусствах появляются с XII в. до н. э. и продолжают существовать в месопотамской иконографии до ахеменидского периода.

Покрывные нашивками золотыми бляшками одежды, по мнению Л. Штенгейма, может быть, появились первоначально в Эламе, затем распространились в Месопотамии. Из нее они попали в Иран (из него, разве, в Византию), с другой стороны в Средиземноморье, а затем в Европу (Orrenheim L., 1949). Разумеется, вторая часть этого рассуждения весьма гипотетична, если не сказать — сомнительна. И в Средиземноморье, и у индоиранцев были свои традиции, связанные с царской властью, и лишь однотипность их (в этом отношении) привела к распространению у этих народов золотых царских одеяний.

Вполне вероятно, что при украшении царственных покойников огромным количеством золота в казахстанских и афганистанских погребениях доминировала именно эта идея (золото — символ царя, царской власти, царской судьбы и счастья — фарна); их буквально «заверливали» в золото. Но исчерпывается ли этим смысл помещения золота в могилу? Конечно, сейчас мы можем лишь строить догадки. Но некоторые детали погребений в сопоставлении с определенными мифологическими циклами заставляют думать, что такое объяснение не было бы исчерпывающим.

С. 40–42. ... Человек, по индийским (вероятно, по индоиранским) представлениям имеет «огненную» сущность, обладает «огненной» субстанцией. Некоторое представление об этом дает Брихадараньяка Упанишада. Внутри человека находится огонь — Вайшнувара (V, 9, D.

«Поистине человек Гаутама — это огонь. Открытый рот — его топшиво. Дыхание — дым. Речь — пламя. Глаз — уголь. Ухо — искры» (VI, 2, 12). Когда же человек умирает, «то его несут к (погребальному. — Б. Д.) огню... На этом огне боги совершают подношение человека. Из этого подношения возникает человек, покрытый сиянием» (VI, 2, 14). Считалось, что весь мир — это жертвенный огонь (VI, 2, 9). Сожжение покойника — это приобщение его к универсальной стихии огня (Иванов В. В., 1962, с. 272; Делеков Л. А., 1976).

В. Н. Топоров любезно обратил мое внимание еще на один аспект проблемы, которую он сформулировал следующим образом. Смерть царя=заход солнца. В греческой традиции солнце=царю, оно царствует, т. е. светит. Параллелизм царя и солнца переносится в загробный ритуал. По бокам мертвого царя кладутся изображения солнца: на гробнице рисуют солнце. Золото и особенно круглые золотые предметы могут воплощать солнце. Мертвый царь уподобляется зашедшему солнцу. Как взойдет (возродится) солнце, так возродится и царь. Царь золотой, так как он воплощение солнца на земле.

Весь этот обширный круг представлений был связан и с представлениями о загробном мире. По иранским верованиям, лучи сияющего солнца должны падать на покойника — иначе у него нет надежды достигнуть рай (Видевдат, 5, 13, 7, 45; пехлевиийский Риваят, СХVIII). Существовало представление о троне из солнечных лучей, ведущей на Небеса (Воусе М. А., 1975, р. 328). Огонь, как показывает эпизод с Кэ-рсапой (Денкард, IX, 15, 3), может разрешить или не разрешить душе подняться на Небеса.

Но огонь был связан с загробным миром и в другом отношении: в «Атаха» он называется «Красный Атар» и упоминается в рассказе о Страшном суде (Ясна, II, 9).

В ряде манихейских текстов на парфянском языке душа праведника, поднимаясь на Небеса, вступает в зал и получает трон и корону. Мани при своем путешествии на небо обретает одеяние, светящуюся корону и красивую диадему (Wikander S., 1942, S. 43—48; Widengen G., 1959, s. 30, 194—195). Эти дары соответствуют тем, что вручаются душе в Каушитаки Упанишада. «Это совадение, — замечает Г. Виденген, — подчеркивает, что здесь мы встречаемся еще с индоиранскими представлениями» (Widengen G., 1959, s. 38).

Поразительно интересно в этом плане сообщение Ктесия о том, что саки над могилой своей царицы Зариней соорудили гробницу, надгробие которой имело вид огромной пирамиды. Над ней «возвели

коLOSSальную золотую статую, воздали героические почести и все-лие другие...» (Диодор, II, 34, 1). Выражение «всекие другие», возможно, говорит о сложных ритуальных действиях, связанных уже с египетским, «божественным» качеством. (Представление о характере таких ритуалов и соответствующих им верованиях в этнически родственной среде дают приведенные ниже сведения из индийских источников, где также говорится о золотой статуе).

Значительно позже, в X в., Мардавидаж бен Зийар (ум. в 935 г.) описывал царские эмблемы дому сульманских правителей Ирана: золотой трон, золотую корону и др. Секретари и астрологи рассказали ему, что царь всемирного царства должен иметь желтые ноги и особые метины на теле. И Мардавидаж провозгласил, что его ноги золотого цвета и поэтому он — монарх для всех (Widengen G., 1959, р. 19; Minotky V., 1964, р. 17—18, 23; Vosworth O. E., 1978, р. 19—20). Деловаательно, на протяжении огромного исторического периода, от Акменидов до средневековья, в Иране не только существовало представление о солнечной сущности царя, но его также отождествляли с золотом.

Для нашей темы очень важна одна из манифестаций этого цикла верований, а именно что золото в ведическое время рассматривалось как жизнь, собственно *прина* — жизненная сила или еще более часто продолжительность жизни, полный жизненный цикл, так называемое «всмертие» (Gonda J., 1974, р. 41). По зороастрийским же мифам, где главенствует идея не о золоте, а об огне, последний существует во всех созданиях. Семь всех живых существ (человека и животных) происходит из огня. Природа солнца — также огонь (Воусе М., 1975, р. 40—141).

С. 42-43. ... Следует иметь в виду, что не только золото, но и серебро играло значительную роль в индийской мифологии. Чхандогья Упанишада (III, 19) рассказывает, что мир, начав свое существование, превратился в яйцо. Из его серебряной половинки образовалась земля, а золотой — небо.

Но и у древних иранцев сосуд (чаша) имеет сакрально-мифическое значение (реликты таких представлений сохранились у авестийцев, являясь априбутом жреческого сословия (Dimenzi G., 1930, р. 120, 123). Среди предметов, упавших с неба, согласно скифской легенде Геродота (IV, 5), была и золотая чаша (см. выше). В средневеково-

¹ Интересно, что в памятниках таджикско-персидской поэзии слово «зар» нередко со значением «золото» имело и другое — «старик», «старуха», например в стихах Дакики.

вой иранской литературе чаша — одно из воплощений царского фарна (Souaee J. C., 1939, p. 53—54).

Реликтом древних представлений и обычаев, связанных с чашей, является употребление современными иранскими зороастрийцами и поминальном культе бронзовой чаши, внутри которой выгравированы имя покойного друга или родственника (Vlowpe E. G., 1927, p. 410—411).

В «Атхарваведе» описывается церемония, обеспечивающая ритуальное соединение царя с золотым яйцом (Gonda J., 1974, p. 49; Salani W., 1896, S. 89; Kane P. V., 1953, p. 225; Топоров В. Н., 1967). Важное место занимают действия, связанные с золотым сосудом. Для выполнения церемонии царь садится в этот сосуд, а выйдя из него, прикрывает его золотым колесом. «Несомненно, — пишет современный исследователь, — в этом процессе ритуального возрождения момент пребывания в золотом сосуде является существенным. Это напоминает египетское ритуальное предписание: что человек, долго отсутствующий и считающийся умершим, после своего возвращения должен был совершить ритуал возрождения в золотом (или глиняном) сосуде, наполненном расплавленным маслом и водой» (Gonda J., 1974, p. 49).

Таким образом, иранская традиция, сохранившаяся значительно хуже, все же по ряду позиций стоит в одном ряду с древнеиндийской, а многие элементы должны иметь общевосточное происхождение, ибо зафиксированы также в нуристанской, древнегреческой и иных традициях.

Итак, символика этих потреблений состоит из сочетания нескольких словес верований. К представлениям о золоте как символе социального и общественного статуса присоединяются другие, связанные с тем, что золото представляет внутреннюю, божественную сущность, знатного потребленного, которая остается после исчезновения земного олицетворения.

Именно в этой связи можно рассматривать помещение головы покойника в Мотилев золотом или серебряном сосуде* — это должно было обеспечивать безусловное возрождение или более высокую

* Во многих мифологических традициях, говоря словами С. Ю. Неклюдова, «... в оплозипии «золото/серебро» не только правый член является слабоакцентированным, но и само противопоставление может остаться совершенно невыраженным, переходя идее не контраста, а повтора с вариацией» (Неклюдов С. Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Et-nopogafia Polska*, T. XXIV, z. 1, Warszawa, 1980, p. 91).

плотную) степенъ такого воззрения отдельных социально маркированных поколений. Вероятно, той же цели служили и помещаемые в той или иной части мотилы сосуды из золота (серебра), а также золотая зона (венец).

Вопросы и задания

Используя сравнительный материал по религиоведению, попытайтесь охарактеризовать символику погребений из кургана Иссык (Казахстан) и некрополя Гилла-тепе (Афганистан).

Раскройте содержание мифологических верований, связанных со смертью и погребением «царей» у древних народов Евразии.

Лелеков Л. А. О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира)

// *Скифо-сибирский мир: Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 25—30.*

С. 25—27. ... Золото как абсолютно нейтральный, т. е. неунитивный, материал в глазах древних символизировало воплощение идей бессмертия, вечности, всемогущества. Покрытие символически насыщенным золотым декором как бы приобщало потребленных к сферичной жизни Ассоциативная связь понятий золота, солнца, неистрепимой жизни была достоянием многих древних цивилизаций, но более речух изощрились в средствах ее художественного и литературного воплощения племена индоевропейской общности. Любопытно, что аттриальная реализация этого идейно-символического комплекса преимущественно обнаруживает себя в древнеиранском мире в богатейших потребных скифо-сакской племенной верхушки (в ареале от Куль-Обы до Иссыка и Тилла-тепе), а художественно-литературная — древнеиндийском и древнегреческом. Пиндар (Одиссея, 1.1) и авторы Тайттирия Брахманы (1.8.9.1 и др.) в очень близких словах и даже фразеологических оборотах вели речь о семантическом тождестве золота со светом, солнцем, бессмертием.

Приверженность иранских людей к солнечной символике выражалась в золотых аппликациях на их одежде, позолоте на оружии и

дослехах. Это было подмечено еще в древности греками и индийцами, более склонными передавать идеологические представления в мифологических и квазифилософских текстах. Наиболее выразительно о вещах старoirанская гинертрофия золотых облачений в строках Рамаины (1.54-55). Здесь говорится столь подробно о саках в золотых облачениях, при золотом оружии и в золотых дослехах, как если бы автор данного известия лично присутствовал при погребальных обрядах на Тилля-тепе. Вероятно, он не видел близких аналогов в собственной культуре, но слышал о сакском обычае облачаться в золотые одежды.

Индоиранские ассоциативно-символические аналогии для золота подробно рассмотрены Я. Гондой (Gonda J., 1974, p. 39-54.) и Б. А. Литвинским, поэтому здесь нет необходимости углубляться в них. Стоит лишь отметить, что в древнегреческой, древнеиндийской и древнеиранской традициях эти аналогии закладывались в основу мифологического сюжета, которым «обеспечивалось» посмертное блаженство социальной верхушки, конкретнее, военной знати. В Шатапатахе Брахманы говорится: «Золото является собой образ нобилитета» (13.2.2.17). Этим составители Брахманы хотели сказать, что блистание золота символизировало солнечную сферу затронутого бессмертия, в которую допускались преимущественно кшатрии, а у тревов, как отмечал Пиндар, — только полубоги и легендарные вожди.

Все эти представления, насколько о том можно судить по формальным критериям, имели в разных местах свои особенности. Ряды символических ассоциаций между золотом, солнечным светом, бессмертием и социальной позицией связывались в Индии с разными божествами: Агни, Индра, Праджapati, Хираньяварх и др. В Иране олицетворением стабильности социальных связей в иерархически стратифицированном обществе и гарантом незабываемости социальных привилегий царской власти, по некоторым толкованиям — даже мифическим родоначальником всех старoirанских династий (кроме Ахеменидов и Сасанидов) чаще всего выступал Митра (Widengren G., 1907, p. 143-159). Недаром именно Митра, будучи замаскированным, в раннеуорский пантеон под именем Мир-суене-хум, как это показано В. Н. Топоровым (1981, с. 36-65.), именовался там «Золотой бог». Общеизвестно, что в классическом митраизме данное божество по линии астральной символики выступало воплощением солнечного начала и связывалось с золотом как знаком высшей солнечной сферы. Все эти признаки характерны и для восточно-иранского Митры, по описанию

Мир-яшта. Они же, несомненно, обусловили и семантику исыскского ирреального облачения па местном царьке — воплощения Митры в том дальнем мире. Исследователи правильно истолковали важный, уже узкоиранский, без индоевропейских аналогов, отгенок ритуального символизма в исыскем облачении, проистекавший из специфической только для Ирана концепции хварена, особой благодати конных государей (Акишев К.А., Акишев А.К., 1981, с. 146-148). Золотой костюм исыскского вождя и его типично-тепинских собратьев можно видеть собой свидетельством влияния хварно. В упоминавшемся Мкр-яште Митра изображается монополярным обладателем этого символа суверенной власти, но зато в литургической Авесте и в Замьяд-те вопреки этому на несколько ладов в рамках совершенно различных с виду сюжетов повествовалось о том, как хварно, реталия мифических царей, так или иначе, переходило в руки жречества, самого лировастра либо же его мистически зачатых сыновей — «зороастров» блинческого будущего. Другими словами, литургическая Авеста в позиции к идеалам старoirанского монархического уклада выдвигала лозунги приоритета жреческой теократии в социуме. Об этом говорится один раз в Яене (19.17-18). По этой же причине сам Зороастр считал даже упомянуть Митру — центральное по значению божество иранского архаического прошлого, своего соперника в борьбе за идио-политический суверенитет. Собразно этому в Гатах не фигурирует и термин «хварно», запятанный митраистскими ассоциациями. Зато в Младшей Авесте, где Митра в чести, соответственно воспеивсоперничество за обладание этим символом. Классический митраизм перекодировал его описание в терминах античной мифологии, благодаря чему западный Митра предстал повелителем Фортуны или фаворитом. Примечательно, что в династической традиции царей Ирана, географически посередине между востоком и западом Ирана, нами безраздельного господства Митры, — этому божеству не оказывали особого почитания и, по крайней мере, при Ахеменидах избегали пользоваться термином «хварно», хотя в бытовой ономастике он был прекрасен известен. В Парсе господствовал культ Ахурмазды Кума Мазда в Авесте), божества Зороастра и старших Ахеменидов, этому ни один царь этого края — от первого Ахеменида до последнего Сасанида — никогда не принимал теофорных имен типа Митридат и Ремифир и т.п. Следы старого соперничества, индоиранского Митры с Варуной и всецело идентичным ему по функциям и характеристикам Ахура Маздой дают знать о себе не только из умолчания Зо-

же деле оба эти текста дают далеко не полную и сильно трансформированную картину таковой. Так, Ригведа определено гиперпрофирует культы Сомы и Индры в ущерб всем остальным культам, излагает в качестве всеобщей и якобы универсальной догму господствующего меньшинства (Кширет F. V. I., 1960, p. 222–223.). Авеста же вообще далека от массовых стихийных верований иранской древности (за исключением Ясны, семи глав и некоторых мест в Яштах), что видно по обрядам Тагисена, Уйарака, Иссыка, Каменного городища, Тилитена, если ограничиться лишь восточно-иранским ареалом. Следовательно, если вчера процедура исследования сводилась к их прямому сопоставлению, к отысканию однозначных корреляций, причем за первыми сохранялся статус строго достоверной исторической хроники, то на современном этапе намечается заметное перераспределение между письменными и археологическими источниками. Например, Тир-яшт в Младшей Авесте сообщает, что если с гелиакальным восхождением Сириуса совпадает разлив благодатных жизнедающих вод, то можно не сомневаться в появлении в конце июля на небосводе этой звезды, которая «служит презаменованьем начала сезона дождей» (Кузьмина Е.Е., 1977, с. 107.). Между тем в пределях иранского мира, как отмечает сам автор приведенного высказывания, конец июля совпадает с максимумом жары и засухи. Именно поэтому на тех же широтах Гомер и Гесиод величали Сириус «звездой вредоносной», виновником иссушающего зноя. Что они гораздо достовернее отображали действительность в данном случае, понятно из любого справочника по гидрографии, так как сезон дождей наступает в Иране и Средней Азии отнюдь не в конце июля, а через два с половиной — три месяца, в конце октября, а то и в ноябре. Короче, по каким-то причинам Авеста рисует сезонно-климатическую действительность противоположным по отношению к реальности образом. Остается добавить, и не только сезонно-климатическую, но в той же мере событийную, мировоззренческую, даже культурно-ритуальную. Ведь во всей Авесте ни разу не упоминаются термины «храм огня» или «алтарь огня», священные реалии исторического и современного зороастризма. Поэтому на розыски однозначных корреляций между археологическими текстами и археологическими фактами ныне особенно уповать не приходится (Моберг С.-А., 1977, p. 98–105.). Обряды, известные по Иссыку и тилитене, прямых соответствий Авесте не обнаруживают, а для выявления косвенных требуется специальная методика. Ее правила еще не выработаны с требуемой строгостью, как это видно из недавних и

иных попыток совместить с Видевдатом противоречивые данные иранской погребальной обрядности Хорезма и Бактрии, но возможность в них уже явно ощущается авторами интерпретации...

Вопросы и задания

Сравните точки зрения Л.А. Делекова и Б.А. Литвинского, выявив общие и особенные элементы в их взглядах на интерпретацию погребений «золотых людей».

Сопоставьте материалы, полученные при исследовании кургана Иссык и некрополя Тилит-тепе в семантическом аспекте.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 96–119.

С. 96–100. ... О характере культа коня у саков и других среднеазиатских народов известно еще меньше. Геродот (I, 216) сообщает о скасетах: «Единственный бог, которого они почитают, это солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно принести в жертву самое быстрое существо на свете». Геродоту вторит Страбон (X, 513): скасеты богом «почитают одно только солнце и ему приносят в жертву коней». Тацит (VI, 37) говорит о жертвенном заклании богадей как о парфянском обычае. Филострат пишет, что парфянский царь Вардан принес в жертву солнцу белого коня лучшей нисейской породы (Жизнь Аполлония, I, 31).

О почитании коня саками и скифами свидетельствует также широко распространенное имен, образованных от названия коня (asp). Важно подчеркнуть, что аналогичные имена были распространены также в Бактрии и ахеменидском Иране (Yushi F., 1895, с. 503; Bagholmae Ch., 1905, с. 216; Zgusta L., 1955; Benveniste E., 1966; Mauthofer M., 1973, s. 345), что свидетельствует о сходстве представлений, связанных с конем, во всем иранском мире.

Вот, собственно, то, что можно извлечь из письменных источников для реконструкции культа коня у саков и скифов. Этих сведений недостаточно. Однако религиозные верования саков и скифов были частью идеологической системы иранских народов. Сравнение индий-

ских и иранских религиозных и мифологических представлений, связанных с конем, свидетельствует о их близости. Сходны названия коня, постоянные эпитеты и сравнения, применяемые в поэтике, одинаковы церемонии и обрядовые действия, в которых коню принадлежало первое место, одинаковы функции коня и его роль в мифологии и космогонии (Кузьмина Е.Е., 1976, с. 1–72.). Из этих фактов ученые сделали вывод, что культ коня возник у индоариев в глубокой древности на их общей прародине. Поэтому возможно привлечь для реконструкции культа коня у скифов такие источники, как Ригведа, Авеста, сообщения греческих авторов об Иране и Средней Азии, нартовские сказания и таджикский фольклор (Абаев В.И., 1949; Брагинский И.С., 1956; Gershevitch J., 1953.). Названные источники позволяют довольно точно восстановить систему мифологических и космогонических представлений, связанных с конем у сако-скифов, и дают возможность обрисовать ряд изображений коня в их искусстве (Кузьмина Е.Е., 1976).

В изобразительном творчестве саков и скифов имеется несколько композиций, связанных с конем. Конь, конская голова, конское копыто известны по всему ареалу: в Амударьинском кладе, в Катандинском кургане, на пластинах из Саглы-Бажи, на быляшках головного убора и ожерелий, на многочисленных пряжках-пронизях и т.д. В сарматском искусстве фигурки коней не встречены, но известны изображения лошадиной головы и копыта, использованные для украшения уздечных блях и псалив. Подобные псаливи весьма многочисленны в Скифии. Конские головки изображены также на скифских жезлах (Дильнская В.А., 1968, табл. XVШ, 2; 1972; 1971, с. 73—79; 1975, с. 152; 1965, с. 208—211, рис. 3, 8—11; Дапон О.М., 1905, табл. П, 9; X, 99; XII, 8, 44, 46; XIII, 45; XXI, 100; Артамонов М.И., 1973, рис. 63; Археологическая карта Казахстана, 1960, табл. П, 75, 76; Смирнов К.Ф., 1964, с. 236, рис. 34, 46).

Конь — один из наиболее популярных образов скифского бес-тиария. В литературе его принято считать соллярным символом. Для саков это отождествление подтверждается прямыми свидетельствами письменных источников. Что касается других индоиранцев, то и у них конь является атрибутом и символом солнца (Roes A., 1938, v. 12 (164); Retazzoni R., 1955). Название бога солнца — Митра — общее для всех арийских народов — индийцев и иранцев (Топоров В.Н., 1966; Thieme P., 1957, с. 1–96; Gershevitch J., 1959, с. 4, 41; Veneniste E., 1960, с. 421–429).

Культ бога Митры сложился еще в глубокой древности: его именем клинются арии в Перелней Азии в середине II тысячелетия до н. э. (Benkopol, 1921; Maithofer M., 1966). Его культ сохранился и в Инфкой, и в сакской среде, о чем свидетельствуют теофорные имена Zvusta L., 1955). В парфянском языке с именем Митры связано слово *mitre* — *mitiv* (Абаев В.И., 1960, с. 2). В Авесте — Митра бог солнца, датель светя и жизни, посылающий с неба волю, бог правды и добра, «владеющий обширными пастбищами», дающий «прекрасное богатство», покровительдарей. Его изображают мащимся напряженной белыми конями колеснице с одним колесом-солнцем. Солнце носит постоянный эпитет «быстроконное», употребляется формула-словосочетание конь-солнце (Михрайт, X, 12, 13, 90).

В Ригведе солнце также называется «быстроконным», его лучи равниваются с развевалощимися конскими гривами, повторяется по-литеский образ «благословенные буланы кони солнца» (РВ, I, 153). Колесницу солнца влечет божественный конь Эгаша. На колеснице, напряженной белыми конями с одним колесом-солнцем, едут солнечные боги Митра и Сурья. Иногда Сурья прямо выступает в образе коня (РВ, X, 168). Представление солнца в виде напряженной конями колесницы или только ее части — колеса или коня — характерно для всех индоевропейцев. Постоянный эпитет солнца — быстроконное — распространен в поэтическом языке различных индоевропейских народов.

Сказанное служит основанием рассматривать многие изображения коня в сакском и скифском искусстве как соллярный символ, и объясняет такую особенность скифского художественного стиля как лежачий галоп. Видимо, художественная трактовка быстрокощегося коня в галопе была вызвана стремлением скифского художника воплотить поэтический образ быстроконного солнца.

Однако в религиозно-мифологической системе арийских народов конь был атрибутом и инкарнацией не только соллярных, но и ряда других богов. В Авесте многие боги изображаются на колеснице, напряженной четырьмя белыми конями с золотыми копытами (Пл, 5, 13, 120, 10, 52, 68, 76, 125; 57, 27—29 и др.).

Богиня плодородия и воды Анахита выступает на колеснице с белыми конями, и ее золотая дилема украшена изображением колесницы (Арджисур Яшт, 30). Дух воды Агам Напат называется «быстрокопильник» ... Титтрия — герой, посылающий на землю воды, — срывает-

ся в образе белого коня, побеждающего черного коня, демона Засуши Анаоша (Типштр Яшт, 14, 9).

Конь является также одним из аватаров (воплощений) Веретраги — бога грома в древнейшую эпоху, впоследствии приобретшего функции бога военной победы (Варухан Яшт, 8). В то же время конь, одна из инкарнаций фарна — персонализации удачи, славы (Замьяд Яшт, 34—38, 51, 68) и бога ветра Вайю.

Полисемантизм характерен и для Ригведы. На запряженных конями колесницах ведические арии представляли бога верхнего неба Варуну, бога грома и войны Индру (сопоставимого с иранским Веретрагной), бога ветра Вату (Вайю), близнецов Марутов и Ашвинов и др. Индра «пролетает огромные пространства на своих скакунах» (РВ, X, 43, 5), «выезжает на запряженных с помощью Ща (Правды) конях, запряженных вселенную солнценосной ступицей колеса» (РВ, VI, 39, 4). Часто конь — не только атрибут бога, но и его воплощение. Так, Сома — это «гнедой рысак с маслянистой спиной, имеющий в качестве колесницы солнечный луч» (РВ, IX, 86, 45); в образе коня выступает также бог огня Агни, близнецы — Ашвины и др. В Ригведе фигурируют обожаемые кони Дадхикра (РВ, IV, 38—40; VII, 44) и Таркшья (X, 178).

На то, что конь ассоциировался не только с богом солнца, указывает и практика посвящений и жертвоприношений коня у всех индоиранцев. В ахеменидском Иране, по свидетельству Геродота (VI, 40), при Ксерксе иранскому Зевсу (Ахурамазде) посвящалась колесница, влекомая восьмью белыми конями; по Тацитгу (Анналы, XII, 11), священные кони в полной упряжке содержались в святилище Теракли (Веретрагны) в Багастане для охоты бога. Ахеменидские цари принесли белых коней в жертву Зевсу-Гелиосу (Ксенофонт, Кириедия, VIII, III, 12) и другим божествам. Маги в Фессалии принесли реке Стримон жертву закланием белых коней (Геродот, VII, 113).

В Авесте заклание коня считается самым главным жертвоприношением (YS, XLIV, 8), адресатом которого выступает как солнечный бог, так и другие: например, Анахита и покровительница коней Дравасна (Yt, 5, 21, IX, 8). То же — в ведической Индии, где жертва коня была главной, предназначавшейся Варуне, Индре, Агни и др. В Скифии кони также приносились в жертву всем богам.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в религиозно-мифологической системе всех арийских народов конь был атрибутом, инкарнацией и жертвенным животным не только солярных, но и мно-

гих других богов. Поэтому единичные изображения лошадей не под-
лежат беспорядочной интерпретации. Из-за присутствия всем индоиран-
ским полисемантизма невозможно судить, какое именно божество или
фигурирует персонаж имел в виду художник.

Вероятным олицетворением солнца являются лишь те изображе-
ния коней, которые соотносятся солярными символами, например
мированным знаком (изображения коней со свастикой на хорез-
мских монетах I в. н. э.) или крестом, или диском с розеткой. Что
были именно солярные символы, доказываются индийской тради-
цией: в Индии они помещаются на изображениях Суры в его храмах
(Silt U., 1962, s. 79—82; Zimmer H., 1953).

Сказанное об образе коней справедливо и в отношении отдель-
ных изображений конской головы или конька. По законам парциаль-
ной магии последние семантически тождественны изображению жи-
вотного и несут ту же смысловую функцию. Парциальная магия, зародив-
шаяся еще на ранних этапах развития человеческого интеллекта,
для присуща мышлению всех индоиранских народов. Т. Я. Елизарен-
ской показано, что для создателей Ригведы (как и для творцов Аве-
сты) представление о том, что часть замещает целое, было весьма ха-
рактерным (РВ, 1972, с. 72). В ритуале это выразилось в жертвопри-
ношении части животного. Так, при сооружении алтара Варуны в
жертву приносили коня или конскую голову, или глиняное изображе-
ние коня, или, наконец, только изображение конской головы (Levi S.,
198, с. 133—134).

В евразийских степях подобные представления восходят, по
Райней мере, к III тысячелетию до н. э.: в древнеямыных могилках най-
дены черепа и ноги жертвенных животных, а скипстры ямной эпохи
началот головки коней (Ильинская В. А., 1972, с. 41; Кузьмина Е. Е.,
1976, с. 1—72). В южнорусских степях подобный обычай сохранялся и
скифское время, а в Осетии дожил до сего дня. Осетины вплоть до
XVI столетия покланялись конской голове, и черепа коней прикрепля-
лись над дверями домов, на заборах, в центре поселка, служа оберегом
и символом счастья (Чурсин Н., 1926). Следовательно, изображения
коня в скифском и сакском искусстве имеют сложную семантику...

С. 104—106. ...Синкретический образ коня-олена у савков известен
по убору, в который были обряжены царские кони в Пазырыкском
кургане (Руденко С. И., 1952, с. 130; Руденко С. И., 1953, с. 214, 219,
табл. XXI, 1; XXII, 3, 4). Этот ритуал возник еще в индоиранскую эпо-
ху: в Ригведе [I, 163, 9, 11] описано, как конь, которого велут на жерт-

венное заклание, цепляется за деревья леса украшающими его золотыми оленьими рогами*. У скифов существовали наверхшия в виде оленей (Ильинская В. А., 1967, с. 295–301; Ильинская В. А., 1963, с. 33), помешавшиеся, очевидно, на колесницах, и налобники с изображением оленей (Артамонов М. И., 1973), прикрепившиеся к уздечному набору лошадей, что семантически тождественно обряду обрядования коня в оленя.

Возникновение культа оленя в Южнорусских Степях восходит, по крайней мере, к III тысячелетию до н. э., когда наряду с ритуальными захоронениями коней в ямных погребениях появляются ритуальные захоронения оленей (Щепинский А. А., 1959, с. 67–69), а на изображениях распространяются в искусстве (Лагодовская О. Ф., 1943, с. 60–61; Патокова Э. Ф., 1957, с. 34–36; Формазов А. А., 1969, с. 152) Почитание оленя сохранилось и в срубную эпоху (Круглов А. П., Подгаецкий Г. В., 1935, с. 59). На Иранском плато культ оленя получили развитие вместе с культом коня с момента прихода ираноязычных племен — с конца II — начала I тысячелетия до н. э. Образы оленей, в том числе крылатых, имеются в искусстве Луристана, Амлаша, Зивис (7000 ans d'at en Iran, 1961). Олень был почитаемым животным у многих индоевропейских народов и являлся семантическим эквивалентом коня. В древне Греции лошадь сопоставлялась с оленем (A. de Gabetatis, 1874, с. 356). В Эдде олень выступал в роли коня у мирового дерева (Иванов В. В., 1974, с. 96–122; Димезли Г., 1958, с. 105–106; Stöm U., 1967, с. 186–187). В Евразийских Степах олень тоже соотносился с деревом жизни (олени у дерева жизни изображены на диалеме Новочеркасского клада (Ростовцев М. И., 1918, с. 137, табл. XIV).

В. И. Абаев высказал предположение, что олень был тотемным животным савов и само имя этого народа, возможно, восходит к названию оленя (Абаев В. И., 1949, с. 37, 179). Хотя это предположение встречается возражения со стороны лингвистов (Литвинский Б. А., 1972, с. 157–158; Veiley H., 1958, с. 133) и в свете новых представлений о роли тотемизма у древних народов (Levi-Strauss G., 1962) определение

* Обычай обрывать коня в оленя был известен так же кельтам (в захоронениях коней в кельтских могилках найдены рогатые маски) и хеттам (на фигурке с солярными знаками из Анаджа-Сйюк укреплены головы с оленьими рогами, сделанная из другого материала). В Балхадарских курганах конь обрывает в маску козла. Этот фантастический образ сопоставим с персонажем древнеиндийской мифологии Шарабхой (Г. М. Бонгар-Левин, Э. А. Грантовский, 1974, с. 79–83).

оленя как тотема нуждается в пересмотре, несомненно, что культ оленя в сако-скифской среде играл большую роль, чем объясняется популярность этого образа в изобразительном искусстве. Видимо, у сако-скифов, как и у других индоевропейцев, олень, как и птица, был семантически эквивалентен коню, что и породило идею переодевания коня в оленя и идею создания синкретических фантастических существ, наделенных чертами коня, оленя и птицы.

От савов такие полисемантические представления были заимствованы некоторыми соседними народами. В Сибири, где коневодство было благодаря иранцам, в некоторых языках название коня переименовано на оленя (Иванов В. В., Толоров В. Н., 1964), в Сырском Чагатае прыга скаультура оленя с конской уздечкой, а в обрядовых действиях вместо коня иногда выступает олень. Так, у индоиранцев конь играет большую роль при рождении ребенка: таджики, например, поддают его к роженце. У элцев на Енисее в роли коня выступает олень (Олгих Б. О., 1954, с. 41). Изображение оленя с ветвистыми рогами на Ламанском бубне носит название «лошадь» (Laslo Gucla, 1972, с. 111, с. 56), название же последней у всех алтайских, тюркских, тунгусо-маньчжурских народов восходит к названию лошади у индоевропейцев (Попиванов Е. Д., 1968, с. 163; Новикова К. А., 1969; Щербак А. М., 1961, с. 84–87).

От индоевропейцев заимствован культ фантастического коня-оленя мифологией Китая. Китайцы получили навыки коневодства у индоевропейцев (может быть, тохар и индо-иранцев) вместе с названием коня, искусством запрягать его в боевые колесницы и кругом семантических и фантастических представлений, связанных с этим животным (Dewall M. von, 1964). В китайской мифологии существовал культ коня-трифона рыжей масти — с телом оленя и копытами коня, который назывался shi-lin (восходит к юечжйскому эпитету «несный») (Dewall M. von, 1964, s. 121; Pulleublanck E., 1966). Другой алтайский волшебный конь-трифон shi-sli являлся символом плодородия, физической силы и бессмертия царя и носил эпитет «царственный». Э. Паллибленк сопоставил этот образ с перережженными в оленя трифона пазырыкскими конями.

III. Фукай пришел к выводу, что украшения коня связаны с культом богини матери-земли и плодородия вообще (Shingi Fukai, 1967). Этот вывод подтверждается изображением змееногой богини на налобнике из Цимбалки и другими орнаментами и символами, применяемыми в конском уборе: кони, птицы, цветы.

Сравнивая приведенный материал, можно сделать вывод, что у саксов и скифов олень (а также фантастический олень-кони-птица) был символом солнца и плодородия, ассоциировался с древом жизни и тем самым — с культом богини-матери. Олень, как и конь, был соотносительным с культом царского бессмертия, плодородия, что объясняет участие коней-оленей на царских похоронах.

С. 109—113. ... Богиня со стоящим перед ней всадником изображена на ковре из пятого Пазырыкского кургана (Руденко С.И., 1957, рис. 33; 1953, табл. ХСV) и на ритоне из Мерджан (Артамонов М.И., 1973, табл. 331). На последнем представлена женщина с сосудом в руках рядом с древом жизни и шестом с насаженным на него конским черепом. Перед ней — всадник на коне. М. И. Ростовцев интерпретировал это изображение как сцену инвентитуры (Ростовцев М.И., 1913, с. 140, табл. X, 1; XI, 1), где подательницей царской власти является богиня, о которой Геродот говорит: «владычица скифов». В аналогичных композициях в сасанидском Иране на месте богини обычно представлялено мужское божество. Что касается Средней Азии, то древняя иконография сцены инвентитуры нам не известна, если не считать того, что пазырыкский ковер был, вероятно, изданием среднеазиатских мастеров. В античную же эпоху на монетах и геммах царю вручает власть или богиня Ника, или верховный бог, или птица. Во всех вариантах композиций как символ царской власти нередко фигурирует ритон (Svoboda V., 1956; Савельева Т.В., Смирнов К.Ф., 1972, с. 115, 121, рис. 5).

В плане интересующей нас темы сцена инвентитуры привлечена лишь потому, что царь в ней представлен сидящим на коне. Эта деталь, по-видимому, не случайна и объясняется той ролью, которую конь играл при избрании царя у индоиранцев. В их представлении конь был вестником воли богов (Widengren G., 1961, с. 244—245). Постоянный эпитет коня «вещный» впервые употреблен в Авесте. При избрании царя конь выступал в роли оракула. Геродот (III, 84—88) подробно рассказывает, как после переворота в Иране шесть заговорщиков решили выбрать на царство того, чей конь первым заржет при восходе солнца. Первым бросился вперед и заржал конь Дария. Царь повелев высечь рельеф, изображающий всадника, и сделать надпись: «Дарий, сын Гистаспа, обрел себе персидское царство доблестью своего коня...» Судя по легендам, в Средней Азии царем некогда избирался всадник, победивший в стрельбе из лука, или в роли вестника воли

он была птица — эквивалент коня (Андреев М.С., Пещерева Е.М., 1973, с. 22; Вайнберг Б.И., 1962).

Конь являлся атрибутом и священной собственностью царя. В эском языке в Хотане фигурирует асва valha — одно из семи священных скоровиц арийского царя (Bailey H., 1955, с. 2). В ахеменидском эске знаменитые енисейские кони считались собственностью царя (Stefeld E., 1968, 5—6) (Страбон, XI; XIII, 7); царь выезжал на колеснице, запряженной священными белыми лошадьми, посвященной рамазде (Геродот, VII, 40), следовавшей за колесницей, посвященной Юпитеру, и «конем огромного роста, называвшимся конем солнца (Квинт Курций, Поход Александра, III, III, 11, 15). Изображение коней под диском Ахурамазды имеется на персидских печатях. В эсеполе конюшня священного царского жеребца находилась рядом с конями царя. Когда при переправе Кира через Евфрат одна из его эсепенных лошадей утонула, царь так разгневался, что приостановил путешествие на Вавилон, чтобы наказать реку (Геродот, I, 189).

Кульг священных царских коней был популярен в Бактрии — важном центре коневодства древнего мира. Столица этой области называлась Златоконная — Зарнаспа, бактрийские цари носили «конские» эсена — Виштаспа, Аураваспа. Бактрийским царям принадлежали также славившиеся во всем мире енисейские коней, согласно легенде — коньков небесных лошадей, обладающих волшебными силами (Берлицкий А.М., 1954; Бершгам А.Н., 1951). К бактрийским и ферганским преданиям близки легенды Китая о небесных фантастических конях, наделяющих царя сверхъестественным плодородием и дающих ему бессмертие (Dewall M. von., 1964, с. 121 и сл.; Pulleyblank E., 1966). Истоки представлений о связи царя с конем и способности животного наделять царя плодородием и бессмертием восходят к индоиранской эпохе и особенно полно воплотились в обряде жертвоприношения белого коня — ашвамедхе, — сопровождавшем избрание царя у индических ариев.

Ашвамедха, приуроченная к солярному календарю и длившаяся в течение целого года, сопровождалась ритуалами, связанными с культом плодородия, возжиганием огня и омовениями, дарениями и наделными трапезами, воспринимавшаяся как акт смерти и возрождения царя, приобретавшего после церемонии полную царскую власть и бессмертие. Возрождение царя символизировало восстановление космического порядка, акт всемирного творения и воскрешения природы. В

этом ритуале, имевшем сложный социальный смысл, основным элементом было заклятие белого коня.

Лучшего царского коня, впряженного с правой стороны в колесницу, считали конем творения — Гваштра — носителем плодородия. При привязывании к жертвенному столбу — символу древа жизни, иногда увенчанному колесом — символом солнца, и затем убивали. Голову коня отделили, она посвящалась богу огня Агни и должна была обеспечить царю духовную энергию, ноги коня тоже отделили и они должны были гарантировать царю богатство, тело же коня символизировало физическую силу. Значение обряда заключалось в том, что царю как бы передавались физические и мистические силы жертвы. После окончания обряда царь считался бессмертным, получал полноту царской власти, в его честь слагались гимны и он приравнивался к легендарным героям (Иванов В.В., 1974; Dumont P., 1927; Кане Р., 1941; Kital W., 1951; Schapta G., 1960; Gonda J., 1962; Gonda J., 1956).

Жертвоприношение белого коня, связанное с царским культом, практиковалось и другими индоевропейскими народами (Schöder F., 1927; Коррета W., 1936; Dimezil G., 1966; Ryhvel J., 1955; F. Le Roux, 1963, t. XV). Во время ритуала претендент на престол подносил боине чашу и совершал возлияния крови принесенной в жертву лошади. Скорее всего, ритоны, изображенные в сценах инвентитуры, предания значены именно для этих возлияний и приобщения царя божеству посредством крови жертвенного животного, череп которого помещен на пластине из Мерджан рядом с богиней.

С ролью коня на коронации связана и роль этого животного на царских похоронах. Конь фигурировал в царском заупокойном культе в Иране. По Страбону (XV, 3, 7) и Арриану (Поход Александра, VI, 29, 7) маги-жрецы, жившие при гробнице Кира, ежемесячно приносили духу покойного царя в жертву лошадь. Жертвоприношением коня сопровождалась похороны царя и знати у величественных ариев. В гимне, певшемся при погребении коня (RV, X, 56), животное выступает в роли посредника между миром людей и богов, его просят отнести умершего на третье небо, в обитель Варуны, провезти умершего путем, по которому встал за первым человеком и первым царем ариев Ямой (точная параллель иранского Йимы) (Christensen A., 1934) прошли на верхнее небо, вечные луга и пастбища Ямы все умершие предки. Элемент коня уподобляется солнцу, а его путь на небо сравнен с полетом Жервоприношения коней посвящалась только лицам высших сонми альных рангов. Особенно велико было значение жертвоприношения

в царском заупокойном культе у скифов и саксов. Царские курганы армянских степей содержат десятки, а то и сотни конских захоронений.

Индийский обряд ашвамедха позволяет столкнуть некоторые элементы обряда жертвоприношений коня на поминках и погребении у скифов, переданного в рассказе Геродота и прослеженного армянами. Как и в ашвамедхе, в жертву приносятся кони, их привязывают к жертвенному столбу, к которому прикреплено колесо — символ солнца. Так же как и в ашвамедхе, у скифов имеет большее значение оттаивание животных по странам света или по кругу. Например, кроличьего царского коня и лошадей, впряженных в погребальную колесницу, в Елизаветинском и Семибратнем курганах захоронено по пять коней в ряд; в Келермесском кургане № 1 по двенадцать коней двум сторонам света; в Чертомлыкке — двенадцать в трех могилах; в Могиле Могиле — шесть коней в погребении и черепа, и ноги множества других — по кругу во рву; в Воронежском кургане № 19 под насыпью было захоронено тридцать животных по кругу; в Ульяновском — в расчищенной части кургана погребено триста шестьдесят лошадей группами по восемнадцать вокруг жертвенных столбов или рядами по воле выкладывать у коновязей, ориентированных по сторонам света; в Ардее — в срубках идущих по кругу, рядами положены: в двух срубках по двенадцать, в одном — восемнадцать, в одном — пятнадцать, в одном — двенадцать, в другом — шесть коней (в других число точно не установлено). Интересно, что в приведенных примерах число принесенных в жертву животных кратно трем. Возможно, это не случайно и связано с числовой символикой, поскольку три — являлось священным числом при ашвамедхе и было связано с символикой мирового дерева.

Как и величественные арии, при совершении ашвамедхи, скифы приносили особое значение голове и ногам коня. Геродот ничего не сообщает об этом, но при раскопках скифских царских курганов обнаружены ритуальные захоронения черепов и ног коней (например, в Ульяновском, Раскопанной, Толстой Могиле). В Пезырыке, Толстой Могиле и Ямине была выявлена интересная деталь — жертвенные кони в царских погребениях — всегда жеребцы зрелого возраста (Витт В.О., 1952; Зюловский Б.Н., Черненко Е.В., Зарайская Н.П., 1972, с. 338, 340; Бикова В.И., 1973, с. 63–68; Грязнов М.П., Маннай-оол М.Х., 1973, с. 207). Эта же черта характерна и для других индоиранцев.

Не менее важным, чем пол и возраст животного, была и его окраска. Символика цвета играла особую роль в представлении индоев-

ропейцев. Индийское название социальных групп — варна — означает «цвет» (Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф., 1969, с. 164). У всех индоевропейцев кони, посвященные богам или царям, были белой (серебристой) или рыжей (золотой) масти (Коррета, 1936). Белый цвет и серо-ро — символы верхнего неба, сакральной власти и касты жрецов. Красный цвет и золото — символы среднего неба, военной власти и касты воинов и царей (Dumézil G., 1941, с. 66, 99). Эта символика приводится и в законах Ману (IV, 35), и в Бундахшине, и выявлена исследованиями Э. А. Грантовского у скифов. Масть коней, захороненных в скифо-скифских курганах, была определена в трех случаях: в Пазырыке и Толстой Могиле — цвет лошадей золотисто-рыжий, в Аржане в одних срубках — золотисто-рыжий, в других — соловый.

М. П. Грязнов предполагает, что кони, найденные в Аржане, и знак уважения были привезены на похороны царя его подчиненными (Грязнов М. П., Маннай-оол М. Х., 1973, с. 246), причем каждый подвластный род приводил определенное количество лошадей и хоронил их в особых отсеках. Это предположение вероятно: дарение коней было распространено у индоиранцев и считалось почетным. Так, в Агидаке Персеполиса изображено, как представители различных народов, в том числе саки и среднеазиаты, в день солярного нового года, который был одновременно днем коронации и главным династическим праздником, приносят в дар своему союзнику — ахеменидскому царю — 1 лучших коней. Сцена дарения коней, возможно, представлена и на пазырыкском ковре, где грумы ведут коней в парадном уборе.

Но выше уже отмечалось, что кони у индоиранцев были священной 1 собственностью царя и считались главным богатством. Недаром сарматские династы носили имя Аспургинане — «мощные конями». В Авесте и в Ригведе имеется выражение — «прекрасноконное богатство», а просьба о ниспослании коней — это главная просьба в обращениях к богам молитвах. Поэтому более вероятно, что кони, принесенные в жертву во время погребения царей, были из царских табунов и служили знаком могущества владыки, а погребенные с царем кони погребальной колесницы, иногда переярженны в огней, были теми

¹ Обычай обрывать коня в огня был известен так же кельтам (в захоронениях коней в кельтских могилках найдены рогатые маски и хетгам (на фигурке с солдирями знаками из Агалжа-Эйок украшены головы с оленьими рогами, сделанная из другого материала). В Башадарских курганах кони обрывают в маску козла. Этот фаттастический образ сопоставим с персонажем древнеиндийской мифологии Шаракхой (Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А., 1974, с. 79—83).

шественными царскими конями, умерщвление которых на похоронах считывало бессмертие царя. У индоиранцев, в том числе и сако-фон, конь играл особую роль при избрании и погребении царя, а его жизни считался священной собственностью. С таким кругом представлений, вероятно, связан и скифский обычай увенчивать скиры изображенными конской головы (Ильинская В. А., 1972; Кузьмина Е. Е., 1976). В них вполне справедливо видит солярный символ Ильинская В. А., 1965), однако, как уже говорилось, символика их должна быть шире: в них могли видеть изображение коня Тавштра, священного царского коня, гарантировавшего бессмертие царя и приствовавшего в спене инвентитуры...

Вопросы и задания

Какие источники использует Е. Н. Кузьмина при изучении культуры лошади у кочевников Евразии скифской эпохи?

Выделите основные формы проявления культуры коня у саков и скифов и охарактеризуйте их.

Обозначьте факторы, которые, на ваш взгляд, способствовали формированию особого ритуального комплекса по отношению к лошадям у номадов?

Марсадолов Л. С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения): Тезисы всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1989. С. 35—37.

С. 33—35. ... 1. Аржан — самый большой курган Саяно-Алтая, возвышающийся в Туве в середине VIII в. до н. э., был исследован в 1971—74 гг. археологической экспедицией под руководством М. Х. Маннай-ооли и М. П. Грязнова. Советские и зарубежные специалисты неоднократно рассматривали вопросы хронологии, погребального обряда, фактического снаряжения, искусства, вооружения, «оленных» камней и др. из этого памятника, сопоставляли их с находками в соседних регионах.

2. Многие археологи отметили, что сложная деревянная конструкция кургана Аржан в целом напоминает символ солнца (Успенский дискуссия 70-80-х годов; Окладников А.П., Худяков Ю.С., 1982; Люковенко Н.А., 1988; и др.). Но остались не проанализированными связи кургана Аржан с окружающим ландшафтом, многие проблемы семантики этого уникального памятника.

3. Для сооружения кургана Аржан выбрано место, весьма удобное в географо-астрономическом аспекте — в центре Турано-Уюкской котловины, выткнутой с запада на восток. Курган находится на не большой сухой возвышенности к северу от поймы реки Уюк. С северной и южной сторон от центра кургана на относительно небольшом расстоянии расположены самые высокие горы в этом районе, а с восточной и западной сторон — низкие удаленные горы, позволяющие наблюдать восходы и заходы солнца и луны в течение всего года. Наблюдается определенная корреляция между центром и «лучами» кургана, с одной стороны, и горными вершинами и западинами, расположенными в астрономически значимых точках равноденствия и солнцестояния — с другой.

4. В целом курган Аржан является не только сложным погрязно-поминальным объектом, но и своеобразной моделью мира (мандалой) древних кочевников Центральной Азии. В кургане Аржан довольно четко прослеживается трехчленная вертикальная структура верхний мир (небо = каменная насыпь), средний мир (погребенные люди и коней, деревянная конструкция) и нижний мир (подстилаящая земля и ниже), а также четырех-восьмичленная горизонтальная структура — четыре сектора по основным сторонам света (В, С, З, Ю) и четыре промежуточных сектора. Наблюдается противостояние восточной и западной частей с преобладанием восточной (размер камер, число коней, в восточной половине кургана по дуге расположено более 300 округлых каменных выкладок, а с западной их нет и т.д.).

5. Идея «восток = весна = восход солнца = рождение = перерождение» (годинного природного цикла жизни и смерти) является господствующей в кургане Аржан. Преподлагается возможным связать восточный сектор кургана Аржан с весенним периодом, а остальные сектора — с другими сезонами года в направлении против часовой стрелки: север — лето, запад — осень, юг — зима. «Царь и царица» (вождь союза племен и его жена или наложница — ?) и еще восемь человек захоронены в центральной, наиболее сакральной части кургана и горной долины. Дополнительные погребения людей находятся в СВ

2 человека) и ЮЗ (4 человека) частей сооружения, что, вероятно, является расположением их в противоположных точках — восхода солнца в день летнего солнцестояния (высокая точка на СВ) и захода солнца в день зимнего солнцестояния (низкая точка на ЮЗ).

6. Число коней, погребенных в отдельных камерах кургана Аржан, вероятно также отражает определенную астрономическую символику. По два раза встречаются только следующие числа: 2 (см. опции типа восход — заход, день — ночь, весна — осень и т.п.), 7 (лунная неделя) и 30 коней (месяц). Наибольшее количество захороненных коней находится в восточной части кургана: $30+30+15+3+12=90$ коней = 3 месяца. Всего в Аржане погребено около 160 коней + 15-20 коней под полом центральной камеры = ок. 180 = полгода. С помощью дендрохронологии установлено, что курган Аржан был сооружен в сентябре. В связи с этим (сентябрь ± полгода) не исключено, что Успенников Сайно-Алтай в середине VIII в. до н.э. счет дней в году начался в марте, возможно, в день весеннего равноденствия.

7. Курган Аржан является одним из самых ранних объектов, но единственными памятником в евразийских степях, в котором определена идея, где конь равен одному дню (или году; см. источники, в которых отмечается, что день богов равен году людей). Эта идея так нашла отражение в числе захороненных коней в курганах Прикумья, раскопанных Н.И. Веселовским: 360 коней = 1 году (VII — VI до н.э., Ульяновский Аул, 1898 г. — см. работы Л.А. Лелекова, Л.С. Сейна, Ф.Р. Балогова); 30 коней = 1 месяцу (V — IV вв. до н.э., станица Воронежская, курган № 19, 1903 г.) и в других памятниках Евразии.

Вопросы и задания

Выделите основные особенности элитного погребального обряда кочевников Тувы раннескифского времени, зафиксированные при исследовании кургана Аржан.

Как можно интерпретировать следующую семантическую конструкцию: курган — модель мира?

С. 51. ... 1. Ориентация умерших людей раннескифского времени Алтая базировалась на определении сторон горизонта по восходу солнца.

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

3. Выявлена еще одна традиция ориентации умерших людей — головой на север.

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

С. 52-53. ... 7. Достаточно точная фиксация магнитного направления сторон горизонта дает возможность не только реконструировать древние обычаи, но и выявить ряд процессов демографического характера и связанных с религиозными и другими представлениями.

8. Все промежуточные ориентировки являются сезонными отклонениями от четырех основных направлений и не могут считаться самостоятельными (Генинг В.В., Генинг В.Ф., 1985, с. 152).

И все же одна лишь констатация данных ориентации по сторонам горизонта погребенных людей не дает возможности для полного понимания смысла погребального обряда. Такие наблюдения необходимы и для интерпретировать в совокупности с характеристиками положения умерших людей. Для этого обратимся к имеющимся у нас данным 44 углевиных погребений. Среди них в 33 случаях погребенные были уложены скорченно, на левый бок. Такая же поза, но на правом боку зафиксирована 4 раза. Кроме этого, еще в 4 объектах умершие лежали скорченно на боку, однако на каком именно невозможно точно определить из-за плохой сохранности человеческих костей. И лишь в 3 случаях погребенные были положены вытянуто на спине.

... Семантика обычая придавать скорченное положение умершим многообразна и различна. Остановимся на этом подробнее. Положение

погребенных определяется археологами совокупностью описаний обреченности тела, а также различных его частей относительно друг друга, dna и стенок погребальной камеры, сторон света. Это дает почву для возможного объяснения определенных представлений древних людей о также является хронологическим и культурным показателем при решении погребальных комплексов. Поэтому важно зафиксировать и, можно точно и подробно, описать общее положение и частей тела погребенного человека. Плохая сохранность костей в курганах раннескифского времени Горного Алтая и существенные разрушения не позволяют широко применить имеющийся материал по интерпретации погребенной позы умерших людей, т.к. многое зависит от определенной позы рук, ног, головы. В каждом случае объяснения могут быть разными, а у нас иногда определение позы погребенного имеет предупредительный характер. Исследователи, занимавшиеся септикой скорченного положения, полагают, что оно имитирует позу Фриона в материнском чреве, выражая идею о вторичном возрождении (Рыбаков Б.А., 1987, с. 73), похоже на «скачущего всадника», отсюда знаки поклонения кому-нибудь или чему-нибудь (адорация) (Шилов Ю.А., 1995, с. 50-70). Не отвергается возможность реализации пожения спящего, кто-то видит в этой позе и эротический смысл.

Ю.А.Шилов считает, что скорченность, как результат свивания погребенных веревками или пеленания в саван, можно трактовать не только как препятствие выходу из могилы, но и как знак воскрешения-обуждения посредством преодоления «путь смерти» в сочетании с ней могилы-жилища (Шилов Ю.А., 1995, с. 50-70).

Скорченность трупов, как массовое явление, отмечается с эпохи волгита-бронзы и сохраняется до рубежа бронзового и железного веков, начиная до VI в до н.э. (Рыбаков Б.А., 1987, с. 74).

Вытянутое положение бытовало наряду с преобладающим скорчным. Считается, что это демонстрация противопоставления одному другому. В вытянутости как бы реализуется идея прямого состояния, символизирующая победу жизни над смертью. Последнее подтверждается археологическими и этнографическими данными (Шилов Ю.А., 1995, с. 51; Рыбаков Б.А., 1987) считает, что вытянутое положение связано с представлением о сне, а наличие вещей с представлениями о пробуждении.

С. 54-55. ... Таким образом, чаще всего для умершего человека уровень сгландрованного древнего горизонта сооружалась одна ПК в виде своеобразно оформленного каменного ящика, на земляное дно

которого укладывалось тело погребаемого скорченно на левом боку, головой па СЗ. Для того, чтобы плиты ящика не завалились, их со вставкой сторон подпирали большими камнями, закрывая при этом имеющиеся место при сооружении щели.

Объяснить такую традицию погребального обряда как воздвижение каменных ящиков на уровне древнего горизонта в раннескифскую эпоху Горного Алтая довольно сложно. Конкретно этим пока никто не занимался, поэтому сейчас мы только наметим возможные пути объяснения данного явления. Каменные погребальные камеры курганных могильников, как уже было отмечено, своеобразны, отличаются от погребальных сооружений предыдущих и последующих эпох прежде всего конструкцией, формой, размерами, а также тем, что в них найдены захоронения не только людей, но и лошадей. Часто в каменном ящике исследователи видят идею создания чела (людки), отправляющуюся далеко вниз по реке в потусторонний мир. Можно, конечно, допустить, что данные представления возникли не только у рыбаков и охотников, но и у скотоводов, живших вблизи рек. Однако, на наш взгляд, такое объяснение должно подтверждаться наличием дна, подстилки, отсутствием перекрытия и т.д. Поэтому принимать подобную гипотезу было бы сомнительно.

Кроме этого, известно и ряд других интерпретаций каменных гробниц: как выражение идеи чрева и возрождения, как ассоциация с яйцом или скалой, как символика захоронения жилища и т.п. (Шиллов Ю.А., 1995, с. 504–526).

Можно предположить и другие объяснения сооружению каменных ящиков, например, как имитацию колыбели, погребальной повозки и другое. Главным же остается то наблюдение, что древние люди, по-своему понимая место человека в цепи природных превращений, осознавали смерть как устранение, исчезновение из реальной жизни конкретного индивида. Уходившего в другой, но похожий на знакомый, мир, где умерший мог реализовать свое дальнейшее существование. Поэтому каменные погребальные сооружения нужно, прежде всего, рассматривать как представления возможности перехода в иной мир, как символ обозначения границы потустороннего мира и прочность его основ. Таким образом, каменные ящики являются своеобразными воротами в хтонический (подземный) мир, закрывшимися после смерти человека. Если еще раз посмотреть на исследованные погребальные конструкции, то действительно видно, что вокруг погребенного все перекрыто, единственным незакрытым каменными

плитами местом является земляное дно погребальной камеры, именно оно, по представлению людей, воздвигающих эти памятники, уходит вглубь. Таким образом погребальные конструкции отражают переход одного состояния (жизнь на земле) в другое (жизнь в потустороннем мире). На наш взгляд, люди, которые возводили погребальные сооружения, зафиксированные в курганах раннескифского времени Горного Алтая, не случайно использовали только такой строительный материал, как камень. И дело тут, прежде всего, не в долговечности и прочности камня, а в том, что формирование такой основы погребального обряда могло иметь место лишь там, где такой материал было доступно и другой альтернативы ему не существовало. Такие погребальные конструкции, вероятнее всего, сооружались в безлесье и где количество деревьев было очень ограничено. Таким образом, каменные погребальные сооружения должны были создаваться прежде всего на больших степных территориях со скалистыми горами, как это имелось в ряде регионов современных стран: Монголии, Китая и Казахстана. Поэтому истоки такой традиции были принесены в Горный Алтай, вероятно, из таких мест теми людьми, которые нашли здесь некоторые схожие природные условия.

После смерти человека образ его живет в памяти родственников, является во сне, создает ложное ощущение присутствия, вызывая при этом беспокойство, определенные заботы, мысли и действия, выражающиеся в организации поминальных, культовых и ритуальных мероприятий. Это выражалось в устройстве разных выкладок.

С. 56–57... Решение проблемы интерпретации расположения урнов на могильном поле и их внутреннего устройства приводит к тому, что мы имеем здесь дело с имитацией реально существовавших жилищ и конкретной планировки поселений определенных территориально-локальных групп населения. А.С. Суразаков считает, что погребальные сооружения подобного плана сооружены разными семейно-родственными коллективами (общинами) (Суразаков А.С., 1990, с. 1). П.И. Шульга предполагает, что цепочка курганов являлась местом захоронения рода или большой патриархальной семьи (Шульга П.И., 1989, с. 42). Так или иначе, но перед нами на курганных могильниках раннескифской эпохи представлена имитация аильной планировки поселения, характерной для кочевого и полукочевого образа жизни родственных групп людей. Подобная планировка преобладала в Горном Алтае в эпоху раннего железного века, что подтверждает и незащищенная площадь поселений, где люди могли проживать одновременно

в 2-3 жилищах (Шульга П.И., 1989, с. 41-44). Последнее находило отражение в микропочках известных курганных могильников раннескифского времени на Алтае. Что касается групп курганов, то это результаты пристройки погребений семьями, проживающими не сколько позднее.

Стоит отметить еще одно наблюдение при интерпретации плана графии курганных могильников раннескифского времени: некоторые курганы с самым большим диаметром насыпи и рядом характерных особенностей располагались крайними с юго-западной стороны площадки. Данное обстоятельство можно объяснить имитацией существования на поселении жилища, где, возможно, проживал старший представитель рода или семейно-родственной группы.

Определенное направление в расположении жилищ на местности связывается с традиционной ориентацией входа-выхода. У носителей скифской культуры в Горном Алтае она, возможно, была восточная (Шульга П.И., 1989, с. 43-44). Проследить наличие входа на массивных материалах курганных могильников нам не удалось, но все же имеются сведения об отдельных специально оформленных «воротах» в курганах раннескифской эпохи Горного Алтая (Суразаков А.С., 1990, с. 62). При дальнейших исследованиях стоит обращать большее внимание на такого рода явления в ПС интересующего периода времени и, может быть, подтвердиться ранее выявленная закономерность, что ориентация входа перпендикулярна направлению печочки жилища (Шульга П.И., 1989, с. 44).

Подвижный образ жизни предполагает наличие определенных особенностей в конструкции жилищ, отражающих, прежде всего, возможность его переноски, быстрого сооружения, сворачивания, использования при этом подручных средств, материалов и т.д. Наиболее широко в таком плане применялось сооружение типа юрты конической или полусферической формы, в основании которого положен круг. Данное обстоятельство нашло свое отражение при сооружении значительного количества курганов, где под камнями наброски зафиксированы кольца-стенки, выложенные из камней плиточных форм в несколько слоев (до 8 слоев, высотой до 0,7 м), и кольца-решпыды из больших, чем основная масса камней, составляющих наброску в один или местами в два слоя.

С. 59. ... Особое место в погребальных сооружениях курганных могильников исследуемой эпохи занимает оформление захоронения площадки и отдельных частей ее туши. Плохая сохранность костяков

костяков не позволяет в полном объеме зафиксировать многие нюансы обряда погребения коней в курганах раннескифского времени. Самостоятельно присутствие остатков этих животных в погребальных комплексах можно объяснить по-разному: как заупокойные дары, птица для поминала, остатки совместной родовой трапезы, снабжение необходимым средством передвижения, как личный верховой (боевой) конь, как имитация лошади и т.д. Семантику зарождения культуры такого типа в ходе жизнедеятельности скотоводов и с представителями о том, что в загробном мире человек должен быть снабжен всем, что было у него в этом мире. Данная тема уже не раз специально рассматривалась рядом исследователей (Потапов Л.П., 1977, с. 164-168; Беленицкий А.М., 1978, с. 31-39; Толлеубаев А., 1984, с. 35-40; Эльмина Е.Е., 1977 и др.). Это достаточно большой вопрос и требует дальнейшего изложения. В нашей работе мы органичимся некоторыми блоками, полными в ходе исследования курганов известных могильников и анализа материалов, касающихся остатков лошади. Как правило, в то время с погребением человека укладывалась на лошадь, лишь в нескольких случаях их обнаружено две и больше (10 на Бийке, к. 5 на Карбанае-1, на могильнике Черный Ануй-1, Акдаха-2 и др.). Убитое животное помещали в отдельную погребальную камеру, которая представляла собой отдельную яму, иногда обремененную каменными блоками, или конструкцию (в виде кольца или блока), примыкавшую с восточной (юго-восточной, северовосточной) или южной стороны к каменному ящику с погребением человека. Имеются зафиксированные остатки лошади без четко выделенного сооружения, но на том же месте, что остальные. Животные, как правило, располагались, так же как и человек, на уровне спланированного древнего горизонта, однако иногда зафиксирована подсыпанная в погребальной камере, предназначенной для лошади. Последнее, вероятно, было сделано для того, чтобы с убитого животного кровь не стекалась, а быстро впитывалась в рыхлую землю. Как уже отмечалось, ориентированы животные в ту же сторону, что и человек. Возможно, именно в этом обозначена главная суть захоронения коня.

Вопросы и задания

1. Расскажите об особенностях ориентации умерших людей в погребениях Горного Алтая раннескифского времени.

2. Раскройте семантический анализ потребительных сооружений и чевников Алтая ринескифского времени.
3. Сопоставьте мировоззренческие представления населения Горной Алтая в раннескифское и пазырыкское время.

Греч А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. 256 с.

С. 62–63. ... Особое значение имеют раскопки Улуг-Хорума наиболее крупного по масштабам кургана-храма Тувы... Результаты исследований этого монументального комплекса солидного кургана необходимо рассмотреть на фоне общих сведений о культуре солнца у древних кочевников Великого пояса степей.

В плане саглынский Улуг-Хорум представляет собой типичное кольцо с 32 «спицами»-лучами, т.е. как бы солнце, распластанное и стени. Хорошо известно, что колесо (как и символ в виде круга с точкой в центре, а также древний знак-свастика) является одним из наиболее распространенных у целого ряда древних и почти современных народов символов, обозначающих солнце (Липс Ю., 1954, с. 199; Штернберг Л.Я., 1936, с. 373; Миллер А.А., 1933, с. 125–157; Montelius O., 1905). Колесо — это не только обозначение собственно солнца, но и символ его движения. В самом деле, великое светило, от восхода до заката совершающее зримое людям движение по небосводу, имело прямое сходство с колесом: четко видимые при соответствующих метеоро- и световых условиях солнечные лучи составляли в представлении людей спицы солнечного колеса, появляющегося утром на востоке и скрывающегося вечером на западе.

Миниатюрные подделки в виде колеса, справедливо интерпретированные исследователями как символы солидного кургана, были распространены в скифское время очень широко, — они обнаружены среди собственно скифских древностей (например, в Каменском городище) и в античных городах Северного Причерноморья, в частности в Ольвии (Траков Б.Н., 1962, с. 92); найдены эти предметы в памятниках ананьинской культуры (Taldgen, 1919, с. 154), в савроматских погребениях (Смирнов К.Ф., 1964), среди памятников финно-угров (Голубева Л.А., 1978).

Какова семантика сотен кольцевых выкладок, зафиксированных посредством окружения саглынского, солнечного храма? С точки зрения, не исключена возможность того, что они обозначают систему звезд и планет, и солнце — Улуг-Хорум — предстает та- образом в окружении обширной космической системы.

Выше уже указывалось, что Улуг-Хорум, хотя и является наиболее масштабным из известных в Туве курганов-храмов, вовсе не единственный. Два аналогичных памятника меньших размеров представлены в той же группе, аналогичные курганы имеются в других пунктах саглынской долины (в том числе и в Саглы-Бажи; один из них раскопан в 1960 г.) и на территории Саглынского сумона МНР — по берегу р. Дужерлиг. Представлены они и на крайнем юго-западе — в Монгун-Тайге, в частности в долине р. Моген-Бурен.

Исследователями ранее не предполагалась возможность строения подобных курганов-храмов кочевниками. Однако Улуг-Хорум и серия аналогичных ему памятников являются неопровержимым свидетельством того, что уже в раннескифское время сооружение храмов-храмов солнцепоклонников велось в весьма широких масштабах. Наличие солнечных храмов у древних кочевников Центральной Азии доказывает, что религиозная идеология, связанная с солнечным культом, была широко распространена.

Кульм солнца имел широкое распространение в сако-сагетском мире. Геродот сообщает о массагетах: «Из богов чутко солнцу, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы тот, что быстрейшему из всех богов подobaет быстрейшее животное» (Геродот, I, 216; см.: (Геродот, 1888, с. 114)). Страбон в полном согласии со свидетельством предшественника указывает: «Богом почитают только солнцу и приносят ему в жертву лошадей» (Страбон, XI, 86).

Последние исследования Стоукеджа — знаменитого металитического памятника, обнаруженного в Англии на рубеже каменного и бронзового веков (XX–XVII вв. до н.э.), вполне убедительно показали, что этот гигантский древний храм солнца на отлогом возвышенном кургане был не только культовым сооружением, но и астрономической обсерваторией, которая позволяла вести календарь и даже предсказывать наступление за-ката солнца и луну. Автором исследования Д. Хоккинсом были использованы методы археологии, геодезии, астрономии, анализ по С-14 и, наконец, ЭВМ, с помощью которой и было доказано, что Стоукеджи не только памятник культуры, но и обсерватория. Хоккинс Дж., Уайт Д., 1973). Вероятно, Улуг-Хорум и его аналоги нуждаются в подобном исследовании.

Ю.А. Рапопорт первый обратил внимание на то, что содержание Геродота совершенно совпадает с образом Авесты (Видевдат, ХХІ 20): «Солнце с быстрыми конями» (Рапопорт У.А., 1963, с. 130–131). Этот вопрос был рассмотрен и К.Ф. Смирновым, который также со поставил текст Авесты с сообщением Геродота, но пришел к более осторожному, нежели другие авторы, выводу о том, что мировоззренческие и савроматов «содержало элементы зороастризма» (Смирнов К.Ф., 1964, с. 250–253).

Подробно и разносторонне данный вопрос был изучен Б.А. Ливинским, который привел яркие сопоставления текстов, археологических материалов, этнографических и фольклорных данных. Анализируя тексты Авесты, Б.А. Ливинский особое внимание обратил на выражение: «Сияющее солнце, бессмертное, богатое (обладающее) быстрыми конями (агуац, аспеш) мы почитаем» (Ливинский Б.А., 1972, с. 149–155; здесь же см. литературу вопроса). Б.А. Ливинский указывает, что, судя по тексту Авесты, «древние иранцы ... представляли себе движение солнца по небу в виде сверкающей повозки, в которую запряжены небесные кони»; белые небесные кони связываются с солнечным богом и в Ригведе ...

С. 64–65. ...Материалы исследования салтынского Улуг-Хорума позволяют вновь вернуться к сложной проблеме генезиса «солнечной» религии, у шемен скифо-саякского мира и к вопросу о «подоснове» зороастризма у древних иранцев.

Большинство исследователей сходятся во мнении о хронологической многослойности зороастризма (см. по этому поводу: Ливинский В.А., 1963, с. 232–233; Ливинский Б.А., 1972, с. 151). «Авеста, — пишет Б.Г. Гафуров, — сложный сплав разнородных и разновременных элементов» (Гафуров Б.Г., 1972, с. 60; ср.: Гафуров Б.Г., 1952, с. 27–30). К важному заключению пришел В.И. Абаев, который констатирует, что «зороастризм зародился в непосредственном контакте со скифской стихией и при известном участии этой стихии» (Абаев В.И., 1956, с. 39). Широко распространение получила концепция о появлении зороастризма в Средней Азии с приходом сако-массагетских племен.

Кому посвящались храмы солнца древних кочевников, обнаруженные в Центральной Азии, — абстрагированному солнечному образу или персонафицированному божеству? Вопрос этот в значительной мере остается пока открытым. Следует, однако, напомнить суждение Б.А. Ливинского о «солнечном боге» массагетов: с точки зрения это-

исследователя, было бы рискованно отождествлять этого бога с образом Ахура-Мазды, это мог быть Митра или божество комплексное, в котором слиты черты Ахура-Мазды и Митры. В связи с возможностью явления солнечных храмов типа Улуг-Хорума персонафицированному божеству нельзя не обратить самое пристальное внимание на то, что центральные наземные сооружения увенчивались оленными пнями совершенно определенного типа — с «ожерельями», круглыми выбоинами, изображенными животных и предметов вооружения. Были ли эти стелы антропоморфным отображением образа солнечного божества? Вопрос этот, несомненно, заслуживает дальнейшей работы.

Солнечные храмы древних кочевников предстают как памятники жившейся и весьма разработанной идеологической системы. В свете материалов исследований этих храмов в Туве можно считать установленным, что в ареал соларных культов, столь распространенных в иранском мире, входила и Центральная Азия ...

С. 66–67. ...Среди инвентаря, сопровождавшего погребенных в мерах-срубках салтынской культуры, была обнаружена серия своеобразных подвесок, вырезанных из кости. Эти подвески, несмотря на некоторые различия в деталях, совершенно однотипны: все они имеют «ловку», а в ней — отверстие для подвешивания, ниже идет «поясок», украшенный орнаментом либо в виде кружков, либо в виде поперечной резьбы, еще ниже — усеченно-конусовидное основание. Таким образом, все подвески трехмерные.

Во всех случаях, когда подвески были обнаружены в непогребенных погребальных камерах и когда принадлежность их можно было определить совершенно достоверно, они находились только при останках женщин (могильник Казылган, курган А-17, костяк 2; Салтылжи II, курганы 4, 13).

Ключевое значение для определения семантики этих предметов имеет подвеска, найденная в кургане 13 могильника Салты-Бажи II (костяк 2). На ее «ловку» виднеется четко нанесенное изображение человеческого лица и прически, завершающейся ниспадающей косой. Полная аналогичность этой подвески по форме и орнаментации другим подобным подвесным амулетам позволяет определить их как амулеты антропоморфные, изображающие женщин в расширенной или низу одежде. Нахождение же этих антропоморфных подвесок только при женских костяках заставляет искать их связь с культами плодородности.

На произведениях переднеазиатского искусства доахеменидской и ахеменидского времени в культовых и иных сценах встречаются изображения предметов, удивительно напоминающих саглынский подвесок. Предметы эти обычно трактуются в литературе как «курильницы». Как и саглынские подвески, «курильницы» всегда трехмерные: вверху — главообразное навершие, в «поясничной» части орнаментированный перехват, нижняя часть конусообразная, расширяющаяся книзу...

Рассмотрение сюжетов переднеазиатского происхождения пока вызывает определенную связь «курильниц»-алтариков с культом Великой богини — матери всего сущего, причем данный культовый предмет, скорее всего и являлся изображением этой богини. Четко прослеживается и моление этому предмету именно женских персонажей культовых сцен.

О том, что культ Великой богини достиг пределов Саяно-Алтайской зоны, зримо свидетельствует знаменитый волюк из Пятого Пазырыкского кургана (волюк местной работы — это следует под черкнуть). На нем нанесена повторяющаяся сцена, изображающая Идикуно богиню, восседающую на троне, в руке ее непременный атрибут — цветущая ветвь, перед богиней обращенный к ней всадник на коне — человек «арменоидного» типа, бронет с закрученными вверху усами, в развешиваемся небольшом плаще (Руденко С.И., 1953, с. 322-323, 375, табл. XXXVIII, ХСV). Итак, местные мастера пазырыкцы исполнили на волюке аппликацию переднеазиатского содержания. Изображение самими пазырыкцами этой сцены свидетельствует о важности культа Великой богини в идеологии народов Саяно-Алтая.

Культу Великою женского божества была суждена долгая жизнь, как на протяжении скифского времени, так и в течение многих столетий, прошедших после окончания этой исторической эпохи...

С. 69. ...Находка подвесок, символизировавших женское божество, только при женских костяках является, как нам кажется, достаточно ясным свидетельством того, что одна из столб, казалась бы, противоположных функций женского божества, бывшего богиней войны и богиней плодovitости, широко признавалась в скифское время. Именно эта последняя функция — плодovitости, отраженная в культе Умай, дожила до самых позднейших времен (Греч А.Д., 1979). Все другие функции Великой богини в течение многих веков и по-

нимем изменившихся исторических условий были забыты и утрачены навсегда...

С. 73-74. ... В погребальных обрядах древних кочевников Центральной Азии скифского времени большую роль играл культ лошади. При раскопках царского кургана Аржан в Уюкской долине были обнаружены костяки более 160 жеребцов. С культом лошади были связаны и кольцевые выкладки: здесь в характерном сочетании зафиксированы кости коней — черепа и кости ног ниже голенистоного сустава (отсутствуют позвонки, ребра и крупные кости конечностей). Грязнов и М.Х. Маннай-оол полагают, что это остатки конских зубов, в которых были оставлены черепа и нижние кости конечностей. Исследователи Аржана считают также, что отрядки были местами первопринятий после погребальных или поминальных тризнов. По мнению М.П. Грязнова и М.Х. Маннай-оола, на поминальных тризновозле кургана Аржан было съезжено около 300 лошадей (Грязнов Т., Маннай-оол М.Х., 1973, с. 200-204).

В курганах среднего социального слоя носителей алды-бельской культуры пока не найдено сопроводительных захоронений коней, но в основной серии представлены находки комплектов характерных раннескифского времени уздечных наборов, включающих бронзовую удила со стремечковидными окончаниями. Комплекты эти найдены во всех случаях на краях центральных могильных ям, на уровне нижней поверхности почвы. Нельзя не отметить, что далеко на западе, особенно скифских областях, царские погребения тоже сопровождался конскими гекатомбами, а погребения более скромных социальных категорий, как правило, не содержат сопроводительных конских захоронений, однако в них части предметы конской сбруи.

Можно считать установленным, что для погребений среднего социального слоя носителей саглынской культуры сопроводительные захоронения коней не характерны (ни один царский курган саглынской культуры пока не известен). Однако в саглынских курганах присутствуют явные и многочисленные следы: куклы коня. Особенно показательными можно считать находки конских черепов с предметами конской сбруи у краев могильных срубов. Первая находка такого рода была сделана еще в 1927 г. С.А. Теплоуховым (могильник Туран курган 93 (34) (Полторацкая В.Н., 1966, с. 82-83)). За северополуостровной стеной сруба саглынской культуры было найдено 4 конских черепа и многочисленные предметы сбруи (в основном от уздечных наборов), а также 18 черепов овец (еще один череп овцы был найден

за северо-восточной стенкой сруба). В большинстве курганов молниеносно обнаружены конские кости (в том числе черепа), а также овечьи кости (в том числе череп). Значение этих находок трудно переоценить: они не только говорят о коннозавесном направлении хозяйства кочевников-саглынцев, но и четко фиксируют наличие у них культуры лошади.

Сопроводительные погребения коней были обнаружены и в единственном пока раскопанном в Туве кургане алтайской назымской культуры (могильник Саглы-Бажи-II, курган I), где кони в соотнесении с канонами погребального ритуала пазырыкцев помещены на «полик» у северного борта погребальной камеры и ориентированы головами на восток.

Традиции погребения костей коня и предметов конского убора и погребения была суждена в Центральной Азии и Южной Сибири скорее чем двухтысячелетняя жизнь. Сопроводительные погребения коней, древнейшие варианты которых были открыты в погребениях скифского времени, представляются затем в погребениях древнетюркского времени (погребения по обряду ингумации VII—IX вв. н.э.), монгольского времени и, наконец, в погребениях, тувинцев и южных алтайцев XVII—XIX вв.

Вопрос о культуре коня у различных монголо-язычных народов был не так давно рассмотрен К.В. Вяткиной, которая обобщила материалы о роли этого культа в генезисах преданиях, свадебных обрядах, тотемистических и представлений, в шаманском культе (Тайшта) и, наконец, в похоронной обрядности (Вяткина К.В., 1968, с. 117—122). Помимо ссылок на современных этнографов К.В. Вяткина приводит и известное свидетельство В. Рубрука о похоронном обряде команов-кыпчаков: «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердах 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира» (Рубрук В., 1957, с. 102).

Нам, со своей стороны, также приходилось уже отмечать некоторые факты, связанные с погребением лошади или шкуры лошади в древнетюркское время (Грач А.Д., 1968, с. 109—111). В свете всех имеющихся данных можно полностью солидаризоваться с К.В. Вяткиной, утверждавшей, что вероятнее всего «источником их у предков тюркских и монгольских народов была общая домонгольская и доноркская стадия общественного развития» (Вяткина К.В., 1968, с. 121). К этому следует лишь добавить, что роль алды-бельско-майтэмйрских и саглынско-пазырыкских всадников в сложении куль-

Мих и культурных традиций, связанных с лошадей, была на этой тюркско-домонгольской стадии» велика ...

Вопросы и задания

Изложите точку зрения А.Д. Грача на мировоззренческую интерпретацию памятника Улуг-Хорум.

Выделите особенности религиозно-мифологических представлений и обрядов предстателей саглынской культуры Тувы скифского времени.

По каким элементам погребального обряда можно проследить взаимосвязь социального и мировоззренческого развития кочевников?

Д.Г. Савинов Огненные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994. 208 с.

С. 146—150. ...*Сакрализованное пространство*. В общей структуре погребального обряда одной из универсалий является необходимость общения живых и мертвых в течение определенного промежуточного времени, а также общение через мертвых, как «посланников» живых, с потусторонним миром. Само место этого общения, как «нейтральная» территория между двумя мирами, на время проведения ритуальных действий считается сакрализованным и обозначается на поверхности отводами, выкладками, ровиками и другими сооружениями, являющими свою планиграфию, ориентацию внутреннюю логику расположения всех составляющих элементов и т. д. Имеются основания предполагать, что первоначально площадь каждого кургана, во всяком случае, эпохи бронзы и раннего железа, представляла собой такое сакрализованное пространство (Савинов Д.Г., Бобров В.В., 1989). Связь сакрализованного пространства с окружающей средой осуществлялась через «вход», который, очевидно, являлся границей общения между миром мертвых и живых. Материализованные следы этого общения, сохранившиеся в виде остатков тризны, жертвоприношений и поминков, обычно находят на площади курганов. Идея сакрализованного пространства, отражающая «горизонтальное» видение «этого» мира, нашла наиболее четкое выражение в наземных сооружениях эпохи позд-

ней бронзы и раннескифского времени, где сам способ захоронения (на поверхности) предполагает возможность наиболее тесного общения с покойными. Возможно, этим объясняется безынвентарность погребений как устойчивая традиция: предметы сопроводительного инвентаря не захоранивались с покойным, а только использовались в процессе погребального ритуала. Возможно, что именно эти предметы изображались на установившихся около погребений оленьих камнях.

В данном контексте определяется функциональное назначение оленьих камней, установившихся на площади курганов. Они олицетворяли собой вертикальную «ось» мира и были предназначены для передачи регламентированных ритуалов ценностей и жертвоприношения. Конкретное осмысление этой «оси», вероятно, могло быть различным или, скорее всего, полисемантическим. В этом отношении приняты атрибуции оленьих камней как форм отражения культа дерева, обряда мифологического предка или фаллического культа принципно не противоречат друг другу, хотя явная антропоморфность памятников ограничивает круг возможных ассоциаций.

Оленьие камни, несомненно, изображают человека, причем, судя по наклонным параллельным линиям на лицевой стороне, мертвого человека, т. е. существующего в «другом» измерении. Вполне вероятно, что в этом плане они могли ассоциироваться с самими покойными, представляя их ипостась после пересечения грани, разделяющей мир живых и мертвых. В то же время это не просто изображение человека, а сакрализованный образ, так же как и окружающее его, специальными образом ограниченное пространство, а вместе они моделируют представление о горизонтальном и вертикальном строении мира. Такое понимание взаимоотношения сакрализованного пространства и оленьих камней близко к определению пространства и времени, по данным археологических памятников скифского времени, предложенному Б.Н. Пяткиным. «Созданная картина, — отмечает Б.Н. Пяткин, — отражает внутрисистемные связи, на основании которых реализуется образ мира, вошедший в предметность чувственного образа и его смысловую (семантическую) сторону» (Пяткин Б.Н., 1987, с. 32). Соединенные воедино, эти два основных символа горизонтального и вертикального членения мира образуют своеобразную «систему координат», в соответствии с которой происходит перемещение обрядовых ценностей: души людей и животных. Скорее всего, именно эти жертвенные животные, поднимаясь «снизу» «вверх», изображены на оленьих кам-

II типа, а многократное повторение их на плоскости камня символизирует усиление желаемого результата.

Сакральные предметы. В соответствии с основным предназначением оленьих камней, связанных с идеей жертвоприношения, может быть представлен вопрос о семантике некоторых предметов. Изображенных на оленьих камнях. В первую очередь это относится к кинжалам, изображения которых имеются на всех оленьих камнях и в ряде случаев занимают доминирующее положение. В этом отношении наиболее показательны изображения кинжалов, на оленьих камнях I типа (типы 1-3), где они изображены отдельно, среди фигур животных как будто не связанные с фигурой человека, другие признаки на ранних оленьих камнях отсутствуют. Можно предполагать, что в этих случаях кинжалы выступают не как конкретные вещи умершего человека, а в их реальном значении, а как самостоятельные сакральные предметы, применявшиеся специально при жертвоприношениях. На оленьих камнях II и III типов изображения кинжала помещены только на лицевой стороне камня, т. е. является главным атрибутом персонажа, символическое изображение которого обозначено наклонными параллельными линиями. На некоторых оленьих камнях это же место занимают фигуры животных, чаще всего лошадей. Можно подумывать целевую семантическую близость этих изображений, хотя ритуалы, несомненно, они исполняли разные функции. В изображениях на таких оленьих камнях представлены все три обязательных компонента одного ритуального цикла: жертвенное животное — орудие жертвоприношения — персонаж, которому эти жертвоприношения были посвящены или при участии (посредничестве?) которого они осуществляли. В таком случае возникает вопрос: не является ли атрибутивный образ, зафиксированный на оленьих камнях, одновременно изображением (или ипостасью) того лица, при помощи которого проводились подобные действия, т. е. «замаскированным» или, во всяком случае, представленным в «другом измерении» служителем данного культа? Это весьма заманчивая версия, но она требует дополнительных подтверждений.

Определение некоторых предметов, изображенных на оленьих камнях, как сакральных, имеет значение и для решения вопроса о даче оленьих камней: на них могли вполне изображаться не сами животные, бывшие в употреблении предметов, но наиболее древние из них, передававшиеся из поколения в поколение как сакрализованное оружие или предметы для совершения специальных культовых дей-

ний и поэтому в данный период в быту не применявшиеся («орудия предков»). Возможно, этим объясняются две особенности изображений оленних кинжалов на оленних камнях I типа: весьма архаический облик некоторых из них; наличие отдельных форм: кинжалы с рукояткой в виде стилизованных голов оленей с ветвистыми рогами, которые могли использоваться по прямому назначению, но существовали только в качестве ритуальных орудий для жертвоприношения оленей не только вероятно, но и вполне закономерно.

То же самое можно сказать о топорах или кельцах, изображенных которых обычно сопутствуют изображением кинжалов на оленних камнях. Не исключено, что сакральное значение могли иметь и другие предметы, в частности, упоминавшиеся выше ножи, на рукоятках которых представлены фигуры стоящих животных, такие же, как и на оленних камнях II типа. Навершая этих ножей в виде фигуры лежащего хищника могут быть сопоставлены с изображениями хищников в верхней части оленних камней и, возможно, также олицетворяли собой отрубительное (хтоническое?) существо, участвующее в процессе жертвоприношений. Такими же ритуальными орудиями, во всяком случае в их первоначальном значении, могли быть кельмесская секира, аланьинский кинжал и другие предметы с изображением стоящих друг над другом (жертвенных?) животных. Следует отметить, что на кого рода предметы, как орудия ритуальных действий, в прошлом имели широкое распространение, а в некоторых районах сохранили свое значение вплоть до этнографической современности. Одним из наиболее ярких предметов последних могут служить специальные ножи и утварь с символической медведя, используемые на медвежьих праздниках, по смыслу близких к основной «идее» ритуального контеста оленних камней. В дальнейшем с развитием антропоморфизма или образа, отразившейся в первую очередь в четком зональном делении плоскости камня, произошло своеобразное «упорядочение» в расположении предметов вооружения на оленних камнях, которые чаще всего стали изображаться подвешенными к посылу.

Определенное отношение к идее жертвоприношений могут иметь и задоленные пятиугольные решетчатые фигуры, которые исследователи трактовали по-разному: как рисунки домов типа изображенных на Боярской писанице (Маннай-оол М.Х., 1970, с. 27); изображения цитов (Новгородова Э.А., 1975; Давлет М.А., 1976); или трудной клетки с ребрами наподобие изображений на некоторых шаманских костюмах (Вайнштейн С.И., 1974, с. 30). Из них более аргументированно

интерпретация таких фигур, как изображений цитов. Однако не исключено и другое объяснение: пятиугольные решетчатые фигуры представляют собой изображения временных «хранилищ» для содержания душ умерших (людей и животных) на период их реинкарнации. Откажет на себя внимание, что на некоторых решетчатых фигурах внутри них находятся кружки (от 1 до 3), необъяснимые с приранных выше мнений. Возможно, что и символизировали души рших (или их жизненную силу), находящихся в этом «хранилище» дальнейшего перерождения. Этнографические примеры подобного «хранилища» у народов Сибири хорошо известны.

Несмотря на отрывочный характер приведенных выше данных, позволяют сделать несколько заключений общего характера.

1. Однозначное определение как назначения, так и семантики оленних камней вряд ли возможно. Будучи одинаково связаны с идеей жертвоприношений и исполняя важнейшую при анимистической концепции мира коммуникативную функцию, оленние камни разных типов аккумулялировали различные виды представлений и соответствующим ритуальных действий.

2. Оленние камни I типа наиболее тесно связаны с древней традицией «тотемических» центров (по данным петроглифики). Видимо, в дальнейшем их семантика была наиболее тесно связана с кругом оленних представлений. Выделение крупных оленних комплексов — «аргенинников», вероятно, было вызвано влиянием огуневской культуры отразившемся также и в некоторых элементах оформления оленних камней.

3. Оленние камни II и III типов связаны непосредственно с погребениями. Истоки использования вертикально установленных «замонов» в погребениях уходят в глубины эпохи бронзы (андроновская культура). Установка камней II и III типов на площади курганов (хелуров) обусловлена наземной формой захоронения, сформировавшая наиболее четкие представления о сакрализованном пространстве, ритуальной «осью» которого являлись оленные камни.

4. Исходные формы памятников, положивших начало генезису оленних камней в двух основных центрах их распространения (монльском и саяно-алтайском), не совпадали (стель в погребениях и «хорвенники» на поверхности). Окончательное сложение общего этнографического облика оленних камней, видимо, осложнившее их угреннее содержание, произошло на уровне выделения оленних

каменной с четким зональным делением, т. е. не ранее начала ранне скифского времени.

5. Оленные камни западного ареала с точки зрения назначения семантики (как погребальные памятники) наиболее близки оленным камням II и III типов. Поэтому можно предположить, что распространение их за пределами основного (восточного) ареала генетически связано с саяно-алтайской линией развития оленных камней.

Вопросы и задания

1. Дайте общую характеристику оленным камням как археологическому памятнику.
2. Какое место оленные камни занимали в системе религиозно-мифологических представлений номадов?

Мартьянов А.И. Лесостепенная тагарская культура, Новосибирск, 1979. 208 с.

С. 130–134. ... *Культ предков*. На основании приведенных в предыдущих главах данных об устройстве погребальных сооружений, в ряде погребения и хронологии погребальных комплексов можно выделить два больших периода в развитии религиозно-идеологических представлений племен лесостепной зоны, которые зафиксированы в археологическом материале: 1) культ предков тагарской лесостепной культуры VI–III вв. до н.э.; 2) особенности его развития во II–I вв. до н.э., в послетагарское время.

В основе погребального обряда, типичного для времени расцвета тагарской культуры, как уже указывалось, лежит принцип коллективности, перенесенный из реальной жизни людей. Очевидно, само устройство «дома мертвых» — с его рублеными стенами, потолком, полостилкой на полу и довольно большими размерами, действительно соответствующими жилому помещению (площадь погребальных склепов в среднем 16–25 м²) — в какой-то мере копировало устройство жилищного помещения людей тагарской культуры. По-видимому, склепы и отороченные вокруг них пространство были тем местом, где «жили» предки таинственной страны «мертвых».

Важной деталью является ориентировка погребальной камеры, ее угли несутда строю ориентированы по направлению сторон света — отражало представление о четырехугольной вселенной. Вероятно со сторонами света связывались и другие представления, прежде о златобном мире, об обители духов. Внутри «дома мертвых» отмечал свой порюлок расположения умерших: их клали в ряд и только головой к какой-нибудь стенке. Интересны отдельные захоронения челоувеческих голов в кургане 24 (Ягуня).

В эпоху тагарской культуры существовали устойчивые представления о том, что умершего в потусторонний «мир» должны были сопровождать определенные предметы. Касаясь этой части обряда, можно выделить бытовые и хозяйственные предметы, ставшие основой культового назначения, и собственно культовые предметы. К первым относятся ножи, чеканы, втки, кинжалы, проколки, наконечники стрел. Единичны случаи наличия кельтов и топоров, встречаются среди погребального инвентаря тагарского лесостепного оленя жатвенные серпы, косари, литейные формы, зернотерки, а также предметы конской сбруи.

К культовым предметам следует отнести украшения погребального головного убора: выпуклые бронзовые колпачки-нашивки, плоские диски, бляшки, ображающие оленей, змевино изогнутые предметы со стилизованными головами на концах, которые в большинстве случаев встречались на тазовых костях или между ног погребленного и только в отдельных случаях в области груди (Мартьянов А., 1963, с. 68). Был широко распространена бычай класть с умершими круглые бляшки — «зеркала», отмеченные преимущественно в области живота, реже на груди погребенного или в области плеча. Обязательная принадлежность погребального культа — глиняный сосуд с пищей или заменявшие его черепки и куски мяса быка или барана (передняя часть туши).

Значительно изменилась обрядовая сторона культа мертвых во II вв. до н.э. Отмечено появление нескольких типов коллективных погребальных сооружений: погребальная камера тагарского типа, усеченно-пирамидальная погребальная камера с двойными стенами, склепы с наклонными столбами, имевшие сруб и частокол. Наряду с земляными курганами отмечены земляные курганы с подквадратными круглыми каменными выкладками.

Изменяется и усложняется в целом культурно-обрядовая сторона погребений. Значительную роль в акте погребения теперь играет окончание погребальных камер сжигают вместе с их содержимым, что было совсем не характерно для предшествовавшего времени.

В этот период существовало несколько способов погребения умерших: 1) коллективное многоуровневое трупоположение, как это было в конце тагарской культуры; 2) коллективное трупосожжение умерших вместе с погребальной камерой; 3) сожжение обманных глиняных трупов и погребальных кукол. Примером таких погребений является Тамберский, Алчедатский курганы и кург. 2 Второго Тисульского могильника, где внутри склепа были обнаружены большие куски шпалеобразной массы с остатками обуглившихся костей, фрагменты обожженной глиняной обмазки с отпечатками волос, костей, зубов, глин и ушей; 4) сожжение трупов на стороне и погребение остатков в виде кучки мелких обломков обуглившихся костей.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что у жителей лесостепной зоны эволюция погребальных сооружений и развитие обряда погребения в конце I тыс. до н. э. шли в основном теми же путями, что и у соседей, живших в степях Хакаско-Минусинской котловины.

Существенно усложнились погребальные обряды, связанные с церемонией сжигания трупа, сложными процедурами балзамирования и изготвления скульптурных портретов некоторых умерших. (О следования скульптурной головы, обнаруженной в кург. 6 Шестаковского могильника, показало, что она была частью погребальной «куклы» и крепилась вертикально с помощью штырей и веревок. Подробное описание этой интересной находки, обрядов, связанных с таким типом погребений, и антропологическая характеристика даны автором и В. П. Алексеевым в специальных публикациях (Мартынов А. П., 1974, с. 231-242; Алексеев В. Н., 1974, с. 242-244). Укажем только, что ряд признаков свидетельствует о том, что голова крепилась, по всей видимости, на манекен — своеобразную погребальную куклу, как это обнаружил Л. Р. Кызласов в Оглахтинском могильнике (Кызласов Л. Р., 1969, с. 93-96).

На внутренних стенках шейного отверстия сохранились следы гладких четырехугольных стержней и шнурков — голова была надета на два стержня. Один поддерживал голову спереди, другой — сзади. Но бокам и стали отмечены вдавления, которые могли быть отпечатками кожаных ремешков. Внутри шейного отверстия и по бокам хорошо заметны два отверстия, из которых шли крученые веревочки, отпеча-

которых сохранились на застывшей глине. Все это свидетельствует о том, что голова прочно крепилась, скорее всего, не к телу умершего, а погребальной кукле, передающей его образ.

Создание масок являлось, видимо, частью обрядов, которые сохранились длительное время, в течение которого надо было сохранить «третий» образ умершего. Определенным святынищем была пластика самого кургана. Церемония сжигания трупов, а может быть, и мертвая трепанация черепа, изготвление скульптурных портретов погребальных манекенов производились на площадке из обожженной глины, занимавшей значительную площадку в центре кургана. Там были погребальные костры, о чем свидетельствует обожженная глина — остатки перегорелых костей, угли и отдельные черепки посуды. На площадке, очевидно, и выставлялись манекены умерших с масками и портретными скульптурными головами, передающими образы покойников. Вероятно, они ставились в рост или были посажены, если есть, что исследованная нами голова прочно крепилась в вертикальном положении. Это был своего рода пантеон: сверху, в центре его, а может быть и над всей площадью, возводилась крыша из бересты, угнившиеся остатки которой покрывали большую площадку в центральной части кургана.

Однако в дальнейшем при погребении в склепе, как справедливо отметили С. В. Киселев и Л. Р. Кызласов (Киселев С. В., 1951, с. 453; Кызласов Л. Р., 1960, с. 149-150), сородичи уже не заботились о сохранении образа (манекена) умершего: он разрушался обычно вместе со склепом, который поджигали. Маски повреждались огнем, рассыпались под тяжестью бревен и земли. Очевидно, обряд, связанный с таковой силой огня, особенно широкое развитие получил во II-I до н. э., когда сожжение всей камеры стало широко распространяемым заключительным актом всей сложной погребальной церемонии. Необходимо при этом учесть, что склепы, представляющие собой помещения для мертвых, имели вход и долгое время находились открытыми. В них в течение, может быть, даже нескольких лет вносили складывали кости сожженных трупов, ставили сосуды, клали вещи. Верное, пока склеп «действовал», поддерживался порядком как во внутренней погребальной камере, так и на культовой площадке вокруг нее. Потом погребальная камера заваливалась мелким хворостом, обжигалась и засыпалась землей, что было завершающим актом погребального обряда, после которого фактически прерывалась всякая

«связь» живых с мертвыми сородичами. Культовое место превращалось в курган.

Таким образом, погребальный обряд включал в себя: одевание и специальные погребальные одежды, изготовление ритуальных предметов, закалывание жертвенных животных, приготовление погребальной пищи. Очевидно, эти обряды занимали немало времени. Возможно, что труд до погребения длительный время находился где-то в другом месте, а потом переносился в погребальную камеру вместе с предметами, необходимыми для иной, «загробной», жизни. Сооружение кургана надо рассматривать как заключительный акт погребального конструирования скелетов. Во время поминак, как насыпь покрывали раскопкой, следали мясо и какую-то жидкую пищу. При этом кости, оставшиеся после таких поминок, всегда перерубались, а сосуды разбивались на мелкие части. После поминок возводилась верхняя часть насыпи.

С. 143-145. ...Первобытный шаманизм, колдовская магия. Прямых указаний существования шаманства у людей тагарской культуры мало. Интерес в этом отношении представляют так называемые предметы неизвестного назначения в виде волнисто-изогнутых чешуйчатых или плоских в сечении пластин с отверстием или петлей в середине и на концах со стилизованными головами животных — змевидино-изогнутых предметов, отличающихся друг от друга типологически и хронологически (существовали, как установлено, с V до I в. до н. э. включительно). Значительно различаются отдельные их детали и даже форма: плоские, круглые и четырехугольные в сечении, разное количество изгибов, различная форма стилизованных головок животных.

По поводу назначения этих предметов было высказано много различных предположений: их считали палочками шаманского бубна, предметами конской сбруи, снаряжениями колесниц или изображением ярма, накладками на лук, навершия шаманских посохов, украшениям колчана и щитов (Кожин П.М., 1969, с. 29-40; Киселев С.В., 1951, с. 161; Членова Н.Л., 1963, с. 55-61; Членова Н.Л., с. 223, табл. 58; Loehr M., 1949, p. 138; Böttger W., 1960, s. 48)

Однако назначение в целом всей этой группы предметов еще нельзя считать выясненным. К карасукским «ярмам» близки и протокочляты от них раннетатарские «ярма», известные только на Баяновском

рис. В V в. до н. э. появляются змееобразно-изогнутые предметы, которые только отдаленно, в самых общих чертах напоминают карасуки и баяновские «ярма».

Сразу же следует отметить, что татарские предметы этого типа не могли иметь хозяйственного назначения, так как их размеры в среднем достигают 12-14 см, а их связь с погребальным обрядом свидетельствует о том, что они носили votивный характер. Для татарских предметов характерны плавные изгибы в три и более колена. На некоторых экземплярах, особенно поздних, имеется до девяти изгибов. Отмечен П. М. Кожиным следы от стертости кожи не обязательно должны указывать на то, что они употреблялись как вальки в сбруе (Кожин П. М., 1969, с. 37). Точно такая же стертость в углах могла появиться и в том случае, когда предмет крепился с помощью ремня к средней дуге лука и употреблялся как панг (Мартьянов А.И., 1973, с. 90, 91). Очевидно, немаловажную роль играли постоянно повторяющаяся на этих образцах змевидино-изогнутая форма предмета и подчиненная ей форма стилизованных головок животных на концах пластинок. На редких круглых в сечении многоколенных образцах они условно по-казаны как головы змеи — в виде небольшого утолщения с разрезом — змея в кульгово-мифологических воззрениях сибирских народов — змея и в предшествующие эпохи: змеи связаны, видимо, с «нижним миром», запечатлены на сибирских писаницах (Окладников А.П., 1971, с. 90-100), на окуневских стелах, где отмечено божество со змевидными отростками на голове (Ваделикая Э.Б., 1967, табл. 10; Тернберг Д.Я., 1936, с. 572). При этом можно отметить, что у татарских эти предметы, вероятно, тоже были связаны с культом огня, солнца и шаманскими действиями. В пользу того, что они были атрибутом шаманов, свидетельствует их место в могилках. В положении in situ они обнаружены у бедра или области таза* скелета мужчины, инонем вместе с наконечниками стрел, что, видимо, указывает на связь с луком, но не обычным боевым, а шаманским. Вероятно, они играли роль пантов шаманских луков.

Интересные в этом отношении параллели можно провести с этнографическими данными по шаманству южносибирских народов. Известно, что у многих народов первоначально роль шаманского бубна выполнял лук. Так было, например, у бурят и алтайцев, у которых бубну в качестве основной шаманской принадлежности предшество-

Полужирное. Змевидино-изогнутых предметов зафиксировано в 48 случаях

вал дук (Потапов Л.П., 1949, с. 180; Emschmeister E., 1944). Основными деталями такого лука являлся панг — бронзовая скобочка, укрепляющая дук посредине, в том месте, где держат его в руке. Это приспособление крепилось с помощью ременных шнурков и имело отверстие для подвешивания. На связь с шаманством указывается также изображение «шуров» — символов этих предметов на поздних шаманских бубнах у алтайцев (Анохин А.В., 1924).

Интересна еще одна деталь: панг в могилках всегда присутствовал вместе с бронзовыми фигурками оленей, «зеркалами» или пилл-дартами, т.е. с другими культовыми предметами, что, в свою очередь, служит доказательством их культового назначения. Их клали, видимо, с людьми, которые могли исполнять обряды.

Учитывая приведенные материалы, свидетельствующие о существовании культуры солнца, огня и животных, а также о распространении некоторых черт зороастрийской идеологии, думается, правильно будет предположить наличие своеобразных и, видимо, во многом не похожих на позднее шаманство культовых обрядов у племен восточной тагарской культуры...

Вопросы и задания

1. Выделите элементы шаманизма в мировоззрении населения Южной Сибири скифской эпохи.
2. Дайте характеристику погребальному обряду и культу предков у представителей тагарской культуры.

Кузьмин Н.Ю. Курган у деревни Новомихайловка. Проблемы изучения культуры степных племен Енисея V—III вв. до н.э. СПб., 1994. 58 с.

С. 32—34.... Как уже отмечалось выше, успехи в реконструкции религиозно-мифологических представлений скифских племен определялись: во-первых, применением системно-семиотического метода исследования, и, во-вторых, состоянием имеющихся источников: общепринятые параллели (на основе четко установленной ираноэтнической скифон), инокультурные письменные сведения, сюжетные изображения

на стенах гробниц и предметах прикладного искусства, вещи, выделенные в «зверином» стиле, и, естественно, погребальный обряд (в широком понимании).

Тагарская культура, входящая в круг т.н. скифо-сибирских культур, обладает специфичной этнической, корректирующей, в конечном счете, и методике исследования.

Ираноэтничность тагарских племен (или их части) остается до сих пор дискуссионным вопросом, поэтому правомерность привлечения скифских (и более древних) аналогий зачастую подкрепляется дополнительными аргументами (данные антропологии, топонимики и др.) (Членова Н.Л., 1967, с. 211—223).

Письменные данные о племенах тагарской культуры практически отсутствуют. Предположение об отождествлении дингинов с тагарцами в настоящее время признается необоснованным (Членова Н.Л., 1967, с. 220—221; Савинов Д.Г., 1984, с. 11—13).

Предметы прикладного искусства с сюжетными сценами в тагарской культуре не известны. Однако эти проблемы компенсируются данными источниками, не представленными в таком объеме в других разделах скифо-сибирского мира.

В первую очередь к ним относятся изображения скифской эпохи скалах (Шалаболино, Бояры, Оглахты, Тенсей и др.) и плитах Тагарских курганов (Вяткина К.В., 1961; Дзвлет М.А., 19766; Шер Я.А., 1980; Николаева Г.В., 1983 и др.).

При анализе древних петроглифов (разных эпох) был применен метод, по сути идентичный системно-семиотическому (Шер Я.А., 1980). Рассматривая первобытное творчество «как способ выражения ритуально-мифологической системы», Я.А. Шер соотносит семантику реальных образов и сюжетов (в частности, скифских) с «содержанием предельных мифологических текстов» индоевропейских народов (Шер Я.А., 1980, с. 257—289).

В свою очередь, отдельные из тех же сюжетов скифского времени (например, оглахтинский рисунок челоюка, держащего под уздцы ошалай) вполне соотносятся с шаманистскими представлениями (Членова Н.Л., 1981, с. 89—90).

Определенные аналогии инвариантному ядру шаманистских представлений сибирских народов в индоевропейских мифологических традициях отмечал еще Л.Я. Штернберг, исследуя представления трех мирах, «шаманском» и «мировом» дереве и др. (Штернберг Л.Я., 1936).

В настоящее время гипотеза о том, что шаманистские ритуалы и представления существовали в татарском обществе, подтверждены рядом исследователей (Членова Н.Л., 1981, с. 89–90; Мартынов А.И., 1979, с. 143–144; Курочкин Г.Н., 1992, с. 51–53).

По моему мнению, шаманизм в Саяно-Алтае зарождается на рубеже III–II тыс. до н.э. на основе индоевропейской ритуально-мифологической системы в процессе оседания, контактов и, вероятно, смешения пришлового населения с местным. В генезисе шаманизма выделяется ряд этапов, связанных с последующими воздействиями традиций того же круга. Позднейшие из этапов — скифский, хуннский, древнетюркский наиболее важны, так как в генетическом плане шаманизм ряда современных народов Сибири и Саяно-Алтая в частности, непосредственно связан с культурами этих периодов, когда произошло выделение сформировавшихся этнических групп и конкретно этнифическое оформление шаманистских обрядов, ритуалов и представлений в каждой из них (Кузьмин, 1992а, с. 125–130).

Таким образом, выявляется второй из важнейших источников свод этнографических данных, посвященных шаманизму и в целом ритуально-мифологическим системам тюркоязычных народов Саяно-Алтая (Полянов Л.Н., 1988, с. 538–540).

Составление этих двух важнейших источников между собой и соотношение их с остальными является, на наш взгляд, наиболее перспективным направлением дальнейших исследований, результатом которых может стать создание единой концепции, раскрывающей своеобразие религиозно-мифологических представлений татарского общества. При отсутствии общей интегрирующей концепции анализ разных видов источников (погребальный обряд, инвентарь) приводит в настоящее время к акцентированию отдельных культов и верований.

Так Н.Л. Членова отмечает, что в Минусинской котловине в скифское время распространены «зооморфные божества». «Происхождение их восходит, по-видимому, к тотемам; но в рассматриваемую эпоху они, видимо, давно уже переросли в общеплеменные и межплеменные божества» (Членова Н.Л., 1967, с. 129).

А.И. Мартынов, анализируя особенности погребального обряда и инвентаря, отмечает наличие у татарцев: «культы предков, культура солища и священного огня, культура священного животного, а также «первобытный шаманизм» и «колдовскую магию» (Мартынов А.И., 1979, с. 130–145). В то же время находки алтарей («факельницы»), украшенные фигурками баранов (точнее, козлов, Н.Ю. Кузьмин) — олицетворением

днеазятского фарна, распространение культа огня, связывается с Шинковением в У. в. до н.э. в татарскую среду идей зороастризма, связано с инфильтрацией иранских племен с территории Казахстана и Средней Азии (Мартынов А.И., 1979, с. 138–139).

Последний вывод А.И. Мартынова представляет особый интерес в связи с некоторыми особенностями в погребальном обряде, зафиксированными во время раскопок кургана у д. Новомихайловка. Как отмечалось, проход на восточной стороне ограды кургана, по мнению А. Кыласова, служил, согласно представлениям той эпохи, «выходом» для душ умерших. Третья плита с той и другой стороны от входных обработаны в виде фигур баранов, обращенных головами в разные стороны. Фигура барана является одной из ипостасей фарна — допланового божества иранских племен (Литвинский Б.А., 1968). Народов Средней Азии, сохранивших представления, связанные с фарном, в частности у таджиков, зафиксировано верование о том, что душа барана помогает душе человека пройти через мост, ведущий в «А» (Литвинский Б.А., 1968, с. 98). В этом веровании, — по мнению А. Литвинского «переживают зороастрийские представления о том, что фарн помогает душе, если были выполнены ритуальные предписания по принесению в жертву барана, перейти через Чинватский мост» (Литвинский Б.А., 1968, с. 98).

Если предположить, что близкие верования могли существовать в татарской среде, то наличие фигурок баранов (ипостась фарна) рядом с «выходом» из ограды кургана неслучайно — душам умерших оказывается помощь при выходе из сакрализованного пространства ргана и в пути следования к вершине ближайшей горы.

В определенной связи с этими верованиями можно интерпретировать и захоронения собак, обнаруженные в исследованном кургане. Вторым, что кости собаки были найдены в заполнении могилы 1, может собака, с обожженными костями, находилась за срубом в могиле на борту могилы 3 рядом с ямкой, где ранее разволдился костер, была погребена еще одна собака.

Представления о связи собаки со смертью и потусторонним миром существовали у многих древних и современных индоевропейских народов (Литвинский Б.А., Седов А.В., 1984, с. 161–169).

В зороастрийской религии иранских племен, согласно «Авесте» собаки охраняют Чинватский мост, сопровождают деву, которая встречает души умерших и помогает им перейти мост. Взгляд собаки имеет очистительную силу. После смерти человека жрец подводил к

труп собаки, выполнил ритуал «сагдид» «оглядывания со стороны». Так считается, что она является защитником души умершего.

В соответствии с «Видевлатом», «смерть собаки расематривалась в одном ряду со смертью человека», при ее похоронах проводились те же обряды (Литвинский Б.А., Седов А.В., 1984, с. 165–167).

Отмеченные ритуалы и верования зороастрийцев в определенную мере помогают понять религиозные представления, связанные с похоронами собак в кургане у д. Новомихайловка. Безусловно, они не могут сопоставляться напрямую, однако, связь погребений собак представляется наиболее благоприятнейшим благополучием душ умерших представляется очевидной.

Распространением верований, близких зороастрийским, можно объяснить и еще одна особенность погребального обряда, зафиксированного в раскопанном кургане.

В могиле 3 было совершено коллективное погребение подурми, лежавшихся трупов, а под полом могилы захоронены очищенные кости двух скелетов. Такие случаи, как отмечалось, не единичны в сарматское время. В соответствии с предписаниями «Видевлатом» умершего зороастрийца надлежало вынести на вершину горы или на специальное сооружение — «дахму», где собаки и птицы пожирали труп, кости рекомендовалось поместить в особую постройку...» (Рапопорт Ю.А., 1971, с. 23; здесь же см. основную литературу).

Благодаря археологическим раскопкам, было установлено, что у древних зороастрийцев существовали различные способы погребения, один из них отличался от предписываемых каноном, другие полностью соответствовали ему. Среди последних выделяются захоронения разрозненных костей после выставления трупов в наземных сооружениях — наусах и в специальных урнах — осуарях (Рапопорт Ю.А., 1971; Литвинский Б.А., Седов А.В., 1984).

Исходя из зороастрийской традиции выставления трупов, можно предположить, что такой ритуал мог быть и в погребальном обряде сарматского времени. Вполне вероятно, что в местах выставления скапливалось большое число трупов, которые захоранивались в могиле в определенный день. Этим может объясняться их разная сохранность. На костях, захороненных под полом могилы 3, следов операции не отмечено, поэтому неясно, очищались ли они искусственно (трупы мог и вывариваться) или же были собраны после естественного распада тканей...

Вопросы: Какие ритуалы прослеживаются, по мнению Л.Ю. Кузьмина, в погребениях тагарской культуры?

Задания: Какую роль в погребальном обряде тагарской культуры играла собака?

Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М.: Л., 1952. 267 с.

С. 242. ... Погребальный ритуал был связан с верой в продолжение жизни в загробном мире, в жизни точности такой же, как и на земном. Поэтому умерших снабжали всем необходимым на время пути в обнй мир, который, по представлениям древних горноалтайцев, находился на западе, там, где находится солнце, и для дальнейшего продолжения там жизни. Умершего вождя сопровождала не только его жена, с ним отправлялись на тот свет и его верховые кони со своим упряжью, олежда. Оружие и другие принадлежавшие ему вещи.

С. 243–244. ... Во всех Пазырыкских курганах нами были найдены связанные между собой вверху на три древка, как писал Геродот, шесть древков, а во втором Пазырыкском кургане сохранились и другие принадлежности для курения конопли, точнее гашница, и сама конопля. В упомянутом кургане эти шестиноги были расставлены над медными сосудами прямоугольной формы, на четырех ножках и в форме скифского котла на поддоне. Оба сосуда были наполнены побывавшими в огне камнями, в них же были обнаружены чешуя конопли, частично обуглившаяся. Показательно, что ручки котла оказались обернутыми берестой, так как от раскаленных камней он нагревался, и без берестяной обертки взять его руками не представлялось возможным. К дереву одной из шестинога была привязана кожаная фляга с семенами конопли. Эта шестинога была открыта кожаным покрывалом художественной работы, а другая войлочным.

Таким образом, скифский обычай очищения после похорон окупаванием, так обстоятельно описанный Геродотом, получил полное

свое подтверждение, и притом во всех деталях, нашими раскопками в Горном Алтае.

Это открытие освещает еще одну сторону быта скифских племен. Дело в том, что приспособления для курения конюгли в двух комплектах найдены не только во втором Пазырыкском кургане, но и во втором трех курганах, где было двое похороненных. Следовательно, такими приборами пользовались не только в обряде очищения после похорон. Если бы это было так, то зачем им было бы находиться в могиле? Или пользовались в обычной жизни для курения конюгли, причем куряли, очевидно, и мужчины и женщины. Напомним, что один из последних античных авторов, Гесихий Александрийский, в своем лексиконе под словом конюгли пишет: «курение скифское». Отсюда можно и замечание Геродота о том, что скифы, восхищенные подобным курением (ташиша), «тормозко ликуют».

После похорон устраивались поминки, причем у ближайших к торноалгайцам иседелонов, по сообщению Геродота, это празднество и честь отца устраивал сын (Геродот, IV, 26). Следов поминок в Пазырыкской группе курганов, за исключением кургана первого, нами не замечено. Несомненные следы поминок обнаружены при раскопках Башадарских курганов. Там, особенно во втором Башадарском, в верхнем слое земляной насыпи, под каменной наброской, было найдено большое количество черепков от глиняных сосудов. Сосуды эти были оставлены, по всей вероятности, после поминальной трапезы, которая происходила еще до засыпки кургана каменной наброской.

С. 244—247. ... В связи с культом мертвых скифы естественно почитали могилы своих предков. Напомним тот ответ, который царь скифов Иданифрис дал персидскому царю Дарию, на вопрос последнего, почему он не торопится сразиться с ним: «У нас нет городов, нет высаженных деревьями полей, нам нечего опасаться, что они будут покорны или опустошены, нечего, поэтому и торопиться вступать в битвы в бой. Если бы вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот: у нас есть гробницы предков; разыщите их, попробуйте разрыть, тогда узнаете, станем ли мы сражаться с вами из-за этих гробниц или нет» (Геродот, IV, 127).

Отдается упоминуть еще об одном обычае, связанном с культом мертвых. Об азиатских племенах массагетов и иседелонов Геродот пишет: «Раскалывают, что у иседелонов существуют следующие обычаи: если у кого умрет отец, все родственники приносятся к нему скот, и им убивают животных, разрезают их мясо, а так же труп умершего

куски, все мясо мешают вместе и устраивают пищество». То же и у массагетов: «кто очень состарится... убивают его, а вместе с ним и разных скот, варят его вместе и подают» (Геродот, I, 216; IV, 1). Обычай этот связанный с представлением о том, что таким путем можно приблизиться к силе и могуществу умершего, возможно, практиковался и в Горном Алтае. Вполне вероятно, что извлечение внутренностей и мышц при препаровке тела в процессе его балзамирования было связано с упомянутым обычаем.

Помимо погребальных обычаев и культа мертвых, раскопки погребений вождей племен осветили ряд вопросов, связанных с религиозными представлениями древних торноалгайцев. О космогонических представлениях и о религии скифских племен мы знаем очень мало. Геродот сообщает нам имена божеств, которые почитали скифы. Табиги было богиней очага, семейного благополучия, и ее культ был связан с почитанием огня. Клятва божеством «преского» очага у скифов считалась священной. Папай был божеством Неба, и равным ему по значению являлось женское божество Апи. Та была богиней Земли и плодородия, подобно мидо-персидской Таит (анахита). Гойтосир был богом Солнца и пользовался, по Геродоту, особым почитанием у массагетов. Аргимпаса была второстепенным женским божеством Неба, божеством Луны.

В свете сообщаемых Геродотом сведений, богиня, сидящая на коне с цветущей ветвью в руке, изображенная на большом настенном Мюнхеном ковре из пятого Пазырыкского кургана, — либо Табиги, либо Апи, если в представлении торноалгайских племен обе эти богини воспринимались как единое женское божество.

Из перечисленных выше свойств скифских божеств следует, что Табиги, подобно переднеазиатским народностям, в частности иранцам, были животворящие силы природы, олицетворяемые божествами.

Никаких указаний у Геродота и у других греческих историков на культ животных у скифов или саяков нет. Старая тотемная трактовка изображений всех вообще животных, представленных в скифском искусстве, не имеет под собой никаких оснований.

Несмотря на сравнительно высокую степень развития религиозных представлений, у скифских племен должны были вместе с культом мертвых сохраниться элементы, характерные для разных этапов эволюционных воззрений, а в связи с ними — магия и колдовство. Неопровержимые доказательства последнего дали наши раскопки.

В первых двух Пазырыкских курганах были найдены зашпигие и кожаные или войлочные пряди человеческих волос, а во втором кургане толстые груши и ногти, хранившиеся в специальном кожаном мешочке.

Наиболее волос и ногтей в могиле вскрывает вполне определенное анимистическое представление. С ранних стадий культуры произошло разделение в себе жизненный элемент (душу), но и об отдельных элементах, в том числе о волосах и ногтях, как имеющих свою частную, индивидуальную душу. Волосы и ногти на умершем непременно растут и не умирают, не гниют. Не разрушаются после смерти. Отсюда парни долгого представления о душах надеялись ногти и особенно волосы не обязательно сплывали душами. Достаточно овладеть волосами или ногтями данного человека, чтобы получить власть над его душой, что бы выжить нажить данного человека. Этим объясняется чрезвычайно широко распространенный древний обычай сохранять вычесанные или сепарированные волосы или ногти, чтобы избежать опасности черт или похуже. Это было околдованными или подвергнутыми воздействию вида духов.

С другой стороны, и из веры в бессмертие, в продолжение жизни и в другом мире вытекает необходимость сохранить не только тело, но и ногти и волосы. В Средней Азии и Персии обычай носить под синими покойнику ногти сохранился и до наших дней...

Амулетами, охраняющими от злых духов, от глаза, могли служить, например, узоры (с уртага монета), напоминающие женский полой орнамент, в различных экземплярах найденные в нескольких курганах.

К числу предметов, связанных с культом, вероятно, следует отнести и упомянутые выше односторонние барабаны. Находка совершенно одинаковых барабанов в нескольких курганах позволяет думать, что они могли быть атрибутами главы семейства. Поскольку по волевым барабанным обрядам приписывались волшебная сила, они могли использоваться при культовых или магических действиях...

Вопросы и задания

1. Рассмотреть скульптуры I периода и результаты раскопок Пазырыкских курганов и попытаться реконструировать основные особенности погребального обряда пазырыкской культуры.

2. Как связаны иррациональными связано помещение в могилу с умершим человеческих волос и ногтей?

Руденко С.И. Искусство Алтая и Перелней Азии (середина I тысячелетия до н.э.). М., 1961. 88 с.

С. 31-38. ... При суждении об изобразительном искусстве древних племен и народов исследователю ограничен узким кругом дошедших до него произведений, в основном изготовленных из стойких материалов, таких, как керамика, камень или металл, реже кость. Это достаточно полное представление об искусстве в целом.

Особенность больших курганов Алтая, как уже отмечалось выше, заключается в том, что они вскоре после их сооружения промерзли, и в условиях вечной мерзлоты прекрасно сохранились весь погребальный инвентарь. Следствие этого искусство сохранилось во всем многообразии в различных изделиях не столько из металла, сколько в изделиях из дерева, рога, кожи, меха и войлока, в изделиях самой разнообразной техники. Меховые, кожаные и войлочные коврики (покрытые художественной аппликацией из фетра и кожи или различными узорами из меха), всевозможные украшения (штампованные из листовой меди, серебра и золота, литые и вырезанные из дерева), домашняя утварь и настенные ковры — все это было выполнено с большим мастерством и художественным вкусом.

Искусство племен Алтая, имея много общего с искусством других евразийских коневодческих племен, в частности с искусством западных скифов, отличается рядом особенностей.

Представление о скифском изобразительном искусстве обычно складывается с понятием «скифский звериный стиль», так как в искусстве скифов преобладают выполненные в особом стиле изображения животных. Стиль этот характерен и для искусства племен Алтая. Все же следует иметь в виду, что в искусстве племен Алтая значительное место занимают орнаменты, состоящие из геометрических форм и мотивов мира растений (розетки, пальметки, многолепестковые орнаменты, бутоны и цветы лотоса).

У племен Алтая, так же как и у других коневодческих племен, было принято изображать животных почти исключительно местной фауны. Имелось много изображений лоса, оленя, горного козла, бараса, кабана, дзверена, сайги. Из хищных чаще других воспроизводились волк, барс, степная кошка, из грызунов — заяц.

Достаточно широко в искусстве алтайцев представлены пшени Гуси и лебеди, режы тетерева, пеликаны, орлы. Имеются и изображения рыб, хотя и немногочисленные. Из домашних животных воспроизведены только лошади.

Для алтайского искусства характерно и изображение всевозможных фантастических животных, в первую очередь ушастого с хохлатком и гребнем грифа, а также существ, сочетающих в себе признаки, типичные для различных семейств. В качестве примера можно привести одну из деталей тагуировки на правой руке вождя, потребленного во втором Пазырыкском кургане, — изображение фантастического животного, у которого тело и голова оленя, клюв грифа, хвост хищника кошачьей породы. На концах ветвей огромных схематически вычужденных рогов изображены птичьих головки — на заправке и на кончике хвоста.

Позы и комбинации, в которых воспроизводились различные животные, были весьма разнообразны. Имеются отдельные фигуры для волных, представленных в спокойном состоянии, например вырезанная из дерева скульптурная фигурка стоящего оленя из второго Пазырыкского кургана, вырезанное из дерева барельефное изображение лежащего оленя из первого Пазырыкского кургана, барельефное изображение ползущего барса из пятого Пазырыкского кургана.

Обычны изображения тигров, мерно шествующих друг за другом, например вырезанные на одной из стенок и на крышке саркофага колоды из второго Башадаевского кургана. Весьма выразительно и образно изображение горного барана, вырезанное на крышке саркофага колоды из второго Башадаевского кургана, интересно воспроизведена вереница горных баранов — деталь тагуировки на правой ноге вождя племени, который был захоронен во втором пазырыкском кургане.

Замечательны изображения лося на деревянном изображении редней луки седла, «пораженного» волка на деревянном украшении конской упряжки из четвертого Пазырыкского кургана.

Многочисленны различные сцены нападения хищных зверей на парнокопытных: нападение барса на горного барана — украшение седельной покрывки из второго пазырыкского кургана, нападение барса на оленя — украшение седельной покрывки из первого Пазырыкского кургана, нападение львыцы на горного козла — серебряное украшение пояса из второго Пазырыкского кургана.

Особо должны быть отмечены сравнительно редкие изображения нервыищихся в борьбе животных: сцена нападения барса на лося

новом грифа — золотое украшение из Сибирской коллекции Петра I, сцена борьбы волка с барсом — вырезанное из дерева полшарное украшение из большого Катандинского кургана.

Часто встречаются геральдически сопоставленные фигуры животных. В качестве примера можно привести сцену борьбы двух орлиных грифонов, представленную на бронзовых штамповых пластинках второго Пазырыкского кургана, изображение лосинных голов на роговой пластине, украшавшей переднюю дугу седла из третьего Пазырыкского кургана, и на роговой пряжке.

Головы животных воспроизводились не только в профиль, но и в рамы. Своеобразны изображения кошачьей головы впрямь — вырезанное на роговой пластинке из третьего Пазырыкского кургана и вырезанное на коже из второго Пазырыкского кургана; интересны изображения лосинных голов — резьба по дереву и коже — из большого Катандинского и пятого Пазырыкского курганов.

Как уже отмечалось, издвигались изображения искусства алтайцев были весьма разнообразны. Имеются многочисленные вырезанные из дерева и рога изображения в низком или высоком рельефе и в круглой скульптуре; вырезанные из кожи контурные изображения, например изображения петухов — украшение саркофага-колоды из первого Пазырыкского кургана, львов — украшение седельных покрывшек из первого Пазырыкского кургана, рогатых тигров — украшение седельных покрывшек из первого Туэктинского кургана*; мозаичные узоры из ла или аппликация из разноцветных кусков войлока, например изображение голов грифов — украшение луки седла из второго Башадаевского кургана, изображение на седельных покрывках; наконец, выливки и литые металлические предметы.

Изобразительное искусство древних алтайцев, как и родственных им по культуре других коневодческих племен, было искусством, предназначенным, прежде всего для украшения всевозможных предметов быта. Отсюда общая тенденция к подчеркнутой передаче основных, наиболее характерных особенностей воспроизводимых животных; при этом отдельные детали изображались в увеличенных раз-

* Больше Туэктинские курганы, раскопанные нами в 1954 г., находятся в долине р. Рузла (приток р. Катунь) близ села Туэкта Онгудайского района Горно-Алтайской автономной области. В первом из этих курганов на глубине 8 м на дне могильной ямы была двойная погребальная камера, в которой был похоронен вождь племени. Вне меры, в северной части могильной ямы, захоронено восемь лошадей. Поверх небольшой земляной насыпи была каменная наброска диаметром 68 м и высотой 3,75 м.

мерах, например рога оленя, голова волка, клыки и когти тигра, ромбная паста, кровожадной кошки с верхней губой в характерных складках, ушастые с мощным кловом головы грифов.

Если было необходимо вложить определенное изображение длинную форму предмета, мастера не боялись искажения естественной пропорций тела. Так, в форму роговой пряжки вписывались две лопатные головы, в форму полукруглой накладки на седельную луку — голова кошки, в чечевицеобразную форму подобной же накладки — фигура лоса с осенними рогами, круглую наглобую уздечку бляху — связывалось изображение двух грифов; голова кошки или лоса выписывалась в круглую, прямоугольную или треугольную форму.

Кроме того, широко применялись особые условные обозначения при помощи которых подчеркивались отдельные детали в изображении животных.

Все эти приемы в своей совокупности породили то стилистическое своеобразие, которое так характерно для искусства древних алтайцев.

Одним из основных приемов при изображении животных (особенно при резьбе по дереву в рельефе, что отразилось и на предметах, отлитых из металла) была передана форм более или менее резко контурными линиями наклонными планами, соприкасающимися вдоль опрессифского искусства. Этот прием характерен как для алтайского, так и для скифского искусства. В качестве примера можно привести изображения свернувшегося в кольцо барса на золотой пластине из Маймирской степи и на золотой застежке кафтана из Сибирской коллекции Петра I.

Своеобразно изображали алтайцы и полосы на шкуре тигра — глубоко врезаемыми изогнутыми линиями. Этот прием исполнялся, по-видимому, только в Южной Сибири. Применялся он и при изображении тигров (в сценах борьбы и нападения) на золотых застежках кафтанов из Сибирской коллекции Петра I...

Настоящим оригиналом был прием расчленения тела животного системой изогнутых линий, завитков и треугольников, не известными алтайцам. Прием этот ясно виден в резьбе на крышке саркофага колочды из второго Башадарского кургана. Например, тело колочды, как бы свернувшегося в клубок и приоткрывающегося к прыжку, пластично одной системой завитков; тело статичной фигуры другого колочды расчленено двумя системами завитков, а тело барана — тремя.

Более широко был распространен прием выделения плечевого пояса особым завитком, хорошо выраженным в изображении лоса — в данном украшении седельной луки.

При воспроизведении птиц их оперение представлялось в виде пучка, налетающих одна на другую, что можно видеть в изображении грифов.

Значительное место в искусстве племен Алтая занимал своеобразный стилистический прием обозначения и подчеркивания выделенных форм тела животного особыми значками — точками или кружками, завитками, полуподковаками или скобками.

Прием этот характерен не только для искусства Алтая, но и для искусства Среднеазиатского Междуречья и Передней Азии, и на нем подробно остановимся ниже.

Несмотря на указанные условности в изображении животных, изведения алтайского искусства вполне реалистичны. Реалистичны потому, что они отображали мир и отражали его не в выработанных канонах, а вполне свободно. Отличительной чертой скифского искусства, и в особенности племен Алтая, является и его монументальность, зависимо от размеров произведений.

Вопросы и задания

Выделите основные стилистические особенности в искусстве колочды и животных Алтая скифской эпохи.

Какие виды животных наиболее часто воспроизводились в произведениях искусства номадов?

Кубарев В.Д. Курганы Юстыд. Новосибирск, 1991. 190 с.

С. 135-138. ...Название «зверинный» стиль получил в связи с господством в изобразительном искусстве ранних кочевников изображений животных. Естественно, понятие «зверинный стиль» и изображение животных не одно и то же. Со звериным стилем неразрывно связано понятие — «художественный стиль» — устойчивая, повторяющаяся совокупность изобразительных приемов, элементов трактовки определенного круга образов на определенной территории и в определенной эпоху (Кузьмина, 1983, с. 96).

Наряду с исследованием локальных особенностей, хронологиче- сюжетных различий звериного стиля необходимо изучить семантику идейное содержание искусства, позволяющее объяснить происхождение и формирование художественного стиля с исторических позиций Универсальной формой общественного сознания, отражающей степень освоения мира человеком коллективом, являлся миф. Под мифом обычно понимается словесный текст, но наряду с этим сушествует понимание мифа, как мировоззренческой схемы, как системы представлений о строении мира (модель мира, универсальный знаковый комплекс) (Байбурин А.К., 1981; Иванов В.В., 1974, 1977; Толстов В.Н., 1972, 1981). Со структурными подразделениями мироздания, природными стихиями связывались определенные образы мира животных, что было обусловлено «еще невыделенностью» человека и окружающей его природы. В мифологическом сознании животные выступают как один из вариантов мифологического кода — зооморфического, отдельные элементы которого имеют постоянно закрепленное за ним значение (МНМ, 1980, с. 441). По мнению Д.С. Раевского, ношение звериного стиля связано с необходимостью зрительного воплощения мифологической концепции (1979, с. 74). С этих же позиций рассматривает искусство ранних кочевников А.К. Акишев, анализируя идеологические представления саков Семиречья (1984).

Опыт реконструкции скифской мифологии показал, что она является полноправным объектом изучения, но, поскольку мифология не запечатлена в памятниках собственно скифской письменности, ее можно лишь расшифровать (Раевский Д.С., 1977). Методология расшифровки разнообразна — это выделение общего индиранского плана мировоззрения племен скифо-сакского мира (прежде всего письменные источники «Авеста» и «Ригведа») и интерпретация в соответствии с их материалом символики и содержания звериного стиля. Для наиболее полного исследования семантики искусства звериного стиля необходимо также привлекать конкретный сравнительный материал из области этнографии, как, например, блестяще продемонстрировал А.П. Окладников, анализируя семантику сюжетов писаниц (Окладников А.П., Запорожская, 1970, с. 68).

Определенным этапом в изучении скифо-сакской мифологии может стать интерпретация устойчивых образов искусства кочевников, представляющих своего рода идеограммы (Акишев А.К., 1984). Становление таких устойчивых образов — процесс, обусловленный как архайческими явлениями, свойственными данной культуре (пережи-

тегемизма, мифа, культ животных), так и культурными контактами соседями (в частности, для пазырыкского населения Алтая — возможность заимствования иранских и ассирийских образов, мидийское, трийское, скифское и хунское влияние). Метафоричности мифического сознания древних кочевников соответствует так называемый «миф-цитат» в скифо-сибирском зверином стиле.

Проблема интерпретации особенно важна в отношении образов сакского звериного стиля, так как огромный материал, обобщенный И. Руденко (1953, 1960) и М.П. Грязновым (1950, 1958), практически не анализировался с точки зрения места тех или иных образов в мифологической концепции древних кочевников Алтая (Суразаков С., 1984, 1986). Из-за невнимания к семантике и поверхностного рассмотрения персонажей звериного стиля в исследованиях нередко возникает терминологическая путаница при определении конкретного образа. Тем более что для тех или иных локальных вариантов изображения искусства скифо-сакских племен характерно преобладание определенного круга образов и иконографических приемов их воспроизведения, которые и определяют своеобразие данного направления и локального варианта в искусстве региона или кочевого мира в целом.

Сколько велика роль формальных признаков изображений звериного стиля, наиболее убедительно и последовательно показывает Е.В. Револючикова (1979, с. 112–114). Рассматривая звериный стиль как образительную систему, она акцентирует внимание на том, что признаки изображений отражают представления создателей произведения о окружающем мире, а «в силу традиционности скифского искусства... для определенного вида животных существуют свои признаки». Подход к произведению искусства как к образительному тексту позволяет, по ее мнению, «восстановить те понятия древних о животном мире, которые воплощены в изображенных определенных зверей о обозначены признаками этих изображений», а признаки, «присущие изображениям того или иного вида животных, можно установить, сравнивая именно на эти представления» (Револючикова Е.В., 1980, с. 16).

Для скифо-сибирского искусства характерно выделение главного признака, составляющего основу представления о изображаемом животном, на нем акцентируется внимание. Для каждого вида животных приурочены «свои» признаки, именно они по законам парциальной мифологии моделируют идею вида «часть вместо целого». Каким же образом

актуализируются в том или ином материале определенные представления? Универсальной таконономией древнего человека в его образном творчестве соответствуют как индикаторы таконономического плана, присмысленные изображения, отражающие соответствие исходным природным формам, та и элементы фантастики — несоответствия с реальным миром. Я.А. Шер, подчеркивая диалектическую взаимосвязь понятий содержания и стиля в изображении, выделял особый класс иконографических изобразительных элементов, «о которых сложно трудно сказать, относятся ли они к стилистическим (план выражения) или к семантическим (план содержания)» (Шер Я.А., 1981, с. 42). Они, как правило, устойчивы для группы образов или отдельного образа, чем обличают с элементами плана выражения, но одновременно с этим содержат и «нередуцированную семантическую информацию».

С. 159–163. ... Источником для реконструкции древних верований и мифов являются бронзовые зеркала, найденные в большом числе в курганах Юстыда. Магическая роль зеркала у многих народов Лирии Обшеизвестна (Литвинский Б.А., 1978, с. 105). Но все-таки рассмотрим более подробно некоторые новые данные, появившиеся в результате исследования курганов Юстыда. В частности, свое объяснение находят преднамеренно разбитые зеркала, часто сопровождавшие погребенных в курганах Юстыда и Уландрыка. Они также свидетельствуют об общем круге магических представлений, широко распространенных в Центральной и Средней Азии. Согласно им, лопали хрчка намеренно, «на память друг о друге при разлуке родственникам, любовникам и сулругов, или чтобы удостоверить личность секретного посланца, который прикладывал данный ему в дорогу фрагмент зеркала к части, имевшейся у адресата» (Маракуев А.В., 1947, с. 171). Более конкретно трактуется назначение пологоанного зеркала в могиле Б.А. Литвинский, считающий, что другая его половина или даже несколько частей оставались у живых родственников или сулруга, «дабы после смерти он мог найти в загробном мире близкого человека» (Литвинский Б.А., 1978, с. 107). Вспомним и сохранившиеся до наших дней суэверие, согласно которому разбитое зеркало предвещает несчастье, а может быть, и смерть близких людей. Другое дожившее до современности суэверие — накрывать зеркало платком после смерти человека, наверно, объясняется, почему зеркала в курганах Юстыда оказались лишь наглухо зашитыми в войлочных сумочках.

Магические свойства зеркала, его ценность не изменялись, даже когда оно оказывалось полностью разбито на мелкие части. Небол-

кусочки зеркала с продетанными отверстиями продолжали служить самостоятельными амулетами. Несколько таких фрагментов с оченными краями, включая и петельки отдельных зеркал, входили в одну связку украшений, найденных в кургане 17. Аналогично использовались обломки зеркала и у других народов (Левашева, 1947, с. 17). Грач А.Д., 1960, с. 30; Литвинский Б.А., 1978, с. 109; Дьяконова Л., 1970, с. 195).

Большое количество зеркала из Минусинской котловины, относящаяся к XIII — XVI вв., определено показывает, что она оставалась популярными среди местного населения и в эпоху средневековья (Лубо-Лесниченко Е.И., 1975, с. 29). Зеркала же последующих веков считаются малохудожественными изделиями, утратившими социальную ценность и символику декора. В связи с этим поздние зеркала ценны плохо, а в таких регионах как Алтай и Тува, они вообще не востребованы. Поэтому особую ценность приобретают две недавние находки на Алтае. Одно зеркало, вероятно, относящееся к XVII или XVIII в., обнаружено во впускном погребении одного из уландрычских курганов. Зеркало представляет собой массивный бронзовый диск с отогнутым вертикальным бортиком. Диаметр 13 см, толщина — 0,4 см. На тыльной стороне зеркала в невысоком рельефе изобраены радиально расходящиеся лучи. Семантика предельно ясна — диск зеркала с лучами символизирует солнце.

Другое зеркало (подвеска, диаметр 5,5 см, толщина 0,3 см), находящаяся сейчас в экспозиции школьного музея с. Онгудай, очевидно, может быть отнесено к XVIII — XIX вв. На тыльной его стороне багряное изображение двенадцати фигур календарного животного зодиака. Подобное зеркало со знаками зодиака, датированное XIII — XV вв. есть в коллекции Минусинского музея (Лубо-Лесниченко Е.И., 1975, с. 89, рис. 82). Сходство усиливается и такой общей деталью, как наличие шишки-петли в центре зеркала. Причем на онгудайском зеркале такая петля оформлена в виде головы демона.

О более широком распространении зеркала с идиентичной иконографической схемой сообщают и этнографические источники. Так, тульский информатор Б.К. Монгуш рассказал, что один из знаменитых шаманов имел кузунгу эрен (шаманское зеркало в виде магического диска), на тыльной стороне которого было 12 багряных изображений животных (Кенин-Лопсан М.Б., 1987, с. 57). Кузунгу считалось самым могущественным из шаманских атрибутов и, кроме тувинцев, было известно якутам под названием кюсенге (Алексеев Н.А., 1984, с.

146, рис. 3). Любопытно, что на некоторых кюссенте, как и на их древних прототипах, имеются правированные рисунки животных (Васинин, 1910, с. 111). Кузурру по представлению тувинцев был небесным происхождением и «считался главным помощником шамана при лечении больных, страдающих головной болью или параличом, поскольку источником этих болезней мыслилось небо» (Кенин-Лопсан М. И., 1987, с. 56). Сами тувинские шаманы утверждали, что достали кусочки небес. А во многих шаманских песнопениях зеркало выступает как атрибут сверхъестественного происхождения, как первый спутник шамана и грозный враг злых духов. И в других представлениях тувинцев о зеркале отчетливо видны отголоски древних верований. При этом наиболее яркие из них. Собираясь в путь, шаман всегда брал с собой зеркало, заворачивая его в белую ткань и пряча за пазуху. Отдельные шаманы хранили зеркало в специальных маленьких мешочках из войлока и носили его на поясе. После смерти шамана, если у него имелись приемышки из числа родственников, то они имели право наследовать зеркало покойного. Но если таковых не было, то тогда зеркало уносили на могилу, и оно должно было, согласно шаманской версии, повратиться на небо (Кенин-Лопсан М. В., 1987, с. 58–62). Приведенные данные, несомненно, выявляют особую роль зеркала, выполняющую в тувинском шаманстве магико-охранительные функции. Зеркало не только излучивало и отражало шамана от действия злых сил, но и осуществляло его связь с небом.

В зеркале многие исследователи видят символ солнца и света (Хазанов А. М., 1964, с. 89; Мартынов А. И., 1979, с. 135; и др.), символ плодородия и связанного с ним женского божества (Хазанов А. М., 1964, с. 93; Онайко, 1984, с. 24). Другие связывают зеркало с астрономическими объектами, считая, что оно могло воплощать функции своеобразного солнечного календаря (Марсадилов Л. С., 1982, с. 30–33).

В декоре тыльной стороны зеркала усматривают так же сюжетные, заимствованные из различных мифов и преданий (Любо-Лесниченко Е. И., 1975, с. 21; Сарияниди В. И., 1981, с. 291; и др.). Разнообразные взгляды. Очевидно, вызвано полисемантической древних и современных представлений о магических функциях зеркала. Оно также связано с многообразием сюжетных сцен, изображенных на зеркалах, среди которых пока трудно выделить тематические композиции. Но даже при первом взгляде на эти сюжеты не трудно заметить, что среди них особое место занимают образы хищника семейства кошачьих и

птиц травоядных животных. На некоторых зеркалах они мирно действуют, на других хищник изображен убивающим. Пожиратель, нередко фантастическим существом, травоядное — агонизирующее, умирающим. Часто сцены терзания даны условно: фигура хищника перекрывает собой изображение копытного. Например, графика на зеркале из кургана 16 могильника Юстыл XII и идентичная на зеркале из могильника Саглы-Бажи в Туве (Грач А. Д., 1980, рис. 53). Так же условно показана сцена терзания и на другом зеркале с рисунком свернувшегося зверя. Эти сцены при лаконичности и скудости художественных приемов, несомненно, могут повествовательный, преимущественно мифологический характер. По всей вероятности, в них запечатлен самый яркий, кульминационный момент — наиболее известный фрагмент общеазиатского мифа о терзании солнца и луны связываются с легендой о чудовище драконе (Араха), глотавшем небесные светила (Некпелов, 1988, с. 372–373). Затмения луны очень боились как алтайцы, так и тувинцы. «Алтайцы объясняли это поеданием луны Джельбегем, мифическим соняжем, представляемым иногда в виде многоголового зверя» (Жонова, 1976, с. 287).

По мере развития мифа роль божества отводится светлостому немому оленю, роль преследователя-поглотителя — хищному зверю. Для нападения (терзания, благостного поедания) становится изображением каноном в скифо-сибирском искусстве. Известно, что падыкское население Алтая сцену терзания «восприняло из переднеазиатского источника, о чем свидетельствует сходство стилистической трактовки ряда образов с изображениями на изделках из Амударьянского клада» (Кузьмина, 1979, с. 78). В Средней Азии сцена терзания, которых мирных копытных животных атакуют фантастические существа, известны уже по печаткам (амулетам) Маргианы с поселений II тысячелетия н.э. (Сарияниди В. И., 1976, с. 48–50, рис. 1, 2). К этой же эпохе относятся уникальные бронзовые зеркала Бактрии с сюжетными сценами, в которых главную роль играют змеи и драконы, олицетворяющие собой диаметрально противоположные начала (Сарияниди, 1981, рис. 1, с. 291). Еще более древним представляется миф о космической борьбе во многих образительных памятниках Южной Сибири и Центральной Азии...

С. 166... Магическую роль играли гребни, найденные в некоторых погребениях Юстыла. В этой связи заслуживает внимания пред-

положение Ф. Бергмана, подтвержденное Б.А. Литвинским, о том, что «гребни в погребениях не могли рассматриваться лишь как предмет туалета» (Литвинский Б.А., 1978, с. 139). Например, на Востоке присутствуют с определенным орнаментом женщины носили с целью предохранения от некоторых болезней (Вергман Ф., 1939, р. 78).

Сходные представления до сих пор существуют у алтайцев. Один из полевых сезонов автор обследовал теплые радоновые источники в верховьях высокогорной р. Джумалы (Кош-Агачский район). У одного из них рядом с самодельными ваннами лежали десятки гребней, оставленных женщинами. Надо полагать, что сделано это было определенной целью — избавиться от болезней.

Судя по тому, какое большое внимание уделялось прическе погребенных в Юстыде, волосы. Возможно, по представлениям древних, служили обиталищем души умершего. У многих сибирских народов волосы были одним из главных оберегов души в борьбе со злыми духами (Косарев М.Ф., 1981, с. 255; Терасимова К.М., 1989, с. 214). Представления о магической силе волос человека, особенно женских кос, относятся к глубокой древности и подтверждаются археологическими данными (Бородовский А.П., 1987, с. 119–120).

Вопросы и задания

1. Какую роль имеют произведения искусства для реконструкции мировоззрения древних кочевников Алтая?
2. Раскройте семантику зеркал и гребней, обнаруженных в курганах пазырыкской культуры.

Кубарев В.Д. Мифы и ритуалы, запечатленные в петроглифах Алтая. // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2006. №3 (27). С. 41–54.

С. 42–48. ...Астральная символика в образительном искусстве Древних кочевников. В эпоху ранней бронзы на Алтае и в Монголии художники (шаманы и медиаторы?), изображая обычных диких и домашних животных, часто наделяли их сакральными функциями. Для этой цели был разработан не сложный прием маркировки священных животных при помощи разнообразных магических знаков, пом-

ных рядом с изображением и непосредственно связанных с астральной символической и первобытной магией. Такое сочетание, напоминая собой петроглифические записи, дает возможность в отдельных случаях вполне удовлетворительно интерпретировать повествовательные сюжеты об обрядах и ритуальных действиях, происходивших задолго назад, или даже приблизиться к дешифровке некоторых филологических представлений древнего населения алтайских гор.

Особенно много сакрализованных наскальных рисунков появились в эпоху развитой бронзы и в период древних кочевников. На Алтае и в Монголии это в основном символы в форме дисков, колец и пращей, включенные в контекст больших композиций с изображением животных, или диски с лучами на их рогах, туловищах и хвостах. Точно такие же образительные элементы присутствуют и в какой-либо пластике из курганов Уландрыка и Юстыда (Чуйская степь). Они сочетаются иначе: символ светила (солнце или луна?) в виде диска зажат между копытами летящего оленя (рис. 5), представлен бараньей спиралью, вписанной в бедро барана (рис. 6), и шаровидным подставом для фигурки небесного коня, служившей украшением галлической женской шпильки для волос. Символическая связь деланных фигур различных животных с солнцем и небесной сферой более усилена посредством покрытия этих изделий листовым золотом. На наш взгляд, вполне очевидно, что изображение одного и того же мифологического персонажа на разных материалах требовала именения совершенно разных стилистических приемов и технических средств. Если в деревянных изделиях сакральная сущность зорофранных образов обозначалась разными астральными символами на ухах животных и позолотой, то на каменной плоскости эти символы бражались выбывкой или гравировкой, а возможности для творчества самовыражения у древнего художника были весьма ограничены. Им не менее, например, изображения «небесных» коней в петроглифах Алтая все-таки встречаются, хотя и нечасто. Можно указать на рисунки в Калбак-Таше, где на кончиках задранных хвостов двух коней показаны шары с лучами, дающие основание считать изображенные сакральными и священными, т.к. принадлежность персонажей к небесной сфере не вызывает сомнений. По петроглифам Елангаша известны два рисунка, где на спинах коней выбит подтреугольной формы выступ, который ассоциируется с крылом птицы. Аналогичный выступ есть в петроглифах горы Шивээт-Хайрхан на Монгольском Алтае. Впрочем, треугольный выступ на спине может быть не завер-

шенным изображением всадника. Среди нескольких десятков фигур коней из курганов Чуйской степи только одна (из Уландрыка) имеет прорезную шель для вставных крыльев (Кубарев В.Д., 1987, с. 108)

При сравнении наскальных рисунков с миниатюрными деревянными фигурками из погребальной пазырыкской культуры вылились еще одна закономерность: очень часто кони изображались парами. Иногда они разнополые, в других случаях выглядят совершенно одинаковыми, без явных признаков пола. Парность фигур коней обычно также для катандинских и уландрыкских изображений. В курганах Барбуры найдена пара реалистических изображений лошадей, у одной из которых подчеркнута, выделен фаллос. Может быть, в подобных случаях изображений подразумевались жеребцы и кобылы? Тогда следует предположить, что, в представлении древних кочевников, такая пара сопровождала умершего в потусторонний мир, должна была принести там на «вечном пастбище» и принести хозяину новых коней. Этот культ разнополых существ или, точнее, культ плодородия (плодородия), связанный с идеей благополучного продолжения человеческого рода и увеличения поголовья скота, зародившись в Сибири еще в неолите, сохранился здесь вплоть до этнографического времени (Окладников А.П., 1955, с. 305–306). Неизменно повторяющаяся пара фигур людей, лосей, оленей, коней и многих других разнополых животных, иногда даже изображенных в позе совокушения, широко распространены в петроглифах Центральной Азии. В других случаях парные фигуры миниатюрных коней, представляемые в алтайской степи, — однополовые. Подобные изображения следует рассматривать как появления или пережиток древнего культа близнецов. Так, в индонезийской мифологии близнецы Ашвини — сыновья солнца и кобылицы Ашвини — приносят людям богатство и плодородие. В Ригведе близнецы — то юноши летящие на колесницах, то чудесные кони (Иванов В.В., 1974, с. 107). Парные символы, отражающие дуалистическую космогонию и культ близнецов, в разных формах (текстах) знакомы всему древнему миру (Акишев А.К., 1984, табл. VII; Мартынов А.И., 1979, табл. 48; и др.). Пара волшебных коней Фэйту и Цзюэти фигурирует в древнекитайских мифах, заимствованных, видимо, из общин доевропейского круга представлений о чудесных небесных конях (Юань Кэ, 1965, с. 225, 246). Культ близнецов у скотоводов прослеживается в казахском героическом эпосе, где сообщается о жертвоприношении коней, гожденных двойней (Кобланды-Батыр, 1975, с. 260). Мотив близнецов в виде парных головок коней нашел отражение и

в других образительных памятниках народов Евразии, которые ввиду многочисленности невозможно здесь даже упомянуть.

В коллекции алтайских фигурок коней есть и одиночные экземпляры, имеющие прямое отношение к культу неба и светил. Кони изображены на шаровидном подставе, символизовавшем лучезарное солнце. Ярко выражена их связь со светилом еще более усилена зорким, полностью покрывавшим изображение. Здесь уместно вспомнить утренней зарю» (цит. по: Беленицкий А.М., 1948, с. 163). В древних гимнах Авесты солнце называется быстроконным. Отсюда можно понять, почему у оленных камней и керекуоров Центральной Азии, также семантически связанных с культом неба: солнце приносились в жертву кони. Жертвовали солнцу лошадей и массово фигурок «огней с гребневидными основаниями, имеющими форму половинки луны. Они венчали головной убор: гребневых и полностью обернуты листовым золотом. То есть и в этих миниатюрных фигурках запечатлено представление древних кочевников Алтая о небесном золотом коне, сияющем подобно солнцу луны. Такой конь не противоречит и интерпретация гребневидных оснований как разожженной головы птицы — еще одного символа небесной сферы. Но это конкретно данная идея воплощена в паре фигурок коней из Баруны. На их туловищах вырезаны соларно-лунарные знаки, свидетельствующие, что это небесные кони. Аналогичные изображения коней с символами солнца на крупах есть на оглахтинских петроглифах (Кина К.В., 1961, рис. 1–3). О.С. Советова, называя их «отмеченными», очень подробно характеризует стилистику изображений убавство и происхождение татарских «разрисованных» коней (2005, с. 45). В круг описанных космических коней входит и уникальная напечатленная в петроглифах Калбак-Таша, с гривами и хвостами, отмеченными в виде солнечных лучей.

Саки Семиречья, по мнению А.К. Акишева, отождествляли коня образом солнца: «Четверка иссыкских коней — это квадрата. В виде солнца в индонезийских мифах фигурировало Солнце, весь Космос» (1984, с. 33). Изображения мифических крылатых коней встречаются в петроглифах Средней Азии (Бернштам А.Н., 1949, с. 130) и индонезийской котловины (Членова Н.Л., 1981, рис. 4–6). Исследователи индонезийцы в том, что появлению подобных рисунков в Сибири способствовали легендарные сведения о конях Ферганы и Тохаристана.

на, происходивших, по преданию, от случайки кобылиц из царского табарна с необыкновенными крыльями конями, живущими в пещере на соко в горах (Бичурин Н.Я., 1950, с. 285).

Сложившийся в эпоху древних кочевников декоративный стиль или т.н. алтайский звериный стиль, особенно характерен для иконографии оленей на петроглифах Шивээт-Хайрхана — еще одного уникального памятника наскального искусства Монгольского Алтая. Фигуры оленей здесь самые многочисленные. И это вполне объяснимо, потому что олень во все времена являлся одним из главнейших символов индоиранской и тюрко-монгольской мифологии. Его космическая сущность легко определяется: в петроглифах на рогах отдельных оленей изображен все тот же древнейший солнечный символ — диск с лучами. На других рисунках туловища оленей заполнены геометрическими фигурами — квадратами, треугольниками и оvalsами с точкой или даже глубокой лункой посредине. Подобные знаки также связаны с астральной символикой. В других изобразительных вариантах мифического солнечного оленя этот символ выглядит несколько иначе: в виде креста, круга, ромба, Ф-образной фигуры, размещенной на голове, между рогами или даже на спине животного.

В Монголии, как и на Алтае, многие изображения животных с провождаются контурными кругами и выбитыми дисками — знаками солнца и луны. На рисунках они размещены как внутри кольца, образующего рога быков, так и над ним. В некоторых случаях рога животного в виде сплошных овальных дисков, над которыми явно четко прослеживаются 14 черточек-лучей. Солнечные знаки можно усмотреть в окантовке хвостов, выполненных в виде окружности с точкой в центре, или шаровидных, иногда явно гипертрофированных размеров. Символы солнца и луны просматриваются в декоративном оформлении (окружности, полудуги, крестовидные и звездчатые фигуры) туловищ быков. Подобные знаки являются своеобразным кодом-ключом, позволяющим определить космическую, возможно лунарно-солнечную, символическую функцию отдельных изображений быков.

Формально точное сходство с солнечно-лунными знаками (круг с выписанным крестом или точкой в центре) можно увидеть в колесных одноосной повозки, изображенной на петроглифах Бата-Ойгура. Аналогичные по форме астральные знаки нередко встречаются на Алтае в виде одиночных рисунков, а на местонахождении Цагаан-Тол они один раз воспроизведены в спаренном виде. Их вариации, когда в цент

одного или обоих кругов выбита глубокая лунка с отходящими от лучами, найдены в долинах рек Хар-Салаа и Цагаан-Тол; причем в последнем случае один из знаков имеет зооморфный вид: он был вырезан вместо головы очень схематичной фигурки какого-то животного. Можно видеть и в таких рисунках символы луны и солнца, но это явно доказано, хотя бы потому, что аналогичным образом изображены колеса повозок эпохи бронзы.

Возможно, к числу астральных знаков относятся чашеобразные углубления на скальной поверхности в долине Цагаан-Тол, органично соотносясь с фигуркой козла и традиционным по начертанию графическим символом солнца — кругом с лучами и точкой в центре. Подобное изображение солнца, но уже выполненное сплошной точечной линией, найдено на том же местонахождении на отдельном камне.

К числу редко встречаемых магических знаков на Монгольском Алтае относится крест и овальный диск с отходящей вниз короткой поперечной линией. Последний в петроглифах Бата-Ойгура пока известен в единственном числе, однако в Хар-Ямаа нами ранее были открыты и затем опубликованы Д. Цэвэндоржем символы совершенно такой же формы (рис. 99, с. 131). Аналогичные знаки, но в уменьшенном виде украшают полусферы над головой барана и рога быка на рисунках Бата-Ойгура. Понятно, что и эти два рисунка должны быть включены в группу маркированных солнечно-лунными символами изображений связанных животных. Рассмотренный знак, соединенный чертой с диском другого диаметра. Нахождение этого символа позади фигуры быка лишь же информирует о сакральной избранности животного, его посвящении высшим солнечным богам. Надо назвать еще два необычных формы знака, обнаруженные нами в долине Хар-Салаа. Один из них представляет собой пару выбитых чашеобразных углублений, соединенных извилистой линией, другой — окружность с короткими подтреугольными выступом в нижней части. Если второй знак находится между двумя изображениями лошадей и может быть определен как символ луны и небесной стихии, то первый не соотносится с другими рисунками, позволяющими раскрыть его семантику. Но по аналогии с «ковидными» знаками, широко распространенными в петроглифах Алтае, Тамгалы, Джунгарии, и он может считаться одним из важнейших астральных символов эпохи ранней бронзы. Смысл подобных знаков и их сочетаний был раскрыт при изучении наскальных рисунков Алтае-Таша (Мартынов, Марьяшев, Абетеков, 1992, рис. 128-132).

В отличие от многочисленных фигур животных, помеченных центральными знаками, антропоморфные изображения солнечных божеств на Алтае встречаются крайне редко. Они очень схематичны даже, можно сказать, примитивны. Главным признаком, отличающим их от изображений обычных людей, является контурная или силуэтная голова (головной убор?) преувеличенных размеров. Иногда вокруг него показан нимб из лучей или серии точек. Какого пола фантастического существа не совсем ясно, но по крайней мере две фигуры определены мужские, судя по наличию у них фаллоса. Совершенно в иной манере изображено «шатающееся» солнце на миниатюрном одиночном скальном рисунке в долине Чагаан-Гола. Под округлым диском древний художник показал две ноги, но не человека, а птицы. Так что перед нами предстает новый для петроглифов Алтая, теперь уже орнитоморфный образ луного или солнечного божества.

Идентичные графические соллярно-лунарные символы, а также сцены с солдцерами животными, «шатающимися» солнечными божествами известны на других памятниках наскального искусства Алтая (Окладников А.П., и др., 1979, табл. 7, 4; 29, 1 и др.; Кубарев В.Д., Ineson E., 1996, fig. 132, 284, 467, 508, 616 и др.), в петроглифах Монголии (Окладников А.П., 1980, с. 68; Цэвэндоржи Д. и др., 2004, рис. 55, 211, 314 и др.), Казахстана (Марьяшев А.Н., Горячев А.А., 1994, рис. 2, 11, 17, 63) и Средней Азии (Марьянов А.И., Марьяшев А.И., Абетеков А.К., 1992, рис. 12, 20, 49-54, 67 и др.). Подобные соллярные знаки есть на наскальных рисунках Тувы. Они точно так же располагаются рядом с изображенными животными и нередко в сочетании с птицами-маками, датируемыми эпохой бронзы (Дэвлет М.А., 1994, табл. 11, 32; 14, 37; 15, 20). Колеса повозок и колесниц, лошади и другие животные в петроглифах бронзового века в Северном Китае также маркированы соллярными знаками (Тай Шаолинъ, 1989, рис. 231, 251, 259, 304 и др.). Необходимо вспомнить и многочисленные «солнечные ловые» зооантропоморфные изображения в полихромных росписях и гравюрах каракольской культуры Алтая. Найденные в закрытых пещерах и гробницах комплексах, они помогли уточнить время создания и стилистику некоторых персонажей петроглифов Тамгалы и Саймалы-Таша (Мартьянов А.И., Марьяшев А.Н., Абетеков А.С., 1992, с. 28) и явились своеобразным культурно-хронологическим репером, позволившим относительно точно датировать похожие сюжеты в наскальном искусстве Алтая (Кубарев В.Д., 1992, 1993).

Вопросы и задания

Назовите наиболее распространенные образы в наскальном искусстве кочевников Алтая.

Какие источники привлекает Д.В. Кубарев при интерпретации петроглифов.

Полосьямак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001. 336 с.

С. 36-37. ... Три известных на сегодняшний день пазырыкца с таврожкой могли никогда не видеть друг друга, но изображение на таврожке каждого из них ставили этих людей в определенные отношения друг к другу и в жизни, и после смерти, в «ином» мире. Татуировка могла являться чем-то необычным для пазырыкцев. Другое дело, что количество изображений, место их нанесения, подбор образов были личны и зависели от различных причин: пола. Положения в обществе, социальных функций и др. Не надо забывать, что лишь не трех пазырыкских мумиях (из восьми, обнаруженных до настоящего времени) была татуировка. Иными словами, из принадлежности человека к какому-либо племени пазырыкского общества еще не следовало то, что на его теле должна была наноситься татуировка. Вероятно, несмысленные изображения маркировали далеко не все категории пазырыкского населения, но, что очень важно, татуировка (один знак) наносилась на тела простых войнов-пазырыкцев. Известно, например, что войны-вождей татуировали на своем теле изображения родовых эпонимов Аверкиева Ю.П., 1974, с. 13). Возможно, известная нам татуировка пазырыкцев – это знаки какого-то одного племени или рода.

Широкое распространение простейшей татуировки в традиционных культурах: хантов, манси, селькупов, эвенков, якутов и других северных народов – связано, как считают, главным образом с тем, что они носились с лечебной целью (Каннисто А., 1999, с. 43). Например, у хантов специальная татуировка наносилась для того, чтобы боль перешла из внутренних органов в изображенное существо – животное или птицу (Кулемзин В.М., 1984, с. 119-120). Это называлось татуировки – лечить, исцелять болезнями с помощью магических знаков.

было знакомо, вероятно, и Пазырыкцам. Так, на спине мужчины второго Пазырыкского кургана вдоль позвоночника с двух сторон были вытатуированы кружки (точки), «с медицинскими целями, как утверждают местные боги того или иного происхождения» (Руденко (1953, с. 138). Эти точки, нанесенные татуировкой на спину и голени стопы мужчины, трактуются как точки рефлексотерапии (Валлон Ф.Р., 1987, с. 93).

В татуировки эскимосов изображение фигурки человека вступило роль личного «защитника», и ей даже подносили пищу и вино. Маленькие татуированные значки должны были охранять охотника от всяких бедствий на море и в тундре (Кочешков Н.В., 1989, с. 34). Их широкое значение, по мнению С.И. Руденко (1953, с. 141), имела Пазырыкская татуировка.

Назначение татуировки вообще нельзя определить однозначно. Оно многообразно: подчеркивает высокий социальный статус или статус определенности, благородство и храбрость, личную свободу; делается лечебной целью, носит защитный характер, является украшением, средством передачи сакральной информации, своего рода гербом, знаком принадлежности к роду, племени. В тоже время татуировка могла означать и прямо противоположные перечисленным качества, являясь знаком позора, клеймом зависимости, подчинения и унижения. Клерх Солийский оставил свидетельство о том, что скифские женщины наносили татуировку на тела фракийских женщин: «Отсюда много лет спустя пострадавшие и униженные таким образом женщины фракийцев особенным образом изгладили следы несчастья, расписав и остальные части тела, чтобы бывшие на них знаки насилия и стыда, войдя в состав разнообразных рисунков, именем уращения изгладили позор» (цит. по: Латышев В.В., 1993, с. 168).

Учитывая это, каждый конкретный случай древней татуировки необходимо рассматривать отдельно, в контексте культурной среды.

Возможно, что именно татуировка делала пазырыкца принадлежанием к тому обществу, которое мы называем пазырыкской культурой. Несомняемые образы зверей, столь значимые для культуры, нанесенные на тело в результате мучительной процедуры, делали человека причастным к великим мистическим тайнам общества, его равноправным членом...

С. 134-136. ... Вся известная одежда пазырыкцев происходит из захоронений. В древности и средневековье, в традиционных культурах разных народов существовали различные представления о том, в ка-

именно одежде должен был перейти в «иной» мир умерший. Эти представления можно разделить на две группы. Согласно одним, основным считалось шить нарядную «смертную» одежду. Она не отделилась ни по покрою, ни по форме от обычной, но была шита из других материалов определенного цвета. Такую одежду начинали зашивать до смерти. Так было принято, например, у италян (Исена Н.Г., 1976, с. 47; Попов А.А., 1976, с. 37, 39), нанайцев (Килева, 1976, с. 197), атапасков Аляски (Дзенискевич Г.И., 1987, с. 92), чукчей (Жорнишкая М.Я., 1980, с. 204), коряков (Торбачева В.В., Маслова А.М., 1980, с. 217). По представлению многих других народов, шитье должно было уходить в «иной» мир в той одежде, которую носили при жизни — лучшей, единственной или всей имеющейся. Умершие могут служить нещцы (Хомич Л.В., 1996, с. 152), тофы (Шиникова Л.В., 1994, с. 120), ханты (Прыткова Н.Ф., 1953, с. 208-209). К этой группе можно отнести и пазырыкцев. Найденная в их погребениях одежда не была специально предназначена для захоронения. Многие вещи носят следы длительной интенсивной носки). По сохранившимся у некоторых народов до сегодняшнего дня поверьям, новая одежда представляет определенную опасность, и ее не полагается одевать в определенные моменты (для погребения в том числе) (Бардина Е.А., 1995, с. 199). На умерших пазырыкцев надевали то, что они носили при жизни, лучшее, а чаще — единственное, т.е. все, что было к моменту смерти. Эта же традиция прослеживается на материалах болейших захоронений кочевой аристократии из некрополя Тилиа-Тепе (Фарангистан) — обитатели этих мест, как считается, были в некотором смысле наследниками пазырыкской культуры (Сарианидзе В.И., 1989, с. 15-166; Бернар П., Абдуллаев К., 1997, с. 81-86)*. С.А. Яценко отмечает сильную стертость всех золотых и серебряных застежек, браслетов, перстней, обнаруженных на погребенных, которые, по его мнению, носились при жизни, и «нет оснований предполагать, что погребенные носили одежду погребального костюма» (Яценко С.А., 1989, с. 267-268). Кстати, привозная золотая серьга, обнаруженная во втором Пазырыкском кургане, была сломана и починена самими пазырыкцами и в таком виде попала в погребение.

Разумеется, комплекс одежды умершего мог быть неполным. Такие примеры известны из этнографических источников; например,

Были культуры, в которых запрещалось оставлять на погребенных хоть какую-нибудь одежду. В частности у зарасрийцев существовали подобно рода запреты, описанные отражении в «Авесте».

чулки не всегда надевали на покойника чулки и нижние штаны (Прыткова Н.Ф., 1976, с. 34). Пазырыкцам не было необходимо тщательно закрепить на теле умершего все детали костюма, как это делалось в земной жизни. Но в целом одежда, найденная в «кельмихских» могилах Алтая, дает достаточно полное представление о том, как одевались и как выглядели пазырыки.

У многих народов мира был известен обычай порчи вещей (в том числе и одежды), сопровождавших умершего. Примером могут служить нганасаны, которые в нескольких местах разрезали поперечную одежду, чтобы «жизненность умерших могла свободно выйти и отправиться в землю мертвых» (Грачева Н.Г., 1976, с. 47). По сведениям А.А. Попова, это делали для того, чтобы умерший не унес с собой счастье оставшихся (1976, с. 34). Ханты также ни одну принадлежность костюма не надевали на покойника целой, «чтобы покойник ими пользоваться», т.е. одежда приводилась в соответствие с представлениями о закономерностях нижнего мира: умерший здесь не подвижный, там — подвижный, вещи здесь поврежденные, там — невредимые (Кулемзин В.М., 1984, с. 137). В другом сообщении, записанном у васюганских хантов, говорится о том, что он мертв по специальности вырезам на одежде, которые делаются на следующий день после смерти (Кулемзин В.М., с. 132). Специальные знаки на одежде, таким образом, были опознавательными для покойного. У селькупов на одежде умерших продырявливали полы, распарывали подошвы обуви. Считалось, что вещи должны быть такими, как сам умерший, — сломанными, исторченными (Пркофьева Е.Д., 1976, с. 125). Подломка и порча вещей и одежды, сопровождавших умерших в погребении, — наиболее распространенный, но не единственный способ маркировки мира мертвых. Чтобы обозначить «инаковость» того мира, в который пошел умерший, и «инаковость» его самого, можно было не портить его одежду, но надеть ее по-особому. В Тибете, когда умирающий испускал дух, на него одевали его же платье, но задом наперед (Давид-Неэль А., 1991, с. 25). Как у юганских хантов, одежду на покойном нашивали на правую сторону, тогда как для их распахнутой одежды были характерны запахи полы на левую сторону (Алексеев Е.А., 1976, с. 104; Кулемзин В.М., 1984, с. 132). У древних китайцев, наоборот, халат, который надевали на покойника, имел левый запах и назывался «си», тогда как вся наплечная одежда живых была с правым запахом, что по традиции считалось одним из наиболее важных признаков, отличающих древнего китайца от «варвара» (Крюков М.В. и др., 1983, с.

194). Ваховские ханты завязывали специальным не развязывавшимся двойным узлом узлы на одежде умершего (он так и назывался — «дл мертвого»), на обуви обрезами развязки (Кулемзин В.М., 1984, с. 194).

Погребальный инвентарь и одежда пазырыкцев свидетельствует о том, что они не придерживались этих почти общепринятых взглядов на проводы умерших в «иной» мир. В «замерзших» неразработанных могилах на Укоке все вещи, как и одежда, были целыми или со следами починки. На одежде не обнаружено ни специально сделанных разрезов ни дыр. Она надета обычным способом, пояса завязаны. Если что-то этой одежде и было не так, например, узел завязан особым «узлом мертвых», то это такие тонкости, которые пока не поддаются определению (мы ведь не знаем, какой узел был у живых, и т.п.). Пока единственными «погребальными» особенностями можно считать не слишком мужские штаны из куртана № 1 могильника Ак-Алаха-1, отсутствию каких либо креплений на войлочных чулках (судя по их внешнему виду, абсолютно новых, шитых, вероятно, специально к погребению) может быть, зашитые концы рукавов верхней одежды.

В отношении к одежде погребенных, как и к вещам, которые дутся вместе с ними, обычно отражается представление об их дальнейшей судьбе и о том мире, куда они отправляются. От чего зависит комплекс одежды, надеваемой на умершего: от времени года, в которое происходило погребение, или от того, как выглядел «иной» мир? Нганасаны, например, всегда надевали на умершего зимнюю одежду, так как считали, что в мире. Куда уходит после смерти, всегда было (Попов А.А., 1976, с. 37); у якутов меховая одежда входила в обязательный комплекс погребальной одежды (Гаврильева Р.С., 1998, с. 51). Орочи, в представлении которых загробный мир — это зеркальное отражение земного, умершего летом обряжали в зимнюю одежду, а умершего зимой — в летнюю (Березницкий С.В., 1999, с. 60). Как показывают этнографические материалы, одежда, которая надевалась на умерших, чаще связывалась с представлениями о загробном мире, куда они должны попасть, а не с сезоном. Когда происходили похороны, мы уже убедились, что на умерших пазырыкцев надевался (или сооружал их) скорее весь комплекс имеющейся одежды, на все случаи загробной жизни...

С. 140–142. ... *Цент в пазырыкском костюме*. Далеко не все элементы культуры могут быть представлены в цвете, тем более в той или иной части, которая относится к костюму — одному из самых не дол-

говенных комплексов вещей. Древние культуры скотоводов (ирани-представителю перед археологом обесцвеченными, как греческие статуи, потому не могут восприниматься полноценно. Если «для этнографов» специалистов по фольклору, народному искусству, зодчеству различия в цветовом видении у отдельных народов, в их эстетическом отношении к цвету очевидны» (Самарина Л.В., 1992, с. 147), то при изучении археологических культур их цветовые характеристики, как имеющие культурно-дифференцирующее значение, не принимаются во внимание. Главным образом по той причине, о которой было сказано выше: цвет изделий не сохранился или окрашенных вещей (а чаще их фрагментов) сохранилось так мало, что не о чем было говорить. Пазырыкская культура Горного Алтая относится к немногим древним культурам Сибири и Центральной Азии, о цветовых предпочтениях которых мы можем составить достаточно полное представление.

Пазырыкцы любили яркие цвета, всем другим предпочитали красный*. Одно из самых распространенных сочинений — красное белое. Использовались сине-зеленый, желтый и черный цвета. Но предположительно мы сможем точно определить, какова символика цвета в пазырыкской культуре. Даже когда имеются письменные источники на этот счет, например описание хеттских ритуалов, то и тогда нет однозначного определения значения того или иного цвета (Ардзинба И.И., 1982).

У разных народов один и тот же цвет может трактоваться совершенно по-разному. Многозначность цветовых символов предопределила возможность того, что в различных культурах различные их аспекты приобрели доминирующий характер (Иорданский В.Б., 1982, с. 67). В Греции времен Гомера некоторые цвета имели особое значение, например, пурпурно-желтый была праздничная одежда, огненно-красной — боевое облачение спартанцев, чередующиеся полосы ярких цветов — на убранстве гетер (Брун В., Тильке М., 1995, с. 11). Белый цвет часто является цветом траура, например в Китае (Суслова И.Н., 1977, с. 243) или у восточных славян (Маслова Г.С., 1984, с. 46, 97). Для многих других народов он был символом сакральной чистоты (например, у алтайцев) (Тюхтенева С., 1994, с. 62) или цветом Верхнего

* Тусклость большинства пазырыкских тканей и войлоков Укока — это следы времени. Ткани из мотильников Синьцзяна сохранили свой первоначальный цвет благодаря тому, что потребности находились в почвах, богатых солью, иногда просто среди соляных слоек. А соль, как известно, имеет свойство закреплять и усиливать цвета, полученные из некоторых красителей (Вагнер, 1999, р. 32).

мира — у хантов (Кулемзин В.М., Луккина Н.В., 1992, с. 109). Марко Поло писал о монголах: «Год у них начинается в феврале; великий хан и его подданные празднуют вот как: по обычаю, все одеваются в мех, и мужчины и женщины, всякий как может. Белая одежда почти не у них счастливая...» (см. Плано Карпини, 1997, с. 257).

Знаком траура были сини одежды на Востоке во времена Низами (XII в.). Эта традиция сохранилась до настоящих дней у таджиков. Нередко цвет одежды зависел от возраста, например, у корейских девушек и молодые женщины шили одежду из ярких тканей — синих, синих, зеленых, желтых, а пожилые женщины — преимущественно белую (Ионова Ю.В., 1977, с. 152), так же различалась одежда и пожилых женщин у восточных славян: рубахи старух делались преимущественно белыми и почти без украшений (Маслова Г.С., с. 618). Красный цвет древние китайцы, а также тюрко- и монгольские кочевники Центральной Азии представляли как символ счастья и цвет радости (Лубо-Лесеченко Е.И., 1994, с. 124; Тюхтенева С., с. 63). Юг — священная сторона у пазырыкцев: у каждой стены дома они укладывали своих мертвецов. Это было место, где они жили были возрождаться к новой жизни. У китайцев и персов красные Юг противопоставлялся черному Северу. В северном отделе дома хоронили пазырыкцы коней. Персидская поговорка гласит: «Глаза черного цвета нет», т.е. любой цвет может окраситься в черный, но черное ни в какой цвет не перекрасится. «[Цвет преобразился в лучший из цветов...» — писал Низами [1968, с. 425]. Судя по сохранившейся одежде, пазырыкцы «избегали» черного цвета, стараясь же черные кожаные аппликации покрывать золотой фольгой. У народов Сибири черный цвет ассоциировался с Нижним миром, болезнями, голодом, смертью. Темные войлочные подстилки были обнаружены в пазырыкских могилах: ими устилали дно колоды или ложе. Такое отношение было к белому цвету. Так, белый цвет был знаком Верхнего мира: во многих пазырыкских склепах на верхнем перекрытии лежали пологинища из бересты (например, в кургане № 1 мотильника Ак-Аллаха-1). Так же поступали ханты, в их культуре считалось, что «за берестяной перегородкой находится какой-то другой мир, что да всегда отделяет ушедшего (возможно, носителя болезни или смерти) и тем самым спасает живых» (Кулемзин В.М., Луккина Н.В., 1992, с. 95). Предпочтение белому и красному цветам в повседневной и праздничной одежде пазырыкцев можно объяснить их положительными характеристиками в этой конкретной культуре. Вель, как мы пытались

показать выше, одежда на пазырыкских погребенных не была специально погребальной и значит не имела прямого отношения к смерти.

Вероятно, пазырыками, как и многими народами мира, красный цвет воспринимался как обладающий особой жизненной силой. Красный цвет крови, и потому его присутствие в одежде и во многих других изделиях (им были выкрашены деревянные бляды, ножны кинжалов, поясные пряжки и т.д.) было обязательным. Красный цвет в одежде связан с идеей плодородия и маркировал фертильный возраст (Умнов, 1996, с. 252). Первичная цветовая триада — черный, белый, красный — была наиболее значимой и распространённой у населения Алтунского времени, в этом похожого, например, на славян, в древности одевшие которых наиболее употребимыми были белый и разные оттенки красного (последнему принадлежала исключительная роль) (Николаева Т.Н., 1988, с. 111). Надо отметить, что в растительном мире Южного Алтая красный цвет отсутствует. Разные оттенки красного появляются только осенью, когда краснеет листва и трава. Возможно, предпочтение красной цветовой гаммы в одежде пазырыкцев связано с недостатком этого цвета в их природном окружении. В распространённом в культуре сочетании белого и красного мне видятся корни, несущего — реаллии жизни скотовода, охотника, война.

В это же время в одежде жителей синьцзянских оазисов исполнялись звалились более богатая цветовая гамма, чаще, чем у пазырыкцев, были имеют голубой, синий и зеленый цвета. Главным же отличием являются не цветовые предпочтения, цвета тканей, в общем-то, одинаковые, а их пестрота и многоцветье у жителей Синьцзяна (см., например, [Vabret J.W., 1999, pl. 4, A, B, 6, A, B, 7, A, B, 8, A, 10, A]) и преобладающая монохромность — у рядовых пазырыкцев. Цвет одежды является важным этническим, социальным, этическим показателем, выделяющим мировоззрение, особенности психики, эстетического восприятия народа (Николаева Т.Н., 1988, с. 111). Этническую специфику цветовых предпочтений следует, вероятно, искать в окружающей среде, ландшафте, климате, образе жизни и хозяйственных занятиях.

С. 191–193. ... Вся посуда, обнаруженная в пазырыкских погребениях, — бытовая и ритуальная одновременно. Она часто имеет следы неоднократной починки, как на деревянных блюдах и сосудах-кружках в рассматриваемом женском погребении. Этими вещами долго пользовались в быту, они сильно потертые, с порезами ножом.* Но дружно

* Удивительно бережное отношение к вещам в древних обществах особо проявилось в посуде: в могилах нередко находят керамические, деревянные, металлические сосуды.

суды и не было. Боги и люди пили из одного кувшина и ели из одного блюда. Не во всякую посуду, используемую в быту, могли наливать сакральные напитки. Существовала особая группа сосудов, отличающаяся от остальных, вероятно формой, иногда — материалом и конечно орнаментом, украшениями. Эта посуда и представлена в пазырыкских погребениях.

Такого рода сосуды (в которые могли наливать сакральные напитки) имели в традиционных культурах высокой семиотической статус, что нашло отражение в их местоположении в жилищах тюрко-алтайских народов зонах максимальной сакральности например, в рухней зоне женской половинки айла у тюрков Южной Сибири (Львова Э.Л., Октябрьская И.В. и др., 1988, с. 127). То же мы наблюдаем и в пазырыкских погребениях, в которых вся утварь с напитками и едой располагалась в центральной части погребальной камеры (между полойкой и захоронением коней), концентрируясь у ее восточной стены — на стороне восходящего Солнца. Сосуды были неотъемлемой частью кочегеннического быта, являясь емкостью для хранения и употребления молочных продуктов — одной из главных составляющих пищи этого рациона скотоводов.

Есть все основания полагать, что в сосудах, стоявшие в погребениях пазырыкцев, были налиты разновидности молочных напитков и просто молоко*, хотя, конечно, нет причин исключать какие-то другие напитки. В скотоводческих обществах существовало особое отношение к молоку и молочным продуктам, которые осознавались как культурная ценность. Можно сослаться на тюркскую мифологию, в которой молоко выступает носителем качественных характеристик верхней части мира (Львова Э.Л., Октябрьская И.В. и др., 1988, с. 127). Кумыс считался наиболее желанной жертвой Небу и духам предков монголов (Жукковская Н.Л., 1989, с. 234, 250). В алтайской фольклорной традиции существует поэтическое представление о молочном озере, обита-

Блюда-столники со следами неоднократной починки. Можно, конечно, предположить, что в погребениях охотнее клали вещи, приходящие в негодность. Но вот, например, поврежденные ритуалы парфянского царя из резной кости, обнаруженные в Нисе, были сильно поношенные, утратили отдельные свои элементы и подвергались ремонту (Милосон, 1997, с. 961). Этот пример показывает, что вещи служили человеку до их полного разрушения, их постоянно чинили, подновляли и никогда не выбрасывали, даже в том случае, когда могли заменить новыми.

* Этого же мнения, основываясь на собственных наблюдениях, придерживался С.И. Руденко. Правда, он считал, что в сосудах был только кумыс (Руденко С.И., 1953, с. 77).

ла (Корен В.И., 1961, с. 243-245). Кроме того, всегда было важным значение место, на которое наносилась татуировка. Так, на пальцах женщины из ак-алахинского куртана были сделаны плохого развития в настоящее время рисунки, более четкое и крупное изображение фистического зверя вытатуировано на большом пальце правой руки у алтайской фольклорной традиции, по которой в большом пальце ключается душа человека, а сам большой палец выступает в качестве квинтэссенции жизни (Львова Э.Л., Октябрьская И.В. и др., 1989, 61-62). В урало-алтайском мире считается, что большой палец правой руки есть знак человека, его сущности как представителя рода (Сидлаев А.М., 1991, с. 116). Возможно, что так же, как во многих традиционных культурах, у пазырыкцев различалась мужская и женская татуировка. По имеющимся к сегодняшнему дню данным, женская татуировка отличалась более мелкими и ажурными рисунками, на меньше полностью зачерненных мест, чем на мужской. Зачернение отдельных мест рисунка для его большей выразительности и яркости вероятно, производились с помощью пучка игл, связанных вместе, что облегчало и убыстряло работу татуировщика.

Пазырыкские татуировщики по современным меркам были профессиналами высокого класса. Пользуясь простейшими средствами чаще всего одной иглой, они достигли вершины в своем мастерстве. Мастеров татуировщиков такого класса не могло быть много, для их работы требуется талант, в ней не допустимы исправления и неточности. Создание несмываемых рисунков на теле — это сакрализованное действие, разработанный ритуал, по завершению которого полностью менялась сущность человека. Вероятно, мастера-татуировщики никак не ценились в пазырыкском обществе и относились к служившим культа, к категории лиц, наделенных особым даром.

С. 240. ... Как известно, все пазырыкские мумии обнаружены древнем льду «замерзших» могил. Именно это обстоятельство стало главным условием их сохранности, а вовсе не далекие от совершенства

* Другим примером может послужить сообщение Марко Поло о жителях области Камтиту (вероятно, Северного Яаеса): «Зеленый народ, Мужчины и женщины, разницы в одежде нет, и, скажу вам, вот как: рисуют иглою по телу львова, драконова, птиц и всякие другие образы, и нарисованное не сходит. Рисуют по лицу, на шею, по животу, по рукам. По ногам и по всему телу, делают это ради красоты. Чем больше у него на теле рисования, тем знатнее он почитается» (см. Плано Карпини, 1997, с. 290).

решения пазырыкского балъзамирования*. Если бы в погребении с «перешей» могилкой оказалась не балъзамированная мумия, а просто тело, то и оно при удачном стечении обстоятельств могло сохраниться так же хорошо.

С. 243. ... Нет сомнения, что пазырыкцы Укока знали свойства льда, что они хорошо представляли способность холода и льда «отрицать» процессы гниения и разложения, поскольку в условиях которого платя эти знания являлись частью их повседневного опыта. Мифология льда, холода как символа смерти присутствовала в эскимосском мифе: Ахура-Мада предупреждает Йиму о том, что «на этот мир злой мир придут зимы, а от них сильный смертельный холод...» (Авеста, Видевдат, фратард 2, 22), от которого погибнет почти живое. Лед выступает символом смерти и в современной фразеологии абхазского языка. Об умершем абхазцы говорят: «Между нами лед!» (Чеснов Я.В., 1991, с. 252)...

Резко мумификация является результатом естественной консервации трупов при определенных условиях для тления. В Египте, на границе пустыль, было найдено немало мумий сохранившихся мумий египтян додинастической эпохи, умерших задолго до бретения балъзамирования (Керам, 1986, с. 111; Кортегг, 1982, с. 31). Они сохранились благодаря сухому нильскому климату, стерильности воздуха и нека. Именно эти факторы, по мнению некоторых исследователей, были решающими для сохранения балъзамированных мумий фараонов, а не искусство балъзамирования египтян (Сидлаев А.М., 1986, с. 111; Замаровский, 1981, с. 193). После Египта наибольшее количество мумий мумий было обнаружено в Синьцзяне (Китай). Краткий перечень и описание мумий Синьцзяна недавно переведены В. — Н. Ванг [1996, р. 53-69]. Их сохранили также способствовали особые климатические условия этого района, расположенного на краю Гобийской пустыни. Обширнейшей является точка зрения. По количеству наиболее древние мумии Синьцзяна (из Лоуляна) — результат естественной мумификации: «тела высушили на пустынном солнце, вымерзли во время суровых зим или консервировались в песчаных почвах, где высокое содержание соли сдерживало размножение бактерий» (Манг, 1995, р. 28). Кроме того, как считают исследователи, естественным образом мумифицировались тела тех людей, которые были похоронены в лед (Malloy, май, 1999, р. 178-179). Боле поздние, лучшие сохранившиеся мумии, как мумия, женщина и ребенок из Zaghaling (Черчен), были покрыты животным белком, который, как считает консерватор мусея в Урумчи Тин-Лин, мог использоваться как активный бактериальное средство, способствовавшее мумификации (Zhang, 2000, р. 31-32).

Вероятно холод и лед Укока были основными факторами, способствовавшими сохранности тел до момента похорон. Известно, например, Свидетельство Инка Тасиаса для Вета, который думал, что «главным и лучшим способом», применявшимся для балъзамирования королей инков «был перенос их тел поближе к снегам...» (1974, с. 71).

С. 246–248. ... Возможно, до момента предания тела земле мумии пазырыкцев продолжали «жить» среди своих соплеменников. Такое предположение основывается на универсальных представлениях существующих с глубокой древности и до наших дней, о непрочности связи между живыми и мертвыми. Участие мумифицированных тел в обрядовой практике известно во многих культурах. Например, инки почитали мумии своих правителей, которые помещали вдоль стен храма. У них же существовал праздник извлечения из могил усопших, когда останки умерших присутствовали при обряде в селье. У буддистов было принято мумифицировать тела лам высокого ранга, которые затем хранились в монастырях.

Как видно по археологическим материалам*, и пазырыкские мертвецы буквально до похорон оставались включенными в процесс жизни, становясь на время даже ее центром: в случае смерти рядового пазырыка — для семьи, в случае смерти вождя — для племени. Пазырыкские мужчины хранились и выставлялись в лежачем положении — на спине или на правом боку (в позе спящего, являющегося образным выражением мифологемы смерти как глубокого сна). В этом свидетельствует положение тел в колодах и на ложах, которое неочевидным причинам нельзя было изменить. Как и все охотники и скотоводы, пазырыкцы обладали знаниями в сравнительной анатомии, что помогало им легко справиться с препарированием тел умерших. Но все-таки скорее всего это являлось прерогативой специалистов — владеющих секретами балъзамирования.

В традиционных культурах препарирование тел нередко было обязательным и никак не связывалось с мумификацией. Так, например, у чукчей вскрывали труп человека, умершего от болезни, чтобы рассмотреть внутренности и таким образом установить, какие из них были съедены вредоносным существом (кэм) (Вдовин И. С., 1976, с. 247). У туземцев Габона было принято проводить обряд вскрытия души того, чтобы узнать, кто (свел душу покойного) или какие другие души «съели» сам покойник (Леви-Брюль Л., 1994, с. 498). Возможно, что у пазырыкцев препарирование умерших преследовало наряду с другими подобными цели.

С. 255. ... Судя по материалам курганов и учитывая исторические параллели, можно предположить, что у пазырыкцев Горного Алтая скифского времени существовали представления о неразрывной связи

* Имеется в виду установленный факт длительного хранения мумий до момента предания тел земле.

мертвого тела человека с состоянием и судьбой его тела, что по-прежнему одной из главных причин обряда балъзамирования, существовавшего пазырыкцами на всем протяжении существования культуры*. Этот обряд связан с особым отношением к смерти, самым местом в рассматриваемом нами обществе, которое можно назвать словами М. Элиаде: «Смерть не угасание, а перемена — и обрядовая — уровня существования. Смерть принадлежит другому миру» (1999, с. 168).

С. 253. ... Руденко считал, что балъзамирование тел пазырыкских мумий и сопроводжавших их женщин производилось для того, чтобы вернуть тела с момента смерти до момента погребения, а этот срок был достаточно долгим (1959, с. 326), что подтверждается по-прежнему исследованиями: у пазырыкцев было принято совершать погребения в так называемые переходные периоды — весенние и осенние силы, связанные с неустойчивыми состояниями природы. Умерших мумий хоронили весной, а тех, кто умер летом — осенью**.

С. 254. ... Конечно, бесспорный факт длительного прощания с мертвым не мог быть единственной причиной обряда балъзамирования у пазырыкцев: он объясняет его с точки зрения здравого смысла. Существовали, видимо, и другие причины, делавшие балъзамирование необходимой частью погребального обряда пазырыкцев. Ритуал балъзамирования должен был иметь какие-то идеологические обоснования, сакральные скорее всего в форме мифа. Так, в Древнем Египте существовали известные всем мистические представления, что расчленение тела обуславливает его возрождение (миф об Осирисе) и что упокоение человека богу есть залог воскрешения*** (см., например: Пере-

лот простой факт, что люди говорят о возрождении, и вообще, что такое понятие существует, означает, что обозначаемый комплекс психического опыта должен существовать на самом деле... Утверждение о возрождении должно быть отнесено к наиболее высоким утверждениям, сделанным человеком. Эти изначально представленные мифы на том, что я называю архетипами. Поскольку последние исследования, все представляющие, относящиеся к сверхчувственной сфере, неизменно демонстрируются архетипами, нет ничего удивительного в совпадении утверждений о возрождении у совершенно разных народов» (Юнг К. Г., 1996, с. 254).

О причинах этого довольно распространенного обычая написано достаточно много, что позволяет нам не повторяться, а сослаться на работы С.И. Руденко, А.В. Голованова, С.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагаева, М.С. Умановой и других исследователей.

Возможно, расчленение пазырыкских мумий в «параксах» курганах, произведенное современниками, являлось актом оскорбления и лишения мумий не только законнейшей в них силы, но и надежды на продолжение «жизни». Может быть, и много-

целкин Ю.Я., 1988, с. 381–382). «Есть все основания полагать, что у Балж, — что люди додинастической эпохи верили, что умершие не рождаются к жизни в тех же самых телах, которыми они обладали земле, т.е. верили в материальное воскресение» (1995, с. 40). Но у династическую эпоху бальзамирование тел умерших осуществляли потому, что «в материальном теле растёт и развивается духовный плод» (Балж У., 1995, с. 41). «Египтяне желали (по крайней мере, представляется весьма вероятным), чтобы их духовное тело имело форму, сходную с формой их физического тела» (Балж У., 1996, 143). У древних иранцев, по мнению М. Бойс, «вместе с надеждой, что существует вероятность достичь рай, развивалась вера в восстановление тела. Очевидно, невозможно было помышлять о том, что душа могла испытывать небесные радости» (1988, с. 23). Вероятно только в привычной форме их собственного физического тела представляли свое посмертное существование и пазырыкцы*.

Вопросы и задания

1. Раскройте семантику костюма «пазырыкцев» Алтая.
2. Какую роль в погребальном обряде кочевников играла посуда?
3. Дайте развернутую характеристику традиции нанесения татуировок у «пазырыкцев».
4. С какими религиозными верованиями кочевников Алтая связаны обычай бальзамирования?

численные глубокие накомы на татуированном теле вождя из Второго Пазырыкского кургана (Руденко С.И., 1953, с. 328) были сделаны с этой же целью прагматически, а вовсе не предназначались для введения какого-то неизвестного консерванта. Любопытно, в связи с этим, приведенное Геродотом описание преступления Камбиса, возможно, минимого, выдуманного враждебными ему египетскими жрецами, но тем не менее ярко характеризующего отношение персов к телу мотушественного врата. Вступив во дворец Амасеа, Камбис повелел выбросить из усыпальницы тело царя. А когда это было исполнено, Камбис «являл бичевать тело, вырвать волосы, исколоть, словом всячески осквернить. Когда наконец исполнителю царского приказа измучились, а на бальзамированное тело, несмотря на их усилия, все-таки не распалось, Камбис приказал предать мумию огню» (Геродот, кн. III, 16).

* «Воскрешение». Этот термин означает восстановление человеческой жизни после смерти. Воскрешению может быть физическое тело... На более высоком уровне этот процесс понимается уже не в таком тупо материалистическом смысле: предполагается, что воскресение из мертвых связано с восхождением corpus glórfications «тонкого тела» в состояние негиенности (Юнг, 1996, с. 252).

Дашковский П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. №11. С.59-72.

С. 63-67. ...Надо отметить, что, несмотря на отсутствие специальных работ по данной проблеме, тем не менее, ряд отечественных и зарубежных учёных в разной степени касались её рассмотрения. Ещё в 1921 г. Ф. Ханчар (1952) высказал предположение о том, что отправление религиозных обрядов у «пазырыкцев» совершалось специальной категорией лиц — шаманами. В качестве подтверждения своей мысли он указывал на отдельные предметы погребального инвентаря женщины из Второго Пазырыкского кургана. Среди таких вещей, по мнению исследователя, наиболее соответствовали шаманской практике: бубен, струнный музыкальный инструмент, набор для ритуального рения конопли и ряд других находок (Напсаг Ф., 1952). Однако с критической оценкой точки зрения Ф. Ханчар выступил С.И. Руденко (1953, 1960). Во-первых, археолог высказался против отождествления погребённого мужчины из Второго Пазырыкского кургана с шаманом, также был в целом не согласен с «шаманистической окраской» всей пазырыкской религии. Во-вторых, С.И. Руденко (1953, с. 339) полагал, что в обществе кочевников Горного Алтая ещё не сложились специального слоя священнослужителей — жрецов. В то же время, анализ логики рассуждений учёного позволяет предположить, что он признавал наличие достаточно развитой религиозно-мифологической системы у омадов, включающей в себя широкий спектр сложных обрядовых действий (Руденко С.И., 1952; 1953; 1960). Вероятнее всего, непосредственное признание существования жрецеского слоя в социальной организации омадов Горного Алтая осложнялось, с одной стороны, отграниченностью в то время источниковой базы для таких выводов. С другой стороны, подобное утверждение противоречило бы исходным методологическим принципам марксистского материалистического понимания истории и идеологическим установкам, постулирующих ограниченный уровень социального развития кочевников и отсутствие у них каких-либо форм государственности. Именно эти признаки «па-

зырыкского) социума позволили вписать его в традиционную линию ветской науки того времени формационную теорию.

В последующее время идею Ф. Ханчар о существовании в «пазырыкском» обществе шаманов стали активно развивать С.С. Сорокин (1969а, 1978) Ф.Б. Балонов (1987), Н.Ю. Кузьмин (1991) Г.Н. Курочкин (1988; 1991–1994) и ряд других исследователей. Ученые достаточно подробно изучили материалы раскопок из больших Пазырыкских курганов, что позволило отчасти расширить круг предметов, относимых к шаманским атрибутам.

Важно обратить внимание, в связи с рассмотрением данной темы на ряд идей Г.Н. Курочкина (1988; 1991–1994). Во-первых, он сделал предположение о том, что в «пазырыкском» обществе существовали теократическая (или сакрализованная) модель управления. Во-вторых, по мнению учёного, Пазырыкский могильник можно рассматривать как «корпоративное кладбище жрецов, поскольку на Алтае был ряд местён сакральный центр скифского мира». В данном случае, следует особо отметить, что Г.Н. Курочкин не делает принципиальной разницы между дефинициями «жрец» и «шаман», используя их как синонимы. Между тем, представители религиозно-мифологической науки указывают только на сходство этих категорий лиц, но и на их принципиальные различия (Басилов В.Н., 1992; 1993, с. 11; Токарев С.А., 1990, с. 12; Элиаде М., 1998, с. 17; и др.)...

...При определении социального статуса и функций священнослужителей, безусловно, особую важность приобретают характер структуры господствующей религиозно-мифологической системы и общий уровень социально-политического развития. Как было указано выше пазырыкская религия носила синкретичный характер (Бокочевский Н.А., 1996; Дашковский П.К., и др.), включая в себя, с одной стороны, блок индоиранских верований и обрядов, а с другой, общераспространённые элементы шаманизма, при условии широкого понимания этого термина как ранней формы политизма (Басилов В.Н., 1993, с. 3–15). Поэтому признание существования у кочевников «шаманов» автоматически ведёт к утверждению шаманизма в качестве господствующей формы религии, что не совсем соответствовало исторической действительности. В этой связи, использование слова «шаман» как социальной категории представляется неверным и в методологическом плане очевидно, понимая создающуюся терминологическую сложность, не которые современные исследователи стали использовать понятие «жречество» (Могильников В.А., 1997, с. 90–91; Шульга П.И., 1999,

3 84; Зевев В.Ю., 1992, с. 132; Полосьмак Н.А., 1996, с. 142–145; Д., с. 279–281; Марсадолов Д.С., 2000; и др.). Данный термин имеет нес нейтральное, по отношению к конкретным конфессиям, содержание, что допускает его применение в определённых пределах. Между тем, нужно отметить, что категория «жречество» используется именно в науке при характеристике конкретного социального института, о котором уже упоминалось выше. При этом существование такой структуры характерно для общества, политическое устройство которых находится, преимущественно, на уровне не ниже ранней государственности. Номады Алтая, судя по имеющимся материалам, прожили в своём социально-политическом развитии стадию позднего восточного общества и встали на путь поиска формы раннегосударственного устройства (Дашковский П.К., 2002). Так как законченного раннегосударственного образования у «пазырыкцев», судя по всему, не было, то представляется более оправданным с методологической и культурно-исторической точек зрения использовать понятие не «жречество», а «служители культа» («священнослужители»).

Подтверждением того, что в «пазырыкском» обществе жречество не сложилось в законченном виде как социальный институт является и сложность выявления потребностей людей данной группы. В археологическом отношении это проявляется в трудности обнаружить специфичные ритуальные предметы, которые подтверждали бы не факт их использования в обрядах (поскольку в определённом смысле все вещи из погребений ритуального характера), а подчёркивали бы их глубоко религиозную значимость и принадлежность к атрибутам исключительно священнослужителей. Надо отметить, что категории таковых предметов могут быть как универсальными для других культур вразии скифского времени, так и носить уникальный характер для какого-то конкретного общества...

...К числу ритуальных предметов, выявляющихся маркерами завершенной «жреческой» («шаманской»), первоначально С.С. Сорокин (1978, с. 184) отнёс такие вещи, обнаруженные в к. 2 могильника Пазырык: бронзовые жаровни с камнями, зёрна конопли, «шестиноги». Позднее, в этой группе добавились каменные агтаррики, специфичные зеркала Могильников В.А., 1997, с. 90; и др.). Кроме состава сопроводительного инвентаря, а также изображений на тагуировках, в последние годы археологи стали обращать внимание при выявлении «жреческих» курганов и на планиграфию могильников. В частности, Н.В. Полосьмак указала на одиночный курган (№1) из могильника Ак-

Алаха-III, который она интерпретирована как захоронение жрицы (Полосьмак Н.В., 2001, с. 279–281). В целом же, учёные исходя из обозначенных ими критериев, к числу погребений служителей культа относят следующие объекты: к 2 могильника Пазырык, Караколлекции курган, к 1 могильника Ак-Алаха-III (Шульга П.И., 1999; Могильников В.А., 1997, с. 96; Полосьмак Н.А., 2001, с. 279–280). Отдельные исследователи высказали предположение о возможности включения в эту группу к 1 могильника Кутургутас и к 1 могильника Ак-Алаха I (Полосьмак Н.А., Молодин В.И., 2000, с. 82). Однако, понимая больше чем гипотетичность такого предположения, поскольку реальных подтверждений этому не было зафиксировано, ученые, вероятно, отказались от этой идеи. Во всяком случае, в своей итоговой работе по исследованию на плато Укок Н.В. Полосьмак (2001, с. 279–281) относит к числу «жреческих» захоронений только к 1 могильника Ак-Алаха III. Если учитывать все отмеченные выше признаки погребального обряда священнослужителей «пазырыкского» общества, то в эту группу, вероятно, можно включить ещё к 2 и к 27 могильника Тыгжескень-VI (Кируллин Ю.Ф., Степанова Н.Ф., Тишкин А.А., 2003). В этих объектах были погребены женщины, у которых среди достаточно многочисленных предметов инвентаря были обнаружены каменные алтарники (курульницы?), бронзовые зеркала, а в к. 27 в одной могиле с человеком находилось захоронение лошади. Интересно обратить внимание на то, что во всех отмеченных выше курганах, кроме к 2 могильника Тыгжескень-VI, наблюдается сочетание таких признаков, как алтарник, зеркало и сопроводительное захоронение лошади (или нескольких особей животных). При этом, только в к. 2 могильника Пазырык жепина была похоронена вместе с мужчиной, а в остальных случаях это одиночные женские захоронения.

В то же время, надо признать, что сопроводительные конские захоронения и находки зеркал встречаются и в ряде других женских погребений. Поэтому, хотя факт нахождения лошади в могиле и свидетельствовал о высоком социальном статусе умершего человека, тем не менее, этот признак в отдельности не может служить надёжным маркером погребений «служителей культа» женского пола. Очевидно, тоже можно сказать и о зеркалах, хотя полисемантичность данной категории предметов, выполняющих кроме утилитарных и ряд символических функций, несомненна (Левин Ю.И., 1988, с. 6–11; Столович Л.Н., 1988, с. 45–51; Кубатев В.Д., 1996, р. 319–345; Литвинский Б.А., 1978; Исупов К.Г., 1997, с. 4–7; и др.).

Что касается третьего признака «жреческих» погребений – наличия алтарников («жертвенников», «курульниц»), то здесь следует отметить следующее. В европейском савроматоведении и по настоящее время не утихает дискуссия по поводу утилитарного и символического назначения данных предметов (Зуев Ю.А., 1996, с. 54–68; Ванников А.Л., 2000, с. 177–182; Васильев Р.В., 1988, с. 25–43; Обьеденнов, 2000, с. 70–75; Федоров В.К., 2000; 2001; и др.). В то же время, учитывая всю совокупность особенностей погребений «пазырыкцев», в которых обнаружены такие немногочисленные алтарники (достоверно в курганах найдено 5 экземпляров), а также общий характер религиозно-мифологической системы nomadov, вероятно, можно предположить символическое назначение таких предметов. Аналогичная семантическая нагрузка зафиксирована для данной категории вещей и по материалам сакского времени из Казахстана (Литвинский Б.А., 1991, с. 66–84). По мнению Б.А. Литвинского (1991, с. 66; Литвинский Б.А., Пичкин И.Р., 1999, с. 308–311), жертвенники (в семантическом отношении приравниваются к алтарикам, курильницам и т.п.) свидетельствуют о широко распространенности среди иранских народов, в т.ч. у сарков, культа Огня и культа Солнца, которые восходят к общим индоевропейским представлениям. Вероятно, с этими же культами можно связать и алтарники-курульницы из пазырыкских курганов, которые, наряду с металлургическими «жаровнями», использовались для окуривания «дурманящими» растениями (конопля, кориандр)...

... Таким образом, учитывая все вышеизложенные обстоятельства, к специфичным погребениям служителей культа более или менее достоверно можно отнести 5 курганов. Данная цифра представляется более чем значительной, если учесть, что в Горном Алтае исследовано уже свыше 700 курганов пазырыкского времени. Поскольку необходимость в совершении определенных религиозных действий (прежде всего, погребального обряда) была постоянной, то достаточно вероятной представляется ситуация, в которой отправление культовых функций было возложено (в зависимости от сложности и значимости ритуала) на глав патриархальных семей и родов. Данное предположение выглядит ещё более убедительным, если принять во внимание, упомянутое в науке мнение, что лепочка курганов – это погребения семейно-родственной группы. Могильник же состоящий из двух или более таких лепочек, компактно расположенных в одном месте, принадлежал нескольким родственникам обитаниям (своеобразному родовому

клану) (Суразаков А.С., 1992, с. 53; Кубарев В.Д., 1991, с. 38; Шульга П.И., 1989; и др.)...

В то же время, при изучении вопроса о месте и роли служителей культа в «пазырыкском» обществе важно обратить внимание на сложность религиозно-мифологических представлений Nomadov и их отражение в обрядовых действиях. Об этом, в частности, можно судить по таким установленным особенностям «пазырыкской» религии, как дифференцированная культовая практика; разнообразные приёмы баллампирования (Руденко С.И., 1960; Полосьмак Н.В., 1996, с. 210-212); определение сторон горизонта при совершении погребального обряда, а также при сооружении сложных погребально-поминальных комплексов (например, комплекс на р. Сентелек в Чарыкском районе Алтайского края (Шульга П.И., 2000; Кирушина Ю.Ф., Шульга П.И., Демин М.А., Тишкин А.А., 2001) по восходу солнца (Тишкин А.А., Дашковскый П.К., 1998, с. 80), использование больших Пазырыкских курганов, а возможно и некоторых других объектов, в качестве священных образных «часовен» (Савинов Д.Г., 1995; 1996; Шульга П.И., 1997б, с. 139) и ряд других черт. Вполне очевидно предположить, что объём знаний и религиозно-мифологической информации, необходимой для совершения таких ритуалов, выходил за пределы уровня общедоступности глав семейно-родовых групп. Скорее всего, в «пазырыкском» обществе действительно наметилась тенденция к формированию особой группы служителей культа, однако данный процесс не был окончательно завершён...

Вопросы и задания

1. Дайте характеристику точеч зрения ученых относительно проблемы определения лиц, занимавшихся в «пазырыкском» обществе религиозной деятельностью.
2. Обозначьте предметы ритуального характера, выявленные в погребениях пазырыкской культуры.

Тишкин А.А., Дашковскый П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003. 430 с.

С. 272-274. ...Как уже отмечалось, религиозная система Nomadov этого региона, условно названная Н.А. Боковенко (1996, с.41) «пазырыкской», представляла собой синтез северного варианта буддизма, восточного варианта зороастризма и шаманизма. Элементы этих религиозно-мифологических традиций, по мнению ученого, можно выявить и в «пазырыкской» религии.

...Однако данные разработки ученого нуждаются в определенных уточнениях, а в ряде случаев и изменений отдельных их положений. Рассмотрим каждый из трёх выделенных исследователем компонентов более подробно. Обратимся первоначально к буддизму.

...В науке до настоящего времени ведётся дискуссия по поводу датировки этих религиозно-философских памятников древних индоевропейцев. Большинство исследователей считают временем создания Ригведы вт. пол. – кон. II тыс. до н.э., хотя некоторые поздние части могли быть созданы на рубеже II-I тыс. до н.э. (Елизаренкова Т.Д., 1989, с. 435-437). Наиболее вероятной датой составления ранних Упанишад является IX-VI вв. до н.э., при этом традиция данного жанра продолжала существовать вплоть до XII-XIII вв. (Всемирное писание..., 1995, с. 23; Степаниц М.Т., 1997, с. 115; и др.). Так или иначе, но в целом, время создания данных текстов относится преимущественно к концу эпохи бронзы – раннескифскому времени. Соответственно, именно этот ранний мировоззренческий пласт, или точнее многие его элементы, прослеживаются специалистами в буддизме. Важно обратить внимание на распространение буддизма по территории Евразии. По мнению ряда исследователей, это конфессия в Средней Азии имеет очень древнюю традицию, которая уходит корнями даже в эпоху Ахеменидов (VI в. до н.э. – 330 г. до н.э.). Такое раннее проникновение буддизма обусловлено давними связями между Средней Азией и Индией. Достаточно устойчивые контакты этими регионами существовали уже с кон. III – нач. II тыс. до н.э. (Сухбаатар Г., 1978, с. 61). Проникновение буддизма в Центральную Азию относится к I в. до н.э. (Литвинский Б.А., 1997; Дем Ж.-М., 1998, с. 133-135; Воробьева-Деслятовская М.И., 1984, с. 86; и др.). При этом важно отметить, что, с одной стороны, традиционная религиозная культура народов

Центральной Азии (бон, шаманизм) была синтезирована и ассимилирована буддийским культурно-религиозным комплексом. С другой стороны, внутри буддизма, уже вообравшего в себя культурно-религиозный опыт предшествующих эпох, в отдаленных районах (ср. распространения, например, в Тибете, присутствуют многие шаманистические и архаические элементы религиозной культуры центрально-азиатского населения. Важно также отметить, что буддизм, проникнув в общественное сознание, в значительной степени определял деятельность всех слоев общества в политической и культурной сфере, а также в быту, являясь цементующим элементом, универсальным ядром, придающим культуре этого региона некую целостность (Абасин Д.П., 2000, с. 225–228). Однако столь значительное влияние буддизма на духовную культуру народов Центральной Азии достаточно хорошо прослеживается начиная с хуннского времени (Сухбаттар Г., 1978, с. 60–61; и др.), хотя не исключено, что знакомством с этой конфессией и проникновение людей, знакомых с её догматикой в этот регион, и определённой мере могло быть и в скифскую эпоху.

Следующий компонент религиозно-мифологической системы «пазырыкского» общества, который необходимо рассмотреть, относится к индоиранской религиозной традиции.

С. 275–276. ... По мнению религиоведов, в древнем Иране наиболее распространение имел маздаизм в двух основных традициях, одна из которых имела отношение к Мидии, а другая – к Персиде. Общественные традиции развивались достаточно самостоятельно вплоть до объединения Киром II (550 г. до н.э.) в одно государство этих областей (Кузнецов Б.И., 2001, с. 134). Под маздаизмом в данном случае следует понимать любые иранские культы с центральной фигурой Ахурамазды, а под каждой из двух религиозных традиций – ничто иное, как совокупность местных верований, обрядов и культов (Кузнецов Б.И., 1998, с. 107). При этом западное или традиционное направление маздаизма в науке получило название митраизма. Особенностью этого течения являлось, во-первых, то, что центральное место в нём занимали Ахурамазда, Митра и Анахита (Астарта), а во-вторых, оно было связано с традиционными и древними культами иранцев самых разных богов (Кузнецов Б.И., 1998, с. 227; 2001, с. 121; Шапиро Д., 1997, с. 213–232; Соколов В.В., 1998, с. 95–101). В целом же маздаизм можно определить, как комбинированный политеизм...

...Примерно в это же время (VII–VI вв. до н.э.) формируется зороастризм (Бойс М., 1994; Литвинский Б.А., 1992; Мейтартчан М.Б.,

199; Хисмагуллин А.Н., Крюкова В.Ю., 1997, с. 18–27; и др.). При этом важно отметить, что в зороастризме, нашедшем прямое отражение в его священной Книге – Авесте, соединены две противоположные традиции: монотеизм, связанный с именем Заратустры, и, что особенно важно, с маздаизмом, восходящим к древним иранским культам (Кузнецов Б.И., 2001, с. 133). Идейное содержание указанных религиозных течений достаточно подробно рассмотрено в отмеченных выше работах. В данном случае важно указать на то, что в Центральной Азии наибольшее распространение получило западное (традиционное) направление маздаизма – митраизм. Ярким подтверждением этого, вероятно, можно считать религиозно-мифологическую систему народов Казахстана (Акишев К.А., 1978, с. 39–48; 1984; Акишев К.А., Акишев А.К., 1981; и др.). Кроме того, по мнению, Б.И. Кузнецова, наиболее важный обряд пазырыкской культуры свидетельствует о том, что маздаизм в форме митраизма являлся и религией кочевников I–II вв. до н.э. (Кузнецов Б.И., 2001, с. 119). Можно сослаться с точкой зрения учёного о наличии в религии «пазырыкцев» значительного комплекса идей иранской религиозной традиции, скорее всего, митраизма, о чём более подробно будет сказано чуть ниже.

В то же время, забегая вперёд, следует отметить, что в религиозной системе народов важной составной частью являлись и элементы шаманизма.

Конкретные религиозные обряды и мировоззрение «пазырыкцев», которые имеют, очевидно, индоиранские истоки, обстоятельно рассмотрены в предыдущих параграфах. Здесь же следует ещё раз обозначить такие черты, свидетельствующие о синкретизме религии народов. К их числу можно отнести: представления о гробнице, как модели Вселенной; космологические воззрения, включающие концепцию трёх миров (концепция мирового дерева) и находящихся воплотившиеся в различных объектах материальной культуры; комплекс представлений и обрядов, соответствующих идейному и культовому содержанию ашвамежи или близким ей ритуалам; культ огня; культ солнца; обычай балзамирования; обычай очищения умершего огнём (окруивание); сакрализация «правителей»-«вождей»; комплекс ритуального соумирания, о чём свидетельствуют парные погребения мужчин и женщин; возрождение умершего человека в «верхнем мире» – в мире богов, предков и «небесных пастбищ»; развитая система политеизма, определённое место в которой, отводятся божествам женского пола...

С. 277. ... Рассмотрим теперь более подробно другой компонент религии «пазырыкцев», который также в общих чертах охарактеризован исследователями, — шаманизм. Прежде всего, следует отметить, что вопрос о наличии черт шаманизма в «пазырыкской» религиозной системе следует рассматривать, исходя из содержания самого этого явления, а также из соответствующей ему дефиниции...

С. 278-279. ... В Центральной Азии, и, в том числе, в Сивни-Агтае, шаманистический компонент очень хорошо прослеживается на основе анализа похоронного обряда, в частности погребальных со-оружений, начиная со времени первого появления в этом регионе пришедшего с запада во второй половине III тыс. до н.э. европеоидного населения (афанасьевская культура) и вплоть до этнографической современности (Кузьмин Н.Ю., 1992, с. 125-129). В таких погребительных памятниках как раз и находила отмеченная выше концепция у-роительства мироздания (в шаманизме — концепция мирового дерева). Другими элементами шаманства у индоевропейцев исследователи называют существование особой техники экстаза, достигаемой с помощью окуривания наркотическими средствами (конопля и др.) или ритуального напитка «сомы» (Бонгард-Левин Т.М., Грантовский Э.А., 2001, с. 121-126; Гусева Н., 1983, с. 89-95; и др.). Существование такой практики, в том числе, у индиранских народов Евразии, скифов, «пазырыкцев» и у других древних обществ, известно как по письменным, так и по археологическим данным (Элиаде М., 1998, с. 367-371; Геродот, IV, 75; Сорокин С.С., 1978, с. 184; и др.). Вытование обычным ритуальным окуривания у «пазырыкцев» подтверждается находками во втором Пазырыкском кургане «остовов шалаша» для окуривания коноплей, металлических сосудов (жаровен) с облупившимися семечками конопли (Руденко С.И., 1953). Шаманистические традиции находят параллели среди религий народов Центральной Азии скифского и гунно-сарматского времени, например у «саглынцев» Тувы, «таптыкцев» Минусинской котловины, кочевников Средней Азии, саков Казахстана и многих других народов (Баратов, 1996, с. 145-148; Савинон Д.Г., 1985, с. 128-131; Семёнов Вл.А., 1996, с. 27-29; Кузьмин Н.Ю., 1992, с. 125-131; и др.). Аналогичные сведения, в т.ч. об обычной окуривания, содержится в большом количестве этнографического материала по центрально-азиатским кочевникам (Бонгард-Левин Т.М., Грантовский Э.А., 2001, с. 122-123; Элиаде М., 1998; Янков А.Г., 1996, с. 18-20; и др.).

Таким образом, приведённые данные свидетельствуют, что шаманизм, как ранняя форма религии с соответствующим мировоззрением и культовой практикой, существовал в разные исторические периоды у многих народов мира, в том числе, и у древних индоевропейцев и иранцев. При этом у племён последних двух общностей, особенно распространение получили такие элементы шаманизма, как представление о многоосложности мира и распределение живых существ по соответствующим уровням мироздания (модель Мирового дерева), за-обной жизни душ праведных умерших людей в «верхнем мире», возможность общаться с представителями иных миров (духи, бо-ды) посредством вхождения в особое состояние экстаза, что достигалось с помощью ритуального окуривания или «божественного напитка» (сомы и др.), использование ритуальных масок оленей при погребении лошадей и т. д. Именно такой религиозно-мифологический аспект в большей или в меньшей степени можно обнаружить в индоевропейских и индиранских религиях (Элиаде М., 1998, с. 281-318), в том числе, и в маздаизме...

Вопросы и задания

Сопоставьте точку зрения Н.А. Боквенка с концепцией религиозного синкретизма, предложенную П.К. Дашковским и А.А. Типкинским и укажите на дискуссионные аспекты. Какие элементы религиозного синкретизма прослеживаются в религии «пазырыкцев» Агтае? Свой ответ обоснуйте.

Шульга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а. Барнаул, 2003. 204 с.

С. 93. ...Из известных четырех погребений с зеркалами-погрушками три были обработаны (Пазырык, Рогозиха-1 и Локоть-4а), степень сохранности изделий из органики в погребениях различна, но сопоставление полученных материалов вполне допустимо.

С. 94-95. ...Социальный статус погребенных и культовая значимость зеркал-погрушек. Значительная часть исследователей рассматривают эти и подобные захоронения как жреческие (Смирнов К.Ф., 1968; Могильников В.А., 1997, с. 90; Уманский А.П., 2003, с.

135; и др.). Т.М. Кузнецова, подвергая сомнению, положение о зеркале как «жреческом атрибуте», определила женщин из Мечетса и Второго Пазырыкского кургана «музыкантшами» и «танцовщицами» и на былыми-музыкантшами, которых покупали в восточных государствах или получали в качестве подарков (Кузнецова Т.М., 1994, с. №, 1995, с. 126). При этом Т.М. Кузнецова придает большое значение музыкальным мотивам оформления зеркала-погремушек и наличию струнного инструмента у младшей женщины. В умершей из Второго Пазырыкского кургана С.И. Руденко видел музыкантшу и наложницу вождя (Руденко С.И., 1953, с. 143). В.Ю. Зуев в хорошо обоснованном опровержении «научного мифа о «савроматских жрицах» называет комплекты зеркал и алтариков «косметическим набором» знатных женщин, принадлежавших к всадничеству (Зуев В.Ю., 1989, с. 130, 1996, с. 61). Отметим, что такая позиция не всегда означает отрицательное существование жриц и жречества вообще. Например, В.Ю. Зуев предполагает в женщине из Второго Пазырыкского кургана «зеркалом и каменным алтариком «жрицу Великой Богини» (Зуев В.Ю., 1992, с. 132).

Л.С. Марсадолов считал зеркало-погремушки импортном или импортной добычей (Марсадолов Л.С., 1996, с. 72). В.А. Могильников рассматривал женщину из Второго Пазырыкского кургана как жрицу и вместе с тем женой или наложницу – попонянку знатного происхождения из припайских степей (Могильников В.А., 1997, с. 90). Автор также характеризовал женщину из Мечетса, Рогозихи-1, Локтя-Да и Второго Пазырыкского кургана как жрицу, связанную с проповеднической деятельностью пока не определенных, находившихся в Бактрии или прилегающих районах религиозных общин (Шульга П.И., 1997/6, 1999г.). В статье, посвященной вопросам религиозно-мифологической системы «пазырыкцев», П.К. Дашковский разделяет традиционную точку зрения на статус женщины из Второго Пазырыкского кургана, но справедливо предлагает использовать вместо понятия «жрица», «жрица» более широкое определение «служительница культа» (Дашковский П.К., 2003).

По мнению многих исследователей, зеркало становится у кочевников предметом культа уже в раннескифское время (Вишняевский, 1973, с. 85; Кузнецова Т.М., 1991, с. 21; Итина М.А., Яблонский Л.П., 1997, с. 43; Кубарев В.Д., 1991, 2002; и др.) и сохраняется это значение вплоть до этнографического времени, являясь атрибутом шаманов (Кузьмина Е.Е., 1977, с. 91–92; Банников А.Л., Кузнецова Т.М., 1998; и

др.). В отношении к рассматриваемому кругу памятников кургане Иссык позолоченный упрощенный вариант зеркала-погремушки с циркулярным орнаментом, по мнению А.К. Акишева, являлся атрибутом «золотого человека», имел сакральный характер и использовался в ритуалах (Акишев А.К., 1984, с. 94). Культовый характер зеркала-погремушек и, по-видимому, их упрощенных вариантов подтверждает наблюдение о боязни древних грабителей (осквернителей) похищать или даже прикаснуться к сияющим позолотой или серебром массивным дискам (позднее при отграблении, совершаемых представителями этносов, не знакомых с верованиями умерших, таких исключительно не делали). Проникавшие в захоронения современники забирали золотые и бронзовые вещи, срывали золотую и оловянную фольгу, разбрасывали кости умерших, рубили на части мумии жрецов, смещали и разбивали алтарики и сосуды, а зеркала при этом оставались на месте. Так, женская сума из Второго Пазырыкского кургана с серебряным зеркалом-погремушкой, очевидно, даже не приоткрывалась и продолжала лежать после разграбления в восточной части колоды. По-видимому, магическая сила зеркала была несоизмеримо большей, нежели иных атрибутов, а также останков жрецов. С этим согласуется и положение зеркала лицевой стороной вниз (вспомним обычай завешивать зеркала при покойнике, которые, по-видимому, могли быть одинаково опасны как для живых, так и для мертвых. См.: Даль В., 1978, т. 1, с. 680–681; и др.). Очевидно, грабителей не страшила месть умерших или их божеств. Надо полагать, зеркала-погремушки осмысливались современниками как некая самостоятельная сущность, способная захватить и «удержать» душу и жизненную силу отражающихся в них людей» (Бидерманн, 1996, с. 95).

Культовая значимость зеркала-погремушек выразилась в многочисленных упрощенных вариантах и подражаниях (зеркала с циркулярным орнаментом и зачастую с углублениями по центру конуса для ус-тановки инструмента), находимых также в женских погребениях в комплексе с алтариками и использовавшихся на Алтае и в Южном Приуралье на протяжении еще нескольких столетий (Смирнов К.Ф., 1968, с. 121; Могильников В.А., Уманский А.П., 1995; и др.). Как видим, принятый большинством исследователей взгляд на умерших женщин с зеркалами и алтариками как на служительниц культа подтверждается особенностями нахождения зеркал-погремушек, их влиянием на последующую форму орнаментацию зеркала.

Парные погребения с зеркалами и изображениями служителей культа. Несомненный интерес вызывает сопоставление раскопанных парных погребений с хорошо известными в древности от Анатая до Передней Азии изображениями служителей культа (Руденко С.И., 1953, с. 348–350) и сцен на тыльных сторонах зеркала погребумшек.

К.Ф. Смирнов предположил, что «женские фигуры, изображенные на зеркале, могли восприниматься как жрицы культов солнца и плодородия, служительницами которых, возможно, были обе погребенные вооруженные сарматки» (Смирнов К.Ф., 1968, с. 121). Мысль о возможной связи умерших существ, изображенных на зеркалах, может получить дальнейшее развитие. Погребенные женщины, вероятно, воспроизводят сцену совершения обряда поклонения божеству, описываемого старшей жрицей и ее помощницей. Эту сцену мы видим и на переднеазиатской ткани из Пятого Пазырыкского кургана (Руденко С.И., 1953, рис. 190, с. 348–350). Создается впечатление о ритуальном характере обряда погребения в Мечетсае, Рогозихе-1, Докте-да и Втором Пазырыкском кургане. Суть его, возможно, заключалась в продолжении данного обряда в мире ином, посредством чего обществу получало поддержку потусторонних сил. Участие в этом обряде помощницы с зеркалом-погребумшкой и струнным инструментом, были может, предполагало ее умерщвление ко времени похорон старшей жрицы (жреца) (или несколько позже) и последующее подхранение. Вполне вероятно, что продолжавшую жить младшую жрицу в могиле заменила другая умершая позже женщина.

Очевидно, на зеркалах из Мечетсае и Докте-да показаны старшие жрицы. Это подтверждается изображением на зеркале из Рогозихи-1, где мастер в соответствующем размере в левой и правой нижней частях изобразил две пары «больших» жриц с их «маленькими» помощницами. Помимо меньших размеров помощницы отбрасывают простую ткань и, судя по эму изображению, отсутствием пышного головного убора. Вероятно, перед нами картина совершения обряда, чрезвычайно широко распространенного в Передней Азии (Руденко С.И., 1953, с. 348–350), Индии, Средней Азии и кочевом мире, что подтверждается большим спросом и распространением у кочевых жриц погребумшек и их упрощенных вариантов, а также существованием специфических парных погребений.

С. 97–99. Мировая гора и зеркала-погребумшки. По мнению автора, зеркала с религиозно-символическими сценами, а также их упрощенные варианты с циркулярным орнаментом, центральным конусом или ромбом иллистрируют шествовавшие в Индии, Бактрии, Иране и Ифосакском мире близкие представления о расположенной на северной золотой вершине Мандары или Хужайры (горы Меру, Хара Барзанди, Риши, Рипен) – блаженной обители богов, мудрецов и величайших героев (Бонгард-Левин Т.М., Грантовский Э.А., 1983). Этот тип зеркала является моделью центра Вселенной ариев с конусом посередине (золотая Мандара) и внешним гранчатым валikom (круговой хребт Меру), окруженным по периметру солнчными значками (вращающиеся в исполнении обряда солнце и звезды). С этим переключаются работы Д.А. Мачинского, помещающего сакральный центр индоевропейцев и индоиранцев в Минусинскую котловину и на Алтай, отмеченного сходство реконструируемой прародины ариев и раннескифских зеркал с бортиком (Мачинский Д.А., 1996, рис. I и III; 1997). Антропоморфные существа в виде женщин, которые не были земными людьми, как животные и растения, по-видимому, являются обитателями этой страны, символами, а не реальными жрицами. Несомненно, перед нами закодированная информация, одним из ключей к которой, вероятно, являются нанесенные плуансоном солнчные значки, определенные как маркеры небожителей (Уманский А.П., 1992, с. 57; Уманский А.П., Шульга П.И., 1999).

Предложенная автором точка зрения, в общем, была принята П. Уманским (Уманский А.П., 2003, с. 137). Вместе с тем сюжет на тозихинском зеркале в данной работе интерпретируется им как многозначный символ, с чем следует полностью согласиться. А.П. Уманский полагает, что «на зеркале из Рогозихи-1 запечатлена праздничная процессия, в эпицентре которой находятся птица и слон: именно их иллистрируют музыкой и танцами апсары, их осыпают цветами небожители. Процессия не стоит на месте, как может показаться на первый взгляд, она передана в движении», «чеканкой изображено торжественное шествие в подземное царство», тыльная сторона зеркала является символом места входа в Патагу, а сам диск – символической моделью колеса или колесницы (сансары) (Уманский А.П., 1999; 2003). По мнению А.П. Уманского, в центре композиции находится «благотворитель», на котором сидит вещая кукушка (Уманский А.П., 2003, с. 135). Я.В. Васильков интерпретирует сцену на рогозихинском зеркале как иллюстрацию сказочного сюжета, не относящегося к религиозно-этнофолгическим представлениям, поскольку зеркало в древней Индии не играло «культовой роли» (Васильков Я.В., 2001, с. 343; 2003, с. 135).

2003), Он считает, что на зеркале из Рогозихи изображены парик-жены и замужние горожанки, пытающиеся по приказу царя исполнить чудесного слона своим прикосновением. На спине слона сидит птица, липившая его способности летать, двигаться и есть (Васильков Я.В., 2001, с. 340). По мнению Я.В. Василькова, поднятые руки актинци не являются жестом адорации (поклонения), поскольку «в Индии на протяжении всего периода существования ведийско-индусистической цивилизации, известен лишь один подлинный жест адорации... состоявший в сложении вместе обеих ладоней перед грудью или лицом» (Васильков Я.В., 2001, с. 340). Соответственно, и музыкальный инструмент интерпретируется как «лоток-кормушка» для слона (Васильков Я.В., 2003, с. 30).

Несмотря на имелолисея, быть может не случайные, совпадения сказочного сюжета и изображений на рогозихинском зеркале, интрига претация Я.В. Василькова в предлагаемом виде не может быть принята. Во-первых, настаораживает однозначная установка на индийское происхождение зеркала, что приводит автора к игнорированию материалов из Передней Азии, находившейся в постоянном контакте с мировым миром и уже с раннескифского времени являвшейся передаточным звеном. Во-вторых, некоторые очевидные для Я.В. Василькова выводы были бы вполне оправданы в случае обращения к истории какого-то хорошо описанного и изученного этноса или города. Однако Индия VI-IV вв. до н.э. даже не государство, а огромная территория заселенная тысячами находившихся на различных уровнях развития этнокультурных групп, со своими традициями и верованиями, сведения о которых скудны или вовсе отсутствуют. Я.В. Васильков, указывая на отсутствие подобного жеста адорации (поднятая вверх рука) в Индии, не принимает во внимание, что такой жест является характерным не только для примыкавших к Индии территорий, но был хорошо известен и в это время и на Алтае. Никак не комментируется известное в Передней Азии, но не соответствующее сказочному сюжету парное положение двух женщин, тогда как именно эти две фигуры являются основными и постоянно действующими персонажами на всех трех зеркалах-потремущках. Вполне естественно, что система расположения солярных значков, цветов и листьев лотоса, их приуроченность к персонажам «музыкального» зеркала при таком подходе не более чем декоративные элементы. Если следовать данному объяснению, то на лотосовском зеркале женщины пытаются поглотить лань, а на мече-

ском – антропоморфное существо, что противоречит объяснению жеста на зеркале из Рогозихи.

Очевидно, материалы по зеркалам-потремущкам указывают на тесные связи с Индией, хотя производить их могли и на территориях Ближнего Востока. На тесные связи с Индией и Бактрией указывают отмеченные выше общие принципы орнаментации зон на теле и одежде, наличие тиражированного орнамента из ряда золотой индустрии, впаданной между двумя проволочками. В этом отношении пока реально сохранение женщины из Второго Пазырыкского кургана с потрохами индийским бисером, чрезвычайно сложным для сверления кристаллами пирита, сердоликовой бусиной, сертой с зернышками орнаментом и лотосными мотивами, а также сложными лотосными орнаментами и изображенными петухов. Интерес представляет заключение о вероятном индийском происхождении шелка рубашки из пазырыкского захоронения с Укока (Половьямак Н.А., 2001, с. 112), в котором также имеются лотосные орнаменты. Несомненно, огромное количество изготовленных в «индийских» мастерских зеркала-потремущек и прежде всего их упрощенных вариантов при полноте их отсутствия в месте их изготовления и на юге Средней Азии вызывает на целенаправленное их производство для саков и более северных кочевников.

Соответственно напрашивается аналогия с греческим импортом глинобитных и зеркала) в Причерноморье, а также традицией изготовления греческими мастерами различных изделий по заказу скифской элиты. Особый интерес представляют выволды Т.М. Кузнецовой. С греческой колонизацией связано, видимо, распространение зеркала (платер), а их появление обусловлено деятельностью в Причерноморье представителей двух культурных центров, один из которых находился в Дельфах и был связан с почитанием Аполлона-Диониса, а другой – в Дидимах, где отплавлялся культ Аполлона... По всей видимости, они фиксируют не столько торговые пути на север (в Поволжье, Волго-Камье и на Урал), сколько «священные пути» в землю ариев исследован, и другие, о которых известно из «Истории» Геродота (IV, 4-25), пути распространения культа Аполлона и Диониса на север, в трансульфийских пиреореев» (Кузнецова Т.М., 1991, с. 96). В связи с этим следует еще раз обратить внимание на мнение об изначально отсутствию у зеркала-потремущек культурного предназначения («культурной роли») как в глазах производителей, так и в глазах потребителей (Васильков Я.В., 2001, с. 343). Очевидно, что сюжет с распо-

пожженными по центру двумя «женщинами-жрицами» или персонажами (ансерами) воспринимался в кочевой среде как религиозный сюжет поклонения божеству, совершения обряда. Именно он трактуется поднятая рука жриц, жрецов и богини на упоминавшемся ковре и тканях из Пятого Пазырыкского кургана, пластинках Амударьинского клада. Не повторяя многочисленных авторитетных мнений о культовом характере зеркала, подчеркнем не менее значимое свидетельство их сакральности – эти сияющие позолотой или серебряными поистине бесценные зеркала не трогали даже древние традиции.

Вопросы и задания

1. Изложите точки зрения ученых на проблему интерпретации «кал-погремушек» из погребений кочевников Евразии скифской эпохи.
2. С какими мифологическими представлениями связаны изображения на «зеркалах-погремушках», обнаруженных при исследовании курганов кочевников на Алтае?

РАЗДЕЛ II.

СРАВНЕНИЯ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ГУННО-САРМАТСКОЕ ВРЕМЯ

Валецкая Э.Б. Имитации мертвых для prolongation их жизни // *Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе*. Барнаул, 2007. Вып. I. С. 66-80.

С. 66-67. ...Остатки имитации умерших были обнаружены в колоссальных могилах Енисея (II в. до н.э. – VI в. н.э.) свыше ста лет тому назад. Одни были сделаны по собственному скелету человека, другие – из травяного чучела. Те и другие были не понятны, поскольку отрывки археологи увидели лишь моделированные глиной трупанированные черепа скелетов, иногда облицованные гипсом, а от других естественным образом облицовки голов куклол, получивших название “масок”. Последующие находки внутри черепов остатков лавы, а на внутренней стороне масок отпечатков кожи животного лишь осложнили понимание тех и других...

С. 69-71. ...*Ритуалы с мумиями*. Труп временно и неглубоко прошили на определенное нам неизвестное время (но не меньше года) Валецкая Э.Б., Протасов В.А., 2003, с. 45-46.) В этот период человек, видимо, считался временно отсутствующим или спалил потому что, замуравив скелетированный труп, его сразу восстанавливали как живого человека, с открытыми глазами и ртом, чтобы он мог видеть и дышать. Для большего сходства с мертвым мумию одевали в его одежду. Во время изготовления своеобразной мумии – куклы жгли пахучие травы и эфедру, которую добавляли в смесь трав, а пруттики использовали для крепления позвоночника и ребер. Ритуал совершали поздней весной и летом.

К мумиям – манекенам относились как к ожившему покойнику. Их помещали, возможно, в его же доме, почитали, изготавливали митигаторные бронзовые изделия, имитирующие подлинны. Но наступило время все же констатировать его смерть. Для этого глаза и рот

закрывали кусочками ткани и замазывали гипсом (Валдцка Э.Б., Лигиенко Л.С., 2006, с. 59, рис. 5-7) Затем лицо сплошь покрывали глиной и лепили очень тонкую (до 5 мм.) гипсовую маску, изображающую мертвого человека: с закрытыми глазами и ртом. Мужские маски окрашивали в красный цвет, женские разрисовывали узорами (Валдцка Э.Б., Лигиенко Л.С., 2006, рис.3-4, 7, 10).

Имитации уже признанных мертвыми людей хранили и накапливали к совместному поребению. Коллективные захоронения проходили очень редко, поскольку их подготовка требовала усилий многих людей и не один год. Напомним, что могилы были очень большие, особенно в степи. Здесь площадь камер была до 40-50 кв.м., а площадь всего кургана вместе с оградой до 300-800 кв.м. (Валдцка Э.Б., 1986б, с. 81, табл. VII, рис.22-23) Гробницы были сделаны, видимо, по типу домов, в котором тогда проживали. Это были полуземлянки, стенки которых укреплены тонкими бревешками, поставленными вплотную друг к другу. Такой деревянный, сплошной забор из вертикальных кольев назывался в конце XIX века тыном или частоколом. В археологической литературе традиционно используется первый термин, хотя в русском языке уже в 20-х годах XX в. слово «тын» стало использоваться редко. Вплотную к тыну ставили сруб, надобием были, с дощатым полом и потолком. Яму закрывали несколькими рядами бревен, поверх них берестой, иногда плитками и всегда брикетами дёрна. Покойников клали на пол, а, в случае особенно большого числа, укладывали или рассаживали на полати из досок или бревен, вставленных в щели между нижними венцами сруба. Полати — лежачи устраивали с двух или трех сторон сруба. Уложив манекены и частки манекенов, камеры сжигали. Но из-за массивности камер сторажи на органика, которая использовалась для создания манекенов, а кости и дерево обугливались. Размеры оград и могил в лесостепных районах, где для них приходилось выкорчевывать деревья, меньше, чем в степях. С момента физической смерти до её признания (через воскресение), проходило (судя по материалам сибирской этнографии) не менее 5-ти лет. Дальше по мере накопления мертвых родственников, когда их десятка лет, а больше и больше. Количество манекенов в могилах разное около 40-60 и. больше ста и даже двухсот. Чем больше манекенов, тем больше среди них положено в уже разрушенном состоянии и даже от них голов.

Бывали случаи, когда ничего не оставалось от человека, чтобы изготовить имитацию на его скелете. Например, либо он утонул, либо

ерь задрал, либо его скелет истлел до экзугмации. Таких людей, видимо, не оживляли, но захоронить с родственниками было необходимо. Тогда изготовляли имитацию человека без его скелета, но они, как правило, либо сторажи при сожжении камер, либо истлевали...

С. 71-73. ...*Ритухлы с куклами*. Одновременно с населением, готовявшего мумии на человеческом скелете, в долинах Енисея оживало другое, соблюдавшее иные похоронные правила. Их мольником был не курган, а кладбище, состоящее из десятков небольших грунтовых могил, поэтому они называются грунтовыми. В период, тесинский, период устойчивых традиций для оформления могил обряда не было. Но впервые единичных покойников сжигали либо хоронили в виде куклы: могильник Тенсей VII могилы 3,7 (Пшеницы-М.Н., 1979, с. 77,79, рис. 51-4). Во второй период, таптыкский, в ямы ставили низкие срубы, в которых преимущественно хоронили женские трупы и пепел кремированных мужчин.

Остатки чучел человека (но-русски куклы) в виде небольших фрагментов кожи и скрученной травы были в 5-ти могилах, которых исследовал в 1903 г. А.В.Адрианов. Но лишь в одной, которая была случайно обнаружена местными жителями еще в 1902 г., 2 чучела были почти целыми. Они представляли мешками, обозначенными руки, ноги (длиной 36-50, шириной 13-15 см), а также туловищем (размером 1х20 см) и головой. Мешки были шиты из лоскутков овчины мехом внутрь и заполнены тугими комочками сухой травы, напояминашшей соку. Все части куклы скреплены жилами либо ремешками (Валдцка Э.Б., 1986а, с. 36-37; 1999, с. 22) К моменту раскопок А.В. Адрианова куклы распались на отдельные части и калыцинированные косточки, входящиеся внутри мешка — туловища, почти все высypались...

... Новые две куклы найдены в могильнике в 1969 г. и до сих пор исследованы. По предварительным сведениям мешки для частей куклы набиты сухой травой и листьями степных ковылей, в туловище рожены мешочки с пеплом покойника. Чтобы придать куклам вид «живого» конкретного человека на голгу одну надет скалды, видяю, снятый при кремации трупа, а к голове другой пришит щелковой мешочек со свернутой косичкой. Лица кукол обшиты тканью, на одном вырезали глаза и рот, на другом красной краской нарисовали брови, глаза, нос и рот. Сходство с покойниками завершала его личная маска (Кызласов Л.Р., 1969, с. 94-96, рис.3). В таком виде куклы, очевидно, считались еще живыми и где-то выставлялись до признания мершими. Для этого лицо куклы закрывали или обшивали еще одной

тканью. В частности, указана шелковая ткань (видимо поверх лица вырезанными глазами и ртом), с черной широкой полосой (Завиткович М.П., 1976, с. 100).

В остальных могильниках куклы не сохранились, но они описываются по четкому расположению кучек пепла в области груди, живота и реже головы бывших чучел. (Вадецкая Э.Б., 2004, с. 55–56). И шитье маски, хотя и реже, чем на скелетах, но встречается с куклами. Значит, по крайней мере, для части кремированных покойников сохранилась процедура временного захоронения (кремация), оживление покойника в образе куклы и констатация смерти путем наложения маски.

Продление жизни не кремированного трупа осуществлялось, скорее всего, с помощью различных способов его тела. Его пропитывали веществами, замедляющими разложение, то есть – бальзамировали. Через тренировку и извлекали скоропортящийся мозг. Лицо, видимо, покрывали каким-то составом или воском, чтобы на некоторое время сохранили его черты. Поверх глаз и рта клали кусочки ткани с прорезами, а лицо закрывали покрытием из ткани (иногда красочной китайской) или кожи, тоже с прорезами на месте глаз и рта. Таким образом, мертва еще какое-то время считалась живой, ибо мог видеть и дышать. Труп бржал.

Однако спустя какой-то срок поверх лицевой ткани лепили маску, иногда предварительно замазав места глаз и рта. Кусочки шелка или глаз, рта, а также покрывала сохранились лишь в одном могильнике (Оглахты), но их отпечатки и гипсовые накладки (или затеки через прорезы в покрывале) имеются с обратной стороны многих масок (Вадецкая Э.Б., 2004, рис. 3–4). Лицевая одежда и причеся, возможно, компенсировали условность масок (даже с росписью) для узнавания покойника во время совершения обрядов, связанных с его захоронением.

Несмотря на бальзамирование, трупы не долго сохранялись к погребению. Приходилось хоронить их в полуразложившемся состоянии (в мешках), а часто аккуратно упакованные кости скелета с черепами, на которых иногда сохранились следы гипса от масок. Возможно, что это ускорило распространение обряда сожжения тела и изготовления куклы с его пеплом на все население. В свою очередь и с куклами стали обращаться как с трупами, а именно перед тем, как лепить маску, открывать глаза, рот и все лицо тканью...

С. 74-79. ... Головы куклы приблизительно соответствовали размерам овальной головы человека. Но, если изготавливали одну голову, она бывает крупнее головы человека, в виде шара, прямоугольника или почти квадрата, иногда с плоским основанием. Каркасом для такой имитации служили либо мешочки, либо туесок с пеплом человека, торый обертывали травой и обшивали кожей. Объем туеска и соответственно головы куклы зависел от количества вложенных в него сожженных косточек (от 300 до 800 грамм), взятых от одного кремированного трупа. Куклу или голову ассоциировали с ожившим покойником, для чего делали в коже прорезы в области глаз и рта, через которые кукла могла видеть и дышать (Вадецкая Э.Б., 2005а, с. 146, табл. 4). Таким образом, как целые куклы, так и одни их головы изготавливали не только для погребения в качестве вместилища пепла. Видимо, прежде всего, для продления жизни умершего и, возможно, они же и служили вместилищем его души.

Все последующие действия с таптыжскими имитациями мертвых очень схожи с тагарскими (тесинскими). После признания смерти человека глаза и рот куклы замазывали порошком гипса. Затем лепили маску (голицинной до 1-2 см) с закрытыми глазами и сомкнутыми губами, как у мертвого человека. С тыльной стороны масок на гипсовых накладках против глаз и рта часто имеются отпечатки травы, находящейся в прорезах глаз куклы (Вадецкая Э.Б., 2004а, рис. 9). Мужские маски выкрашивали в красный цвет, иногда наносили поперек одну – две черные полосы (Вадецкая Э.Б., 2007, рис. 16–18). На женских масках рисовали косметические детали (черные ресницы, красные губы и щеки), изображали голубой краской волосы, а красной краской наносили символические узоры на лбу, висках, носу. Куклы и их головы долго накалывали для совместного захоронения в камере, которую ищали. Об этом свидетельствуют неоднократно реконструированные макеты от обновления их росписи до замены отлеглочных и более глубоких слоев гипса (Вадецкая Э.Б., 2004, с. 62, рис. 15–17). Тем не менее, чаще имитации уже не живых, а мертвых покойников до погребения не сохранялись. Иногда пепел человека из куклы и их голов приходилось переупаковывать в другие емкости, а обломки масок класть рядом (Вадецкая Э.Б., 1999, с. 90–93).

У населения Приисаянья сроки от фактической смерти человека до признания и окончательного погребения были длительными, особенно при коллективных захоронениях I–VI вв. н.э. Поэтому тело умершего подвергали трем последовательным ритуалам: временное

захоронение или кремация, затем экзумация с изготовлением маски на человека на собственном скелете или в виде куклы с телом покойника; наконец признание окончательной смерти, для чего на имитации лепили маску.

Эти ритуалы, возникшие в древности, в видоизмененном виде сохранились позже, и нашли своё объяснение в мировоззрении народов Севера и Дальнего Востока. В этом отношении особенно noteworthy тагтыкские куклы, являющиеся одновременно имитацией умершего и заместителем его пепла. С одной стороны, прототипом им послужили местные (тесинские) реставрированные по скелетам маньчжун — мумии. С другой стороны, они сами, в той или иной степени, послужили прототипами этнографических "кукол мертвых". Наибольшее сходство наших кукол с теми, которые непосредственно имели частичку чело-нибудь от покойника. Например, деревянные фигурки у нивхов, в которые вкладывали кусочек черепной кости сжженного, часть его волос, и которые одевали в его одежду (Семинина *Обрядность...*, 1980, с. 196). К ним же относятся глиняные фигурки тортоутов, в которые добавляли пепел кремированного покойника (Горощенко К.И., 1900, с. 9). Еще недавно эвенки и юкагиры изготовляли мумии из целых останков или голов усопших шаманов, которые позже были заменены деревянными идолами (Васильев В.Е., 2004, с. 196). Однако, реликтами наших древних мумий и кукол являются другие многочисленные этнографические изображения покойника, которые, хотя, не вкладывали частички его тела, но которые считались заместителем его души. Их изготовление имело цель продлить жизнь мертвому, что наиболее ярко выразилось раньше у древних жителей Енисея, которые сначала "воскрешали" умершего, а затем создавали его мертвый образ (Вадецкая Э.Б., 2005б, с. 29).

Особенность всех наших масок, которые лепили на имитацию умерших и на трупах, заключается в их объемности (в 3/4 головы с ушами), в том, что их нельзя было снять с лица или любой формы, не повредив, и они изображали мертвое лицо. Сочетание этих черт позволяет предполагать, что маски констатировали смерть, одновременно изолируя живых от вредного воздействия. В этом смысле в них можно видеть прототипы глухих лицевых покрывал у народов Сибири, особенно тех, у которых на месте глаз и рта пришивались условные обозначения деталей лица. Возможно, в какой-то степени маски помогали живым спускать срок опознавать покойника, но лишь в со-

пности с его одеждой и прической, поскольку маски не были портретами, а лепились поверх глины, ткани или на условных формах.

Заключительные действия, которые совершали с имитациями живых, то есть, их хранение, реставрация и совместное символическое сожжение являются специфической чертой похоронной практики Енисея, производящего коллективные вторичные захоронения родственников. У народов Сибири мне подобрались обычные невесты. Хотя логично предполагать, что преследовалась цель, обеспечить их совместный переход в одно время и место — в селение мертвых своего рода. Косвенно это подтверждается тем, что и тесинские маньчжун — мумии, и тагтыкские куклы свозили из разных районов захоронения в одном кургане. Об этом свидетельствуют различные исследования растительности, используемой для мумий, а также личные технологические способы изготовления масок для тагтыкских кукол. (Вадецкая Э.Б., 2004а, с. 60–62; 2006, с. 344–345).

Вопросы и задания

Расскажите о ритуалах с куклами и мумиями, которые совершались в Минусинской котловине в эпоху поздней древности?

С какими мировоззренческими представлениями связаны различные манипуляции с телами умерших людей у населения Южной Сибири в эпоху поздней древности?

Руденко С.И. *Культура хуннов и ниньдзинские курганы*. М.: Л., 1962. 205 с.

С. 87–88. ... О верованиях хуннов мы знаем очень мало. Известно только, что они поклонялись светилам и приносили жертвы предкам. **С. 89.** Земле и духам. Отсюда и тутул Шаньюю «Рожденный небом и землей, поставленный солнцем и луною». В Шинзи говорится: Шаньюю утром выходит из лагеря поклониться восходящему солнцу. Вечеру поклониться луне» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 50).

В Хоуханьшу сообщается: «У хуннов было обыкновенное соби-раться в Луны, где в первой, пятой и девятой луне в день, под названием той, приносили жертву духу неба» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 119).

У хуннов имелись волхвы и гадатели. В Шипзи говорили, что они «предпринимают дела, смотря по положению звезд и луны и по долготному идут на войну; при ущербе луны отступают» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 50).

Были ли у хуннов шаманы и какова была их роль как служителей культа, достаточных сведений мы не имеем. Только в одном сообщении китайского императора (около 90 г. до н.э.) говорится: «По случаю доносили, что хунны перед походом на китайское войско, на всех дорогах и при реках, где надлежало проходить ему, велили шаманам прыгать баранов и волов с заклинанием па китайское войско. Шаман прислал сыну неба (императору, — С. Р.) ерпак (одежду из конского шкур, — С. Р.), всегда велел шаманам производить заклинания над странной. Это есть заклинание на войско» (Бичурин Н.Я., 1953, с. 70). Словом «шамана» Н. Я. Бичурин перевел китайское выражение ху (хун) что скорее означает волхв. Поэтому приведенная выше цитата не может служить доказательством наличия у хуннов шаманов с теми функциями, которые они позднее получили в культе торжеских и монгольских народов. Те, кто в китайских источниках обозначаются как ролифром ху, были, по всей вероятности, гадатели или волхвы, хоронившие известные из других источников среди скотоводческих племен Евразии, в частности у скифов.

У хуннов был развит культ предков, старейшин и прославившихся своими подвигами. Последнее следует из повествования, изложенного в Шипзи и в Цяньхяньшу. Во время похода против хуннов китайский полководец Гуан-ли (Эршыский) получил известие, что семейство его обличено в волхвство и род его предан казни: почему, собрав свои войска, покорился хуннам (Бичурин Н.Я., 1950, с. 74). «Шаньюй давно уже знал, что Эршыский был из лучших китайских полководцев, и притом вельможа; почему женил его на своей дочери, и благоволил к нему более, нежели к Вэй Лой... * Эршыский прожил у хуннов не более года, как Вэй Лой подорвал шаньюеву благоосклонность к нему. Случилось, что занемогла мать яньчжы (Шы-гу пишет: Шаньюева мать, — С. Р.). Вэй Лой приказал волхву по вдохновению по койных шаньюев сказать, что хунны прежде, принося жертвы воинам, всегда говорили, что, получив Эршыского, должно принести ему жертву. Ныне для чего же не исполняете?... После сего закололи Эршыского, чтобы принести жертву ему. Случилось, что сряду несколько

* Вэй Лой — хунн, воспитанный в Китае, приближенный Цяюйдиэху шаньюя и пользовавшийся исключительным его доверием.

месяцев шел снег, и это произошло падеж па скот, заразные болезни между людьми, и хлеб на полях не созрел. Шаньюй пришел в яр, и построил храм для жертвоприношения Эршыскому» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 76).

Неизвестно, были ли у хуннов изображения предков или духов. Китайских хрониках имеется только одно упоминание об изобраении божества, которому поклонялись хунны.

С. 88-92. ... В связи с культом предков и пережитками родового у хуннов может явиться вопрос, не было ли у них культа тотемно-родоначальников родов? Никаких данных по этому вопросу в китайских источниках мы не находим.

Этот вопрос я бы и не ставил, если бы не оригинальная интерпретация изображений яков на серебряных пластинах из Ноннулинского кургана № 6 как тотемов-гербов хуннского рода Хуань, данная им изображением А. Н. Бернштамом. Исходя из предположения, вполне правдоподобного, что в кургане № 6 был погребен шаньюй жулюжоди, принадлежавший к знатному роду Хуань, А. Н. Бернштам пытается доказать, что найденные в этом кургане серебряные пластины с изображением яка можно считать тотемами этого «рода быка». Это положение А. Н. Бернштам сравнивает, с одной стороны, с меченым Альфолди преданием об уйгурском Огуз-кагане, дожившим в образе быка, и, с другой стороны, с сопоставлением Н. Я. Бичуриным Огуз-кагана с хуннским шаньюем Молэ (Бернштам А.Н., 1951, 10, 224, 225).

Прежде всего, нам не известны случаи, когда прародители родов тотемы изображались бы как «эмблемы-гербы» родов не только у хуннов, но и у других евразийских скотоводческих племен данной эхи. Затем, на серебряных бляхах, о которых идет речь, изображены быки, а яки. Изображения яков в их борьбе фантастическими рогами зверями мы имеем па войлочных коврах из тех же Ноннулинских курганов № 6 и 25, где совсем не место для изображения тотемов. Ли томом был не як, а бык, то непонятно, каким образом его изображение (голова быка) могли служить поясной пряжкой, найденной в Эрстуйском могильнике. Наконец, в том же Ноннулинском кургане № 6, как мы знаем, была найдена третья серебряная пластина с изображением оленя. Если эти «эмблемы-гербы» были родовыми тотемами, то какого рода тотемом был олень?

Я допускаю, что в мировоззрении хуннов в качестве пережитка охранялись представления о зооморфных прародителях тех или иных

родов, но не думаю, чтобы их изображения можно было бы видеть дошедших до нас произведения искусства.

...В Шинзи сообщается, будто бы вместе с хуннскими панцирями по их смерти тот свет насильственно отправлялись их приближенные и наложницы. «Из приближенных вельмож и наложниц сочиненных и наложниц». «Из приближенных вельмож и наложниц сочиненных рабаков бывает от ста до нескольких сот человек» (Вичурин Н. Я. 1950, с. 50). Археологическими раскопками это сообщение не подтверждается. Если такой обычай у хуннов когда-то и существовал, то интересующее нас время фактическое направление в потусторонний мир вместе с вельможей их приближенных и наложниц мог быть. Имешен чем-то символическим, в частности срезанием волос и положением их и могилу.

Всего из Нойнулинских курганов после их раскопок экспедицией было извлечено свыше 120 кос, при этом 21 коса из кургана № 1, 84 кос из кургана № 6, 14 из Кондратьевского, из кургана № 24 только один чехол от косы.

...Особого внимания заслуживают миниатюрные шелковые косышки, привязанные у верхних концов кос. Все они абсолютно одинаковы, одного и того же размера и покроя. Таких кос с кошельками в кургане № 6 оказалось десять. В некоторых из них были обнаружены срезанные ногти, но были и пустые. В двух из захоронений скифского времени в Горном Алтае были обнаружены пучки волос, зашитые в кожаные и войлочные доскуты. В одном из этих курганов в маленьком кожаном кошельке такого же типа, как и нойнулинские, оказались и срезанные ногти. Наличие в могиле срезанных при жизни волос и ногтей вскрывает вполне определенные анимистические представления. Ранних стадий культурного развития известно повсеместное представление не только о теле, заключающемся в себе жизненный элемент (душу), но и об отдельных его частях, в том числе о волосах и ногтях, как имеющих свою частную, парциальную душу: волосы и ногти непременно растут и не умирают, не гниют, не разрушаются после смерти. Достаточно овладеть волосами или ногтями данного человека, чтобы погнать власть над его душой, чтобы влиять на жизнь этого человека. Отсюда чрезвычайно распространен древнейший обычай хранить и чесанные или остриженные волосы и остриженные ногти, чтобы избежать опасности через их посредство быть околдованным или погнать вернуться воздействию злых духов.

С другой стороны, из веры в бессмертие, в продолжение жизни и загробном мире вытекает обычай сохранять не только тело, но и части

то — волосы и ногти. Этим, надо полагать, объясняется наличие прямой волос и ногтей в хуннских захоронениях.

Таким образом, можно согласиться с предположением С. А. Тенюкова, что хуннские женщины после смерти своего повелителя в знак мурра срезали свои косы. Косы эти кидались в могилу умершего, что символизировало следование этих женщин в потусторонний мир за своим повелителем. Женщина со срезанной косой уже, естественно, не могла принадлежать другому мужчине. Столь же символическое значение имело и положение в могилу вместе с волосами и срезанными ногтями (rats pro toto), которые женщины при жизни хранили в особые шелельках, привязанных к косам.

С. 91-92. ...Особое следует отметить наличие китайских зеркал в хуннских могилах. Два из них из Суджинского могильника, одно из Эльмовой падьи и одно из Нойнулинского кургана № 25.

Примечательно отсутствие целых зеркал. Все они представлены элювинами, а одно из них даже обломком зеркала. Единственное китайское зеркало типа цинь, найденное в одном из Пазырыкских курганов на Алтае, также оказалось поломанным.

Зеркало в жизни китайцев играло роль не только обычной туалетной вещи, оно в их представлении имело магическую силу и надлежало известным символическим значениям. Так, «разбитое зеркало» в могилах хуннов целых китайских зеркал, ибо вместе с китайскими зеркалами хунны воспринимали и особое отношение к зеркалам.

Весьма интересны обряды, которыми сопровождался клятвенный договоры хуннов. В Циньханьшу описывается клятвенный договор, заключенный Хуханье шаньюем с представителями китайского вора Чаном и Мыном. Договор заключался словами: «Кто из них прежде нарушит договор, да воспримет кару от Неба, и потомство его рода в род да пострадает под сею клятвою. Чан, Мын, шаньюй и его старейшины взошли на Хуннускую гору по восточную сторону реки Ло-Шуй и закололи белую лошадь. Шаньюй взял дорожный меч (драгоценный у хуннов меч, — С. Р.), и конец его омочил в вино; это клятвенное вино пили из головного черепа юечжыкского государя, убитого шаншан шаньюем» (Вичурин Н. Я., 1950, с. 92).

В этом обряде обращает на себя внимание культ меча, напоминая о клятвенной еще более ярко выраженный культ меча у западных скифов.

По словам Геродота во время человеческих жертвоприношений мочу (Арею) на него лили кровью принесенных в жертву (Геродот, IV, 62)

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте источники для реконструкции верований и ритуалов хунну.
2. Элементы каких ранних форм религии присутствуют, по мнению С.И. Руденко, в мировоззрении хунну?
3. Сравните религиозные верования и обряды хунну и кочевников Центральной Азии скифской эпохи и попытайтесь выявить общие и особенные черты.

Сухбатгар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // *Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1974, с. 62-67.*

С. 62-67. ... Таким образом, хунны по крайней мере со II в. до н.э. имели широко политико-экономические связи со странами, в которые уже проник буддизм. По словам Б.А. Литвинского, к I в. до н.э. на юго-востоке Парфянского царства (Аньси) (ок. 250 г. до н.э. - III в. н.э.) буддизм был широко распространен (Litvinsky B.A., 1970, p. 265). Хунны имели влияние в Бактрии (Дася), которая впоследствии шанскую эпоху (примерно I в. до н.э. - IV в. н.э.) стала «первоначальным и основным центром Кушанской державы» (Центральная Азия... 1974, с. 62).

Еще в 109 г. до н.э. Куча, которая находилась в зависимости от хуннов, стала буддийской страной, а в 77 г. до н.э. хуннский посол прибыл в Усунь через Кучу (Lin Ma-p-tai, 1969, s. 22, 40). Широкие связи со странами Средней Азии вынуждают нас вновь рассмотреть спорный вопрос о золотой статуе хуннов. Согласно «Хань шу» (История династии Западная Хань), в 121 г. до н.э. китайский военачальник Хо Цюй-бин, разбив в районе Хухнора и Ганьсу хуннского сюлгуэского князя, захватил золотое изваяние человека цзинь жэнь (букв. «золотой человек») для поколения Небу (Цзинь Бо-цзинь и др., 1958, с. 184)

несительно того, была эта статуя буддийской или нет, до сих пор для ученых нет единого мнения. Например, Накаи Секитоку полагают, что под «золотой статуей» подразумевается статуя Будды (Там же, с. 2, прим. 17). Ши Дамдин, Сумба-Канбо, гуи Гомбожав и другие монгольские ученые ламы, по-видимому основываясь на сообщении «История тобасской династии Вэй», считали ее буддийской (Wang J.R., 1933, p. 110).

Однако К. Сиратори, детально изучив этот вопрос, пришел к выводу, что, по данным археологических исследований и достоверных письменных памятников, в то время вообще не существовало статуи Шигатори К., 1930, p. 32). Основываясь на том, что в «Ши цзи» исторические записки) Сыма Цяня и «Хань шу» нет сообщений, что статуя была буддийской, он также считает ошибочным сообщение Вэй шу» (506-572 гг. н.э.) и точку зрения древнекитайских комментаторов. К. Сиратори предполагает, что хунны, имея постоянные контакты с Китаем, в подражание двенадцати металлургическим статуям Шинь-Хуанди, императора Циньской империи Китая (221-207 гг. н.э.), которые символизировали двенадцать знаков Зодиака, сделали себе такую статую (ibid., p. 52). Разберем его доводы. Относится ли золотой статуе хуннов в «Вэй шу» говорится, что когда Хо Цюй-бин привез захваченную им статую, ханьский император У-ди (17-87 гг. до н.э.) поставил ее во дворе Ганьцяоань* в качестве великого божества. Высота статуи более одного чжана**. Ей поклонялись и рили фимам, однако жертвоприношений не было (Вэй Шоу, 1873, с. 114, 1а).

Древнекитайские комментаторы Чжан Янь (середины III в. н.э.) и Шинь-гу (581-645) считали ее статуей Будды (Wang J.R., 1933, p. 10). Их мнение нельзя считать ошибочным, основываясь лишь на факте отсутствия этого сообщения в «Ши цзи» и «Хань шу». Вель в «Ши цзи» и «Хань шу» упоминается только факт захвата статуи. Кроме того, бывают случаи, когда в других источниках ханьского времени неются очень важные данные о хуннах, которых нет в «Ши цзи» и «Хань шу». Вполне возможно, что источники, из которых Вэй Шоу и другие почерпнули данные о статуе, не дошли до нас. Как же объяснить такой факт, что и противник буддизма Цуй Хао (381-450 гг.) считал ее буддийской (ibid., p. 109)? Неверно предположение, что в то

*Дворец Ганьцяоань находился в горе Ганьцяоань, на северо-востоке от уезда Чуньхуа временной провинции Шаньси.

**Один чжан равняется более 3 м.

время, когда власть хуннского шаньюя была сильной, только один сунтукский князь имел возможность сделать, в подражание китайцам, такую статую для поклонения Небу.

К. Сирагори не обратил внимания на некоторые важные обстоятельства, связанные с этой статуей. Это было такое время, когда китайские императоры делали все возможное, чтобы получить доступ к странам Западного Края, т.е. Средней Азии. Однако на пути Китая к этим странам стояли хунны. Они стали посредниками в отношениях между ханьским Китаем и странами Средней Азии (Рейтай Хагати, 1970, с. 29). Китайский император У-ди, узнав от пленных хуннов о южных и других народах Западного Края, в 139–138 гг. до н.э. отправил 1400 человек, в том числе, проводники хунны (Рейтай Хагати, 1956, с. 30). Чжан Цзянь по дороге туда и на обратном пути захватили хунны, привезли в ставку шаньюя и женили на хуннской женщине (Ань Цинчжань, 1959, с. 22). Он совершил путешествие в Давань (Фергану), чтобы для юэцжи и другие страны Западного Края (Хэ Чан-цунь, 1956, с. 4) и оставил записки об этих странах. Согласно сообщению «Вэй шу», Чжан Цянь тогда впервые узнал о существовании Будды.

По китайским преданиям, первое появление в Китае индийского буддистов-миссионеров относится к 218 г. до н.э. (Ань Цзо-чжун, 1959, с. 132). Однако Тан Юн-тун и другие ученые подвергают сомнению достоверность этого сообщения и считают правильными лишь сведения об отправке императором Мин-ди (58–75 гг. н.э.) послов в Индию для приобретения буддийских книг, а также сведения о прибытии в Чаньань в 65 г. н.э. по его приглашению двух индийских монахов Джармаратны (Чжу-фелань) и Кашьяпы Матанги (Шэмотэн). Тогда же в Чаньане был основан первый буддийский монастырь (Тан Юн-тун, 1955, с. 29; Уэй Л.Р., 1933, р. 111). Конечно, такому шагу император Мин-ди должен был предшествовать довольно длительный период знакомства с буддизмом, после чего буддизм стал более интенсивно распространяться в Китае. В 148 г. парфянский монах Ань-Шин-ли приехал в г. Лоян и до 170 г. занимался переводом буддийских книг на китайский язык (Livinsky В.А., 1968, р. 12). Начиная с этого времени, многие монахи из различных стран Западного Края приезжали в Китай с этой же целью.

В связи со сказанным выше следует заметить, что К. Сирагори не обратил внимания на важный вопрос — почему император У-ди с чрезвычайным уважением относился к сыну и супруге сютукского князя

Согласно «Хань шу», У-ди сделал сына этого князя своим близким советником, приказал выгравировать портрет супруги вана после ее смерти на императорской гробнице* и, наконец, пожаловал потомкам сютукского князя титул «золотой род» (Цзинь ши), потому что они были обладателями золотой статуи для поклонения Небу (Ю Вэй-юань, 1958, с. 286). По исследованию Ю Вэй-юаня, этот род был сильным еще во время Восточной Цзинь (317–240 гг. н.э.) и примкнул к Вэй (Ю Вэй-юань, 1958, с. 286–287). Не объясняется ли этот факт повышенным интересом, который У-ди проявил к странам Западного Края, т.е. к уважением к статуе Будды? По-нашему мнению, да. Но почему У-ди пожаловал потомкам сютукского князя именно титул «золотой род»? Это можно объяснить только легендой о золотом роде из буддийской космогонии. Царство женщин по китайской буддийской терминологии «ной го», находившееся в Северной Индии, на санскритском языке называется «суварнаготра», т.е. «золотой род» (Soorhit У.Е., Hodous L., 1968, р. 97, 479). Буддийская легенда о золотом роде описывается в сутрах «Вогрошение Вималарабха» и «Предказание Шрингга», которые составлены, по мнению Ф. Томаса, не позже второй половины VI в. н.э. (Бура Ш., 1964, с. 64). Судя по тому, что эта легенда записана в сутре VII в., можно допустить ее бытование задолго до этого периода. Монгольский ученый лама Ш. Дам-дин объяснил происхождение так называемого золотого рода монголов, связав его с той легендой (Бура Ш., 1964, с. 27–28), которая, по его словам, сводится к тому, что золотой род произошел от бывшей богини, согласной за прослушки в образе ведьмы (срин-мо) на Золотую гору (Бура Ш., 1964, с. 28).

Возникает вопрос: не была ли статуя хуннов статуарным оссуарием древнего Хорезма для хранения костей умерших (Рапопорт Д.А., 1971, с. 5)? Однако статуарные оссуарии, как известно, не предназначались для поклонения или жертвоприношения Небу, а у древних кочевников Монголии такой обычай не зарегистрирован ни в китайских, ни в других источниках.

Изложенное выше позволяет сделать вывод о том, что статуя хуннов была буддийской и что они, по-видимому, привезли ее из стран Западного Края. Примерно в то время, когда она была захвачена китайцами, хуннская империя представлялась для стран Западного Края единственно могучим государством на востоке. Это подтверждает

* Этот портрет сохранился до наших дней.

ется тем, что когда китайские посольства находились в странах Западного Края, население там отказывалось даже снабжать их пищей, тогда как хуннов охотно обеспечивало всем необходимым. О величии хуннского государства свидетельствует и то, что еще в 198 г. до н.э. ханьская империя заключила с хуннским государством позорный мир. Китай договор и признала его равным себе по силе государством.

Единственно веский аргумент против того, что статуя была буддийской, заключается в том, что, как считает большинство ученых, в то время вообще не существовало статуи Будды. Однако твердых доказательств этого нет, но можно полагать, что подобные статуи тогда уже были. Как известно, статуя Будды представляет собой одно из трех тел (трикан) Будды. Буддийские предания сообщают, что Ашока приказал истребить 18 тысяч адживиков за осквернение одним из них изображения Будды (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф., 1969, с. 439). По легенде, статуя Будды из сандалового дерева существовала еще при жизни самого Будды. Во всех этих легендах может быть заключена доля правды. В «Саддхармапундарика сутре», которая приписывается самому Будде, говорится о важности для верующих делать изображения Будды из металла и других материалов (Shītaṅgi K., 1930, p. 64). По исследованию П.Л. Вадья, эту сутру можно датировать первым веком нашей эры (Saha Kshanka, 1970, p. 75). Согласно «Хоу хань шувэ» (История династии Поздняя Хань), в 191 г. н.э. в Китае Цзе Юем был отлит из бронзы позолоченная статуя Будды (Shītaṅgi K., 1930, p. 62), что косвенно свидетельствует о наличии определенной традиции изготовления подобных изваяний. Некоторые ученые склонны истолковывать фигуры на колоннах с этикетками Ашоки как разнообразно изображенные Будды (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф., 1969, с. 469). К Саха, изучив вопрос о проникновении буддизма в Центральную Азию, считала неудивительным существование изображений Будды в 62 г. н.э. (Saha Kshanka, 1970, p. 16). Таким образом, вероятность существования статуи Будды задолго до нашей эры больше, чем вероятность ее отсутствия.

В связи с проникновением буддизма в пределы государства хуннов встает вопрос о зрелости хуннского общества. В силу того, что оно, как уже отмечалось, вступило в стадию развития раннеклассового общества, возникла социальная потребность сакрализации власти шаньюев, которая выразилась в том, что хуннские шаньюи стали носить титул «Чэньи гуту» (сын Неба). Разумеется, что распространение буддизма среди ранних кочевников Монголии положило начало слож-

ым процессам взаимовлияния, творческого восприятия нового и трансформации привнесенной идеологической системы под влиянием местных традиций. Н. Л. Жуковская, рассматривая аналогичные вопросы, писала: «Легкость взаимной адаптации буддизма и шаманства части обязана тому, что некоторые самые общие представления, сходящиеся к древнейшим религиозным слоям, были в равной степени ирисущи как южносибирскому и центральноазиатскому шаманству, так и той родственной ему древнеиндийской религиозной системе, рамках которой формировались все индийские религии» (Жуковская Л., 1970, с. 36). Одно из таких общих представлений — концепция о «сыне Неба (девагутра), которая была основана в буддийском сочинении «Суварнапратхва сутра», Титул «сын Неба» носили кушанские цари и правители Кучи (Liu Mau-tsai, s. 193, 259; Wu Theodore de Vau, Lau Stephen, Weiber Royal, Yatow Andrew, 1972, p. 184). В надписях II в. н.э. из Таксилы имеются слова «сын Неба» (Litvinsky В.А., 1970, p. 269). Поэтому мы считаем что такие титулы, как хуннский «девагуту», китайский «гэнь цзы» (сын Неба) и буддийский «девагутра», возникли независимо друг от друга в типологически сходных условиях из социальной необходимости, классового общества. Подобные социальные условия благоприятствовали дальнейшему распространению буддизма среди ранних кочевников Монголии. Большинство из них в результате многовекового контакта с буддизмом впоследствии приняли эту веру.

Распространение буддизма среди хуннов и их преемников в дальнейшем, по-видимому, приняло более широкий характер. Об этом свидетельствует тот факт, что в I в. н.э. хунны назначили человека, носившего имя Шэнду (название Индии), князем Кучи, которая в то время была буддийской страной (Liu Mau-tsai, s. 22), а также факт распространения буддизма среди сыньбийцев. Глава сыньбийского племени Уюна Муюнхуй (283–333) говорил: «Мы будем увеличивать счастье добрыми делами) и увеличивать добродетель (добродетельными поступками)» (Цзянь Бо-цзянь и др., 1958, с. 1081). Г. Шрайбер считает это обычным выражением для буддийской литературы (Schreiber G., 1956, p. 2, comment 2).

... В жузьянском государстве, которое, по исследованиям монгольских ученых, представляло собой государство раннефеодального типа (История МНР, 1966, с. 11–117), также начал распространяться буддизм. Согласно надписи в Юнгане провинции Шэньси, государством жузжаней называлось «Великим жузьянским государством»

«Поставленный небом великий шаньюй» или позднее более plainly «Небом и землей рожденный, солнцем и лунной поставленный, великий шаньюй сюнну» (Лидай, 1958, с. 28, 30; Бичурин Н.Я., 1950, с. 104, 105; Материалы..., 1968, с. 43, 45).

Прослеживается прямая параллель названия хуннской титулатуры правителя с соответствующим обращением к правителю у древних торков и монголов: в китайской транскрипции *чэнь сюй* («Сын Неба») примерно соответствует древнетюркскому *tanri qutlu* («сын порожденный») и монгольскому *танэрийн хурд* («сынновья неба») (Панов В.А., 1916, с. 2, 33-4, 36-42; Панов В.А., 1918, с. 23-24). Сходство фиксируется не только на языковом уровне. Для хунну, торков и монголов характерна близкая мифологическая система обоснования легитимности правителя степной империи. Согласно этой системе:

- (1) Небо и Земля избирают достойного претендента на престол;
- (2) Небо выбирает, а Земля порождает (т.е. переносит в мир людей) кандидата на трон, и, вероятно, они (совместно с Луною и Солнцем) защищают и помогают своему избраннику;
- (3) конечная цель этих деяний — обеспечить благоприятствование «народу, живущему за войлочными стенами» (Трепавлов В.В., 1997, с. 64-67).

Совокупность таких сверхъестественных способностей была недоступной для любого претендента на хуннский престол. Претендентов на него всегда хватало. Однако в глазах подданных только обладание божественной «благородью», харизмой давало кандидату возможность быть избранным шаньюем. Причем, скорее всего, существовало представление о принадлежности, данной сверхъестественной «благодати» только «царскому» роду Лиояньди, что отсекало доступ к трону представителям других знатных кланов. Думается, именно поэтому, несмотря на неоднократные дворцовые перевороты, престол всегда наследовал один из потомков Моэя по прямой или позднее по боковой линии. Только через двести с лишним лет после гибели империи шаньюями стали становиться представители других могущественных хуннских кланов (Материалы..., 1989, с. 152).

Помимо принадлежности к «священному» линижду, потомки которого обладали особыми магическими способностями, легитимности шаньюя обеспечивалась еще некоторыми дополнительными обстоятельствами. Во-первых, это специфический обряд инаугурации, толчком в результате которого будущий степной правитель приобретал свои священные качества, присутствующие только правителю степной империи. К

ожалению, китайские письменные источники не оставили на этот счет никаких данных о хунну. Однако яркие описания подобных обрядов в более поздних кочевых империях (очень похожих друг на друга) позволяют высказать гипотезу, что хуннский обряд должен был быть похож с ними.

В Тюркском каганате

«при возведении государя на престол ближайšie важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают, сколько лет он может быть ханом» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 229).

Схожие элементы фиксируются в хазарском обряде коронации:

«Когда хотят назначить этого хакана, его приводят и дуют куском шелка, пока чуть не обрывается его дыхание, и говорят ему: сколько [лет] хочешь царствовать? Он отвечает: столько-то и столько-то лет» (Голден П.Б., 1993, с. 222).

В Уйгурском каганате обычай обнесения по кругу вокруг ставки распространялся и на ханш (Бичурин Н.Я., 1950, с. 333). Подобный торжественный обряд был зафиксирован немецким путешественником Хуго Иоганнсом Шильбергером и в Золотой Орде:

«Когда они избирают хана, они берут его и усаживают на белый войлок, и трижды поднимают на нем. Затем они поднимают его и проносят вокруг шагра, и усаживают его на трон, и вкладывают ему в руку золотой меч» (Вернадский Г.В., 1997, с. 217).

В.В. Трепавлов, собрав многочисленные разрозненные сведения коронации различных тюрко-монгольских правителей, восстановил примерную очередность различных этапов данной процедуры в кочевых империях: (1) шаманы назначают благоприятный для инаугурации день; (2) все присутствующие на церемонии снимают шапки и развязывают пояс; (3-4) будущего хана просят занять место на престоле, он символически отказывается в пользу более старших родственников, но его «силой» усаживают на трон; (5) все допущенные на курултай приносят ему присягу; (6) каана поднимают на войлоке и (7) заставляют поклоняться Небу царствовать справедливо; (8) каану совершают девятикратное поклонение; (9) по выходу из шагра все совершают

прекратное поклонение Солнцу (Трепанов В. В., 1993, с. 69) / Скрынникова Т. Д., 1997, с. 109–112).

Солнце и луна относились к объектам особенного почитания шаньюе. Это зафиксировано в своих «Исторических записках» (Сямь Цань:

«Утром шаньюе выходит из ставки и совершает поклонение восходящему солнцу, вечером совершает поклонение луне. Загнавая войну, наблюдают за положением звезд* и луны при полнолунии нападают, при ущербе луны отступают» (Индай..., 1958, с. 17–18; Бичурин Н. Я., 1950, с. 50; Материалы 1968, с. 40–41).

Своей сакральной «благодатью» напрямую или через специальных агентов (шаманов) шаньюе обеспечивал народу благоприствитствие со стороны природных сил, богатый приплод скота, высокую фертильность женщин, удачные военные походы и войны и т. д. Китайские летописи отразили этот вид деятельности хуннских правителей. Приведу один весьма показательный пример:

«Услышав, что должны прийти ханьские войска, сюнну велиди шаманам на всех дорогах, по которым они могли следовать, а также в местах около воды закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска помель. Когда шаньюе посылает Сыну Неба лошадей и шубы, он всегда велит шаманам молить духов ниспослать на него не-счастья» (Материалы..., 1973, с. 120).

Данный набор идеологических обязанностей был достаточно типичен для правителя позднего предгосударственного и раннего государственного общества. Сравнительно-историческое исследование раннего государства, продолженное Х. Класеном, показывает, что в 18 из 19 случаев правитель обладал сверхъестественным статусом; в 17 из 19 случаев он генеалогически был связан с богами; в 14 из 16 случаев он выступал посредником между миром людей и миром богов; и

* В. С. Таскин (Материалы..., 1968, с. 136, прим. 109) считает иероглиф *син* (звезда) необходимой составкой в аналогичном тексте из «Хань ши» он опущен. Кроме того, в подтверждение своего мнения В. С. Таскин приводит цитату из «Суй ши» (гл. 84, п. 2а) об обычаях торжеств: «Наблюдают за наступлением полнолуния и производят в [в эти времена] набег и грабежи». Среди многих возможных объяснений схождения данного знака у Хунну и торжеств можно привести и следующий вариант: успех стенового набегала много зависит от его внезапности и краткости, при полнолунии и ночью передлеко сохраняется неплохая видимость, что очень важно для координации военных действий в ночное время.

из 18 случаев правитель раннего государства имел статус верховного прела (Classen H. J. M., Skalkic P., 1978, p. 556).

Высокий социальный статус шаньюе в общественной иерархии подчеркивают величественные погребальные сооружения, воздвигнутые в честь умерших правителей Хуннской державы, а также богатый сопроводительный инвентарь, обнаруженный при их раскопках

Вопросы и задания

Дайте характеристику сакральной власти шаньюе в империи хунну.

Используя сравнительно-исторический метод, выделите особенности иптонизации правителей в кочевых обществах Центральной Азии.

Дашковский П. К. Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хуннско-сяньбийско-жужанский период // Известия АГУ. Серия история. Барнаул, 2008. №4 (2). С. 36–45.

С. 37–38. ... в процессе совершения религиозных обрядов принимали участие шаньюе, высшая аристократия, собираемая на съезды и т. н. «шаманы». Между тем, среди учёных возникло определенное разногласие относительно деятельности именно шаманов у сюнну. Это вызвано, прежде всего, различными переводами иероглифа *ш*, которым китайские авторы обозначили данную категорию лиц. Так, И. Н. Бичурин перевёл этот иероглиф как «волхв» (Бичурин Н. Я., 1998, с. 77), а В. С. Таскин — как «шаман» (Материалы по истории..., 1973, с. 22). Однако Т. Д. Скрынникова отмечает, что иероглиф *ш* означает не столько конкретную специфику (шаман, маг, колдун), сколько самого служителя культа (Скрынникова Т. Д., 1997, с. 135). В этой связи, как ранее уже отмечалось автором (Дашковский П. К., 2001; 2003), термин «служитель культа» представляется более предпочтительным применительно к кочевым обществам эпохи поздней древности и средневековья, как с точки зрения функционирования этой социальной группы, так и исходя из синкретичности мировоззрения номадов.

В тоже время, в ряде случаев во избежание путаницы при исполнении письменных источников представляется возможным употребить термины, которые предложены переводчиками текстов.

Служители культа у хунну участвовали в различных ритуальных действиях, особенно связанных с военной, контактной и лечебной магией (Материалы по истории..., 1973, с. 47; Вичурин Н.Я., 1991, с. 341). Подобная направленность действий реализуемых с помощью духов, имеет определенную шаманскую окраску (Михайлов Г.М., 1983, с. 37-40; Басилов В.Н., 1984, с. 13; Потапов Л.П., 1991, с. 10; Эпигале М., 1998, с. 145; Миллер Н.В., 2000; и др.), что позволяет рассматривать шаманизм как один из компонентов религиозного синкретизма кочевников. Священнослужитель, как и правитель, обеспечивал стабильность общества, однако «сфера влияния» шамана в сакральном мире совершенно иная, нежели у представителя светской власти. Шаньюй, обладающий харизмой, одним своим существованием диким социуму покровительство небесных, «светлых» сил, тогда как шаман (служитель культа) обеспечивает процветание общества в силу священной избранности в «тёмном» мире духов. Взаимоотношение двух полюсов духовной власти достаточно показательно характеризует один сюжет из «Ши Цзи» Сыма Цяня, в котором находится упоминание о том, что китайский полководец Эршицкий, пользовавшийся особым благосклонностью шаньюя, был принесян в жертву «умершим великим воинам». Это было сделано по настоянию священнослужителя, который аргументировал подобный акт «по вдохновенно покойникам шаньюев» (Вичурин Н.Я., 1998, с. 77). Из приведенного материала можно заключить, что именно служитель культа, а не шаньюй, имел функцию общения с миром мёртвых. Однако приоритет духовной власти в кочевом обществе сохранялся за шаньюем.

В связи с участием шаньюя в религиозной жизни кочевников необходимо обратить внимание на тесное политическое и культурное взаимодействие между хунну и Китаем (Кычанов Е.М., 1997; Крайини Н.Н., 2001; Думан П.И., 1976). В этой связи попытаемся проследить, возможно влияние религиозных и идеологических традиций Китая на мировоззрение хунну. Прежде всего, шаньюй, как и правители других государственных образований кочевников Центральной Азии были сакрализованной персоной. Согласно китайским хроникам в официальных документах того периода шаньюй именовался как «Поставленный Небом великий шаньюй», «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну...», «Гордый сын Неба» (Вичурин Н.Я., 1998, с. 60-61; Сыма Цянь, 2002, с. 333, 336; Материалы по истории..., 1968). Иррациональная форма власти правителя проявлялась и в том, что он участвовал в определенных наиболее важных обрядах, жертвоприношениях и именно божественные силы (Небо) санкционировали его особый социальный статус и деятельность. При этом, что с хуннского времени и в последующий, тюрко-киргизский период (VI-XIII вв. н.э.), в кочевом мире окончательно формируется мифологическое обоснование легитимности власти правителя и его клана (Дашковский П.К., 2003)... Не исключено, что такая форма сакрального обоснования статуса шаньюя во многом укреплялась в результате взаимодействия с Китаем. В Китае правитель еще с древности до н.э. носил титул «ди», т.е. Бог. С периода Западного императора начинают именоваться как тьянь цзы — «Сын Неба» (Думан П.И., 1976; Зубов А.П., Павлова О.И., 1995, с. 72-73; и др.). В тоже время, необходимо отметить, что идея легитимизации власти через сакральную связь с Небом, являлась общей для народов Центральной Азии и Китая, хотя и имела свою специфику в каждом конкретном случае. В этой связи, несмотря на сходство концепций сакральной легитимности власти у хуннского шаньюя и китайского императора, прослеживаются и свои особенности, подробно рассмотренные Е.И. Кычановым (1997, с. 7-10). Учитывая, что контакты между хунну и Китаем носили постоянный характер в военнополитическом и культурном отношениях, то сакрализация правителей рассматривалась как необходимый элемент не только религиозной, но политической культуры. Стремление подражать китайскому императорскому двору и выступать с ним на паритетных началах на политической арене могло усиливать необходимость разработки сакральной концепции власти у хунну, тем более что по многим содержательным позициям она была близка китайской теории «небесного мандата» и поэтому не требовалось вводить кардинальных мировоззренческих инноваций. Примечательно также, что элементы погребального обряда шаньюя хунну, исследованные на могильнике Ноин-Ула, по мнению некоторых ученых, имеют определенное соответствие в китайской традиции погребения эпохи Хань (Филиппова И.В., 2005, с. 17, 19). Более того, именно китайские мастера принимали непосредственное участие сооружение погребальных камер, изготовление и украшение специфических трюбов для хуннской элиты, в т.ч. шаньюев (Руденко С.И., 1962, с.21-22). Известны факты изготовления трюбов по китайского образу и для умерших хунну более низкого статуса (Филиппова

И.В., 2005, с. 18). Отмеченные особенности погребального обряда хунну подтверждаются результатами последних исследований элитных кургана на некрополе Ноин-Ула (Полосьмак Н.В., Богданов Е.А., Пандорж Д., 2006). Приведенные данные, вероятно, свидетельствуют только о знакомстве китайцев с погребальной практикой хунну, но не стремлении кочевников, особенно элиты, подражать китайской практике, как в реальном, так и в загробном мире. В противном случае иноплеменников, знакомых с погребальной практикой китайцев, скорее всего не допустили бы до совершения такого вычужденного обряда, как погребения хунну, особенно шаньюев. Показательным этом отношении и помещение большого количества китайских импортных изделий в погребениях хунну, при чем не только элиты.

С.39. ... Важно отметить, что одной из проблем в изучении культуры служителей культа у номадов является выявление их погребений и соответствующего комплекса ритуальных предметов... (любопытность выявления погребений служителей культа при изучении культуры хунну, так и других кочевых обществ, вероятно, связана не только полисемантичностью сопроводительного инвентаря, но и с начальным этапом формирования профессиональной группы религиозных деятелей в период становления ранней государственности. Кроме того, процессы социо- и политогенеза у кочевых народов существенно отличаются от аналогичных тенденций земледельческих обществ, что обусловлено, отражалось на мировоззрении и идеологии...

С. 40-41. ... После выхода на историческую арену Центральной Азии Сяньбийской (93-235 гг. н.э.) и Жужанской (359-552 гг. до н.э.) кочевых империй (Кычанов Е.М., 1997) ситуация с развитием религиозной элиты принципиально не изменилась. При изучении истории сяньбийцев и жужаней исследователи опираются преимущественно на письменные памятники (Кредин Н.Н., 1994; 2000; Кычанов Е.М., 1997; Кызласов Д.Р., 2001, 2006; и др.). В последние годы привлекаются и отдельные археологические данные, хотя памятников сяньбийцев выявлено пока немного (Яречук О.А., 2000; Кирилов И.И., Ковычев И.И., Литвинцев А.Ю., 2001; Хуляков Ю.С., Юй Су-Хуа, 2000, 2001, Юй Су-Хуа, 2002; Варенов А.В., Митяко О.А., 2007; и др.). Китайские источники довольно кратко повествуют о верованиях сяньбийцев, но при этом можно проследить много общих моментов с религиозными представлениями хунну и другими кочевыми народами Центральной Азии. Так, источники сообщают: «Язык и обычаи сяньбийцев сходны с ухуанскими» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 152); «...Тоба Гуй...перенес

шлицу в Пьхин-чен, построил дворец, основал храм предкам своего рода, поставил жертвенник духам Ше и Ци. В храме предкам ежегодно пять раз приносили жертву: в два равноденствия, в два поворота зимней и летней) и в двенадцатой луне... По древним обычаям Ломаи, т.е. сяньбийским, в первой летней луне приносили жертву Небу и в восточном храме, т.е. предкам; в последней летней луне выходили с Лиском прогонять иней на хребет Инь-шань; в первый осенний месяц приносили жертву Небу в западном предрадии. Все сии обряды ныне возобновили на прежних установлениях. Определил жертвенные приращения в предрадиях и храме предкам; установил обряды и музыку» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 181). В китайских источниках есть указания на существование определенных общесяньбийского сакрального центра в р. Шара-Мурень, на котором, подобно хунну собирались ежегодно собрание для решения политических и, вероятно, религиозных вопросов. Несмотря на то, что в памятниках письменности нет прямых указаний на существование шаманов, волхвов и других религиозных деятелей у сяньби, тем не менее, приведенные фрагменты свидетельствуют об определенной религиозной политике проводимой правителями номадов. В тоже время совершаемые в специальных местах в течение года сложные обряды в четко установленные сроки косвенно свидетельствуют о существовании служителей культа, которые аккумулировали сакральное знание. На данном этапе исследования пока преимущественно атрибутировать таких священнослужителей, как это опять же предлагает А.В. Тиваненко (1994, с. 60), как жрецов, хотя тенденция к формированию именно профессиональной группы с религиозными функциями явно прослеживается. К сожалению, имеющиеся немногочисленные исследованные погребения сяньбийцев (Материалы по истории... 1984; Юй Су-Хуа, 2002; Варенов А.В., Митяко О.А., 2007; и др.) не позволяют в настоящий момент даже гипотетически отметить какие-либо признаки для захоронений служителей культа...

Еще один народ Центральной Азии, который в эпоху поздней древности контролировал данный регион, получил наименование жуэжане (жуань-жуане) (Кычанов Е.М., 1997; и др.). В письменных источниках есть краткие сведения о служителях культа и о проникновении буддистских миссионеров к номадам. Так, источники сообщают об необычном исчезновении сына хана Чоуны Цзухи. Помочь правителю вызвалась одна Чабганга, Фушэнмуева жена, по имени Дэухунь Дивинь, двадцати лет отроду. Она лечила и волховала, т.е. шаманила сидюло духов, и Чэуну всегда имел веру к ней: почему она ходила к нему

и сказывала, что сын его теперь живет на небе и она может пригласить его... По прошествии года, в 15-й день восьмой луны, поставили столб дине большого озера юрту; держали перед сим семидневный пост, всю ночь молились духу Неба. Вдруг Цзухой очутился посреди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 200-201). В другом источнике сообщается о кочевниках, что «в их землях умевут, прибегая к колдовству, принести жертвы Небу и направить ветер со снегом. [В результате] впереди ясное солнце, а сзади призывая потоки воды. В связи с этим, когда они терпят поражение, не нелзя догнать. Если они прибегают к этому способу в Среднем государстве, то делается пасмурно, но снег не идет» (Материалы по этнографии..., 1984, с. 61, 290).

Приведенные фрагменты текстов позволяют сделать несколько заключений. Во-первых, упомянутый выше термин «чабанца» применительно к режиссерам перевел Н.Я. Бичурин как «полумонахи» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 200). А.В. Тиванский (1998, с. 64-65) указывает, что этот термин буквально означает «буддийская монахиня в миру», но при этом справедливо отмечает, что в данном случае это не совсем соответствовало действительности. Как видно из самого фрагмента текста, речь идет об использовании номов или духов при поиске сына хана, а это явное указание на шаманскую практику. Во-вторых, важно отметить, что религиозные функции выполнялись как лицами мужского, так и женского пола. В-третьих, для совершения молитвы и других действий могла использоваться юрты кочевников, а не только специальное какое-то место (святилище, храм). Использование традиционного мобильного жилища в качестве сакрального объекта известно у кочевников и в эпоху средневековья (Зуев Ю.А., 2002, с. 260). В-четвертых, из приведенных данных следует, что души умерших или мир предков, вероятно, располагались в верхней части модели мира, поскольку именно там находился сын хана, который считался пропавшим или умершим. Наконец, в-пятых, положение служителей культа у жузжаней, как и у других кочевников Центральной Азии, было очень высоким... Важно также отметить, что правитель, как и в предшествующий период, должен был, обладая особой харизмой, полученной от неба. Неслучайно, источники, например, сообщают: «все жуаньжуани считали, что Натан помогает не бо и хотели выдвинуть его на пост правителя» (Материалы по этнографии..., 1984, с. 278). Именно харизма человека могла привести даже к нарушению принципа престолонаследия у кочевников, как это и про-

шло в случае с заменой Дочунья на Натан (Крадин Н.Н., 2000, с. 86), хотя власть все равно осталась в рамках правящего сакрального клана...

...Использование различных догматов для обоснования верховной власти было характерным явлением и для кочевых империй Центральной Азии. В отношении буддизма в наиболее полной мере это проявилось в более поздний период у монголов в эпоху средневековья (Крынинкова Т.Д., 1988), хотя указанное обстоятельство и являлось одним из наиболее привлекательных факторов, для симпатий кочевых правителей к этой конфессии начиная уже с хуннско-сяньбийско-жужанского периода. К тому же, правители соседних земледельческих государств, с которыми взаимодействовали кочевники, оказывали значительную поддержку новой религии. Соответственно, чтобы находилось одно политическое государство с главами соседних государств, нужно было иметь соответствующее мифологическое обоснование легитимности власти над кочевым народом, которое обладало бы таким же высоким статусом. Однако имеющиеся на сегодняшний момент источники, не позволяют говорить о широком распространении идей буддизма среди кочевников эпохи поздней древности. В этой связи снова религиозной элиты в рассматриваемый период составляли священнослужители, отправляющиеся наиболее важные обряды, клан правителя и его окружение (вожди племени или старейшины). В отрывки от скифской эпохи в религиозную элиту стали входить и миссионеры, особенно приближенные к окружению кочевого правителя. Отражение в письменных и археологических источниках сведений о различных формах жертвоприношениях, магии, мантике, погребально-поминальных комплексах и культовых сооружениях (святилища, храмы) свидетельствует о наличии сложной религиозно-мифологической системы и дальнейшей тенденции формирования и развития особой категории служителей культа. Такие лица, безусловно, являлись носителями важной сакральной информации и могли оказывать определенное влияние на политические события в кочевой империи. Однако, в силу специфики социально-политической организации кочевых племен и исторических процессов в эпоху поздней древности, сформировавшаяся религиозная элита не могла трансформироваться в корпоративную социальную группу профессионального жречества.

Вопросы и задания

1. В чем выразилось влияние культуры Китая на мировоззрение хунну?
2. Дайте характеристику религиозной элиты у хунну, сяньбийцев и жуужаней.
3. Сопоставьте точки зрения ученых на проблемы выделения сибирянослужителей в кочевых обществах скифского и хуннско-сяньбийско-жуужанского периодов. Выделите общие и частные моменты в изучении проблемы.

Воробьев М.В. Маньчжурия и Восточная внутренняя Монголия (с древнейших времен до 1911 г. включительно). Владивосток, 1994. 410 с.

С. 245. ... Тоба были северным кланом обширного этноса (в этом смысле – суперэтноса) сяньби...

С. 261-262. ... В области культуры тобаской империи Северный Вэй привлекают внимание мероприятия государства в сфере религии и обычаев (коренных и китайских), мероприятия, имевшие очень широкий резонанс.

По мере втягивания тобасцев в китайский мир, чуждый им доселе, они должны были определить свое отношение к «Трем великим учениям». Конфуцианство принималось автоматически, поскольку конфуцианцами были все китайские чиновники и вся высшая государственная бюрократия. Ситуация с буддизмом и даосизмом несколько иная. Выбор считался во многом делом веры. В самом же Китае официально предпочитали буддизм. Может быть поэтому Тоба Дао проявил интерес к даосизму и в 423 г. разрешил свободно проповедовать это учение в государстве. В 438 г. он откровенно высказал свое отношение к буддизму, приказав вернуть в мир монахов моложе 50 лет, надеясь завербовать их в войска. В 440 г. он поставил даосизм на уровень официальной религии: новый девиз правления включил даосскую догматику. В 444 г. указ открыл преследование незарегистрированных буддийских монахов, «колдунов» и, одновременно, жрецов родонослительных религий самих тоба. Тобацам также предлагалось принять народный

культ – это был уже шаг к буддизму указам об отказе от иконных обычаев.

В 446 г. обнародован указ, направленный на полное искоренение буддизма: он предусматривал уничтожение буддийских изображений, храмов, сутр и самих монахов. Указ вызвал сильную оппозицию и в результате Тоба Дао – многие члены его фамилии были уличены в этом учении. (Может быть этим и вызвана непреклонность инициатора указа?). Но возражали и конфуцианцы-чиновники, которые давно умели сжиться с буддийскими догмами. В 452 г. при новом императоре Тоба Сюэне грозный указ был отменен, и буддизм расцвел с новой силой.

В 471 г. очередным императором Тоба Хун отрекся от престола и ушел в буддийский монастырь. В 475 г. особым указом запрещалось принести в жертву животных, так как в них могла воплотиться душа человека. Наметились оппозиция пропаганде даосизма. В 482 г. император Тоба Хун II совершил поклонение предкам не по даосскому, а по конфуцианскому ритуалу. В 485 г. указом запрещены магия и гадания, в чем особенно оштрафались даоситы, в 491 г. – любая форма даосской деятельности. Одновременно, и еще раз, запрещались старинные тобаские обычаи, которые в следующем году заменены близкими, конфуцианскими.

Свыше ста лет тоба были хозяевами нового государства, но хонами-завоевателями. Это затрудняло их положение внутри страны, делало государство объектом нападок, шло вразрез с декларированной идеей освобождения и объединения Китая. В тоже время в ходе местного проживания заметно сгладились наиболее острым различия в быту, в культуре. Создавалась соблазнительная теория государственными мерами ускорить этот процесс. В 495 г. издан указ, запрещающий употребление сяньбийского (тобаского) языка, одежды, причёски (косы), имен, погребальных обрядов, даже внутри-тобаских браков. Все это подлежало обязательной замене на соответствующие китайские формы под угрозой дисциплинарного, даже уголовного наказания. Законодатель при этом руководствовался прямым указанием Конфуция: «варвар», усвоивший его учение, уже не варвар... Ожидание происходило весьма трудно: далеко не все тоба стремились вразотречься от родного быта и очень мало иконных китайцев всерьез воспринимали «новых» китайцев. В развитии кампания в 518 г. буддизм был провозглашен государственной религией...

С. 303. ...Источник передает, что в 511 г. каган Чоуну приехал Кигай буддийского монаха (Шрамана) по имени Хунсянь, который поднес изображение Будды. Распространен ли буддизм у самих хуньаньжуаней — неизвестно. Источник описывает у них шаманские мистерии... Источник утверждает, что жуаньжуани принесли жернов Небу и при этом колдовством могли вызывать ветер со снегом. И жерновы злыбате при поражении они насылают на врата дождь со снегом и они невозможны догнать» (Таскин В.С., 1984, с. 283)...

Вопросы и задания

1. Изложите основные указы, касающиеся религии, в тобаской империи Северной Вэй.
2. Чем объясняется активное вмешательство государства в сферу религии у тобасцев?

Мэнэс Г. О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных // Этническая история народов южной Сибири и центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 29—46.

С. 30—32. ...Сравнение сведений письменных источников о погребальном обряде хунну и сяньби-ухуаней с данными по хуннским погребальным комплексам и позволило Л.Д. Викторовой высказать предположение о существовании больших различий в устройстве отдельных частей погребального сооружения, в наборе сопроводительного инвентаря и, главное, в элементах обрядовой части. В частности, исследовательница приходит к выводу, что «в отличие от ухуаньцев и сяньбийцев хунны не отводили собаке никакой роли в погребальном обряде» (Викторова Л.Д., 1980, с. 125). Этот вывод является главным аргументом в изложенной выше гипотезе Л.Д. Викторовой об этнолингвистической дефиниции хунну и дунху.

Между тем при сравнении материалов письменных источников о погребальном обряде хунну и сяньби-ухуаней исследовательница не учитывает две сложности. Во-первых, судя по информативному со-

относительно текстов, можно предполагать, что древние китайцы зафиксировали сведения о погребальном обряде хунну и сяньби-ухуаней в отрывочном, фрагментарном виде от лиц, скорее всего не наблюдавших этого цикла погребального обряда. Вторая, не менее существенная сложность носит принципиальный характер и тесно связана с социально-экономическим фактором, в частности несомненным представляется тот факт, что социальная и имущественная стратификация хуннского и сяньбийско-ухуаньского обществ нашла отражение в их погребальных обрядах.

Расчленение и выделение отдельных и самостоятельных элементов погребального обряда хунну и сяньби-ухуаней показывают, что они являются различными по характеру и смыслу, вследствие чего затрудняется позелментное сопоставление погребального обряда.

При анализе данных письменных текстов ясно, что в описании сяньбийско-ухуаньского погребального обряда социальный аспект прямо не выражен, поскольку лица, являвшиеся информаторами, наподобие, видимо, только часть взаимосвязанных действий из всего цикла погребального обряда, и их внимание больше привлекало прежде всего своеобразная обрядовая сторона, вследствие чего было дано лишь подробное описание этой части (Материалы по истории... 1984, 64, 327—328). И наоборот, описание хуннского погребального обряда является очень кратко и в общих чертах, и из него можно выделить значительно больше социальной информации, поскольку обряд отражает, судя по смыслу текстов, социальные и имущественные особенности погребения представителей верхушки хуннского общества (Материалы по истории сюнну, 1968, с. 40). К сходным выводам пришли и другие исследователи, подчеркивающие прежде всего лаконичность и опрделенные трудности интерпретации текста письменных источников том, что сообщение Сыма Цяня не является основой для реконструкции погребального обряда хуннов в целом (Миняев С.С., 1988, с. 10—41).

Затруднительность позелментного сопоставления одних только сведений письменных источников и получения объективных данных подтверждается и археологическими данными. Для начала рассмотрим материалы, касающиеся только погребального обряда сяньби. В сяньбийских погребальных комплексах обнаружены около Далай-нора на территории Чивчин-барга хошуна Хулун-буйрского аймака КНР и в окрестностях г. В. н.э., выявлены сопребения коней, а в северной части камеры были расчищены головы лошадей, коров и собаки. Захороне-

ние человека в погребении № 25 этого могильника было совершено двойной камере (гроб в сруб), что является типично хуннской практикой сооружения внутримогильной камеры. Сяньбийские погребения с головами лошадей, рогатого скота, а также собаки, датируемые II в. н.э., были обнаружены и в Бэйцзяо, в районе Линьдуня (Су Бай, 1977, с. 47–51). В связи с рассматриваемым вопросом, в частности с традицией захоронения собаки или отдельно головы собаки, особый интерес представляют некоторые моменты погребения младшего брата старшего правителя Фэн Су-фу и его супруги (Ли Жо-Бо, 1973). В погребении супруги Фэн Су-фу стены саркофага были украшены фресками, на которых изображены черные собаки. На плитах камня, накрывавших погребение, были зачищены скелеты двух щенков. В северной части погребальной камеры обнаружены скелеты двух собак, одна из которых сохранила позу лежащей собаки с подогнутыми под себя ногами и обращенной на запад мордой (Су Бай, 1977, с. 12–16). Изложенный археологический материал подтверждает достоверность сведений письменных источников о погребальном обряде сяньби-ухуаней.

Обратимся к материалам по погребальным комплексам хунну. В 1972 г. в сомоне Богд Убурханта некоего аймака, в пади Дуут горной Тэвш были раскопаны погребения рядовых хунну. В погребении № 7 на глубине 1,5 м в центральной части насыпи могильной ямы были расширены кости собаки, а на глубине 2 м между гробом и стенками могильной ямы зафиксированы две лопатки собаки. В погребении № 4, где отсутствовал гроб, в северной части погребальной ямы вместе с разбросанными костями человека лежал череп собаки (Цзвэндорж Д., 1985, с. 57, 66).

С. 33. ...Эти археологические данные показывают, что собаке у хунну при погребении умерших, независимо от их социального положения, по крайней мере, для представителей рядового и среднего сословия, отводилась культурная роль. Таким образом, оказывается правильным вывод Л.П. Викторовой о том, что «в отличие от ухуаней и сяньбийцев хунны не отводили собаке никакой роли в погребальном обряде».

С. 33–34. ...В подобном расположении собаки и погребенного относительно друг друга в хуннских и сяньбийских погребальных комплексах можно усмотреть существование вполне определенной закономерности, обусловленной, надо полагать, прежде всего обрядовым действием, сходным как по форме, так и по содержанию. В дан

ном случае для обоснования подобного предположения можно сослаться на текст письменных источников о погребальном обряде ухуаней, где отмечается, что когда «...наступает день погребения, родные собираются ночью к прежнему служебному месту — седлащику (покойного на совете рода), приводят собаку или лошадь, чтобы (они) перели через сиденья» (Кюнгер Н.В., 1961, с. 136). Эту часть текста В.С. Ласкин дает в несколько ином переводе: «Ночью, накануне погребения, собирают родственников и старых друзей покойного, которые салятся кругом, и проводят собаку и лошадь около того места, где лежит покойник» (Материалы по истории... Дунху, 1984, с. 328).

Выявленное нами совпадение отдельного момента погребального обряда хунну и сяньби-ухуаней, нашедшее отражение как в археологических, так и в письменных источниках, предполагает возможность теснейшей связи; между хунну и дунху, хунну и сяньби-ухуанями в такой специфичной сфере духовной культуры, как погребальный обряд, являющийся исторически устойчивым и наиболее консервативным компонентом культуры и отражающей вместе с тем и всю совокупность их религиозных представлений. Поэтому для обоснования предположения о возможности существования духовной общности между хунну и дунху, хунну и сяньби-ухуанями мы сочли нужным привлечь материалы по этнографии монгольских народов как этносов, прямо причастных к истории региона. Они могут стать дополнительным доказательством к уже приведенным исследователями свидетельствам об этническом родстве сяньби-ухуаней с монголами (Материалы по истории... дунху, 1984, с. 39–62).

С. 34. ...Материалы полевой этнографии показывают сильно разлитое в прошлом культурное отношение к собаке у монгольских народов, на что, в частности, указывает: фиксирование элементов культуры собаки в сферах хозяйственной, материальной и духовной культуры. В данной статье мы приведем материалы об отражении культуры собаки только в семейных обрядах жизненного цикла у монгольских народов в конце XIX — начале XX в.

Вопросы и задания

1. Дайте характеристику методике, которую использует Г. Мэнзе, при изучении погребального обряда хунну.
2. Какую роль играла собака в мировоззрении хунну?

С. 32-34. ...Идеологические потребности государства гуннов удовлетворяли культ Неба и Земли, Солнца и Луны. Мы уже отмечали выше, что гуннские шаньюи считались порождением Неба и Земли и были поставлены управлять Солнцем и Луной. Чтобы забить бегущую лошадь при заключении клетвенного договора, гунны поднимались на гору, так они были ближе к Небу (гора — э то то, что соединяло Небо и Землю). Когда заболела мать шаньюя, гунны принесли в жертву луну Земли взятого в плен князя Эрши (Цянь Хань шу, 1936, цз. 94, с. 230). «Шаньюй, если утром он выходил из походной ставки, кланялся луноходу солнца, а если вечером, кланялся луне» (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 86). Отметим, что в том и другом случае шаньюй совершал поклонение в восточную сторону. То, в какой фазе пребывала луна, имело значение для успеха военного похода: «Начиная дело, смотрят на звезды и луну. Если полнолуние, то нападают, если луна в ущербе, то отключают войска» (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 86-9а). В ставке шаньюя был жертвенник (Материал по истории сюнну..., 1973, с. 98). Служителями культов у гуннов являлись шаманы. На пути ханьских войск, продвигавшихся по территории гуннов, гуннские военачальники приказывали шаманам закапывать у водоемов овец и быков и просить духов данной местности, ее хозяев, насладь на ханьские войска погибел. (Этой же; пелью связывали ноги лошадям (Материал по истории сюнну..., 1973, с. 120), чтобы вызвать ответное схожее действие, парализовать коней противника, лишить их возможности двигаться. Носылав императору Хань лошадей, шубы и т.п., шаньюй всегда просил шамана уговорить духов насладь на китайского императора несчастиям).

Култ Неба имел государственное значение. По установленному распорядку гунны три раза в году в г. Дунчэне совершали поклонение «божеству Неба», «духу-божеству Неба» (тян шэнь), в день «гу» в 1-м и 12-м месяце (Хоу Хань шу, 1936, цз. 119, с. 46). В жертвоприношении собирались все бу, разумеется, не в полном составе, а их представители. Собравшись обсуждали государственные дела. Одновременно происходили празднества и состязания, конские скачки и верблюжьих бега (Хоу Хань шу, 1936, цз. 119, с. 46). Текст «Ши цзи» содержит дополнительные детали об этом трехразовом в году съезде гуннских знати и чиновников: в 1-м месяце был «малый съезд» начальников и

ставке шаньюя для совершения жертвоприношения. В 5-м месяце и сентябрю, когда кони нагуливали тело, были «большие съезды». На большом съезде» в 5-м месяце (реально в конце весны — в начале лета), проводившемся в г. Дунчэне, совершались жертвоприношения предкам, Небу, Земле, духам умерших и небесным духам. Хотя Дунчэнь был городом, во время жертвоприношения шаньюй жил в юрте. Материалы по истории сюнну..., 1973, с. 70). Осенний «большой съезд» собирался в Дай-линь, на нем происходил «подсчет количества людей и скота с целью налогообложения» (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 86).

Старые китайские комментаторы расходятся в трактовке слов «дай линь». Одни полагают, что это название местности, другие — что это название обряда: «дай линь» значит «обходить лес», деревья и приносить жертвы (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 8а-8б). Китайский историк Лю Итан, ссылаясь на «Ляо ши», где в разделе «Язык государства» есть слово «дайлинь», которое покинается как «древнее место» и означает «основной лес», также предлагает считать «дайлинь» названием местности (Лю Итан, 1968, с. 65). Для нашей темы данный вопрос несуществен. Нам важно отметить, что «начальники» гуннского государства три раза в году собирались на один «малый» и два «больших» съезда, на которых они обсуждали с шаньюем государственные дела, вели учет людей и скота, итогом чего, очевидно, было установление норм налогообложения по результатам минувшего лета. Съезды являлись постоянными органами управления государством.

В 121 г. до н.э. китайский полководец Хо Цюйбин в ставке гуннского Сючжу-вана «захватил... золотого человека, который использовался для поклонения Небу» (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 18а). Комментаторы расходятся в истолковании того, что из себя представлял этот «золотой человек». Одни полагают, что это был образ «Небесного владыки», которому приносили жертвы, другие, что это было изваяние Будды (Ши цзи, 1936, с. 18а-18б). Независимо от того, было ли это антропоморфное изображение владыки Неба или изваяние Будды (теоретически допустимо и скульптурное изображение одного из греко-римских божеств), факт этот примечателен сам по себе, так как свидетельствует, точнее, может свидетельствовать или о высоком уровне разработки культа Неба у гуннов, или о знакомстве гуннов с буддизмом. Решить этот вопрос трудно. Однако даже если это была статуя Будды, допустить широкое распространение буддизма у гуннов трудно из-за отсутствия других материалов. Допустимо предположить и

то, что с буддизмом был знаком ван Сючжу и его окружение, и то, что Гунны просто вывезли статую из городов Западного края, которые часто находились под властью и контролем. Они могли ее исползовать для поклонения Небу, так же как и изображение одного из преторимских божеств.

У гуннов, прежде всего у знати, практиковалось сопогребение. Число сопогребенных могло быть очень большим и исчисляться десятками и сотнями человек (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 86). Гунны не могли по умершим траурных одежд, не насыпали могильного холма и не обсаживали место погребения деревьями. Знагных и богатых хоронили в двух гробах – внутреннем и внешнем (Ши цзи, 1936, цз. 110, с. 86).

С. 78... Наконец, жуаньжуани были знакомы с буддизмом. В 511 г. их каган Чоуну прислал к китайскому двору шрамана Хун Сюаня, который поднес от его имени украшенную жемчугом статую Будды.

Вопросы и задания

1. Дайте характеристику верованиям и обрядам хунну, нашедшим отражение в китайских источниках.
2. Сравните точку зрения Е.И. Кычанова на проблему распространения буддизма у кочевников Центральной Азии с мнениями Сухбатова, П.К. Дашковского, Ю.И. Дробышева и М.В. Воробьихи.

Дробышев Ю.И. Эволюция материальной и духовной культуры сяньбийцев // ВИ. 2006. № 1. С. 106–120.

С. 110–111. ... И тем не менее, именно Тоба Гую было суждено круто изменить устройство своей державы. В 398 г. он разбил мунонов, тоже сяньбийского происхождения и создававших на северо-востоке Китая свои государства*, и захватил их казну и государственную печать, имевшую очень важное ритуальное значение. В том же году Тоба Гую был провозглашен императором и Сыном Неба. Он перенес

* Всею в разное время в Северном Китае три сяньбийских племена основали шесть династий.

столицу в г. Линчэн, где построил дворец, храм предков, алтари земли и злаков, то есть уредил все сакральные архитектурные атрибуты власти китайских императоров. В храме предкам пять раз в год приносили жертвы. Однако в перимонал жертвоприношений были введены и некоторые исконно сяньбинские обряды: «По древним обычаям Дома Вэй, то есть сяньбийским, в первой луней луне приносили жертву Небу и в восточном храме, то есть предкам; в последней луней луне выходили с войсками прогонять иней на хребет Инь-шань*; в первый осенний месяц приносили жертву Небу в западном предрадии. Все эти обряды ныне возобновили на прежних установлениях. Определил жертвенные приношения в предрадиях и храме предкам; установил обряды и музыку» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 177). Тоба Гуй провел целый ряд административных реформ. Он принял буддизм и тем самым способствовал поклонению буддийских монахов императору: в 419 г. монах Фа Го заявил, что император является Буддой, и поэтому, кланясь ему, фактически почитают самого Будду (Кычанов Е.И., 1997, с. 64; Комисарова Т.Г., 1987, с. 47).

У Дэй выделяет три периода в истории распространения буддизма у тобасцев: 1) 316–439 гг., 2) 440–494 гг. и 3) 495–534 гг. Дата 439 г. отмечает захват императором Тоба Тао (Тай-у-ди, 423–452 гг.) г. Даньчжоу. Это вновь открыло путь на Запад, откуда в империю потекли предметы буддийского культа, сутры, скульптуры и т. д., а также прибыли и проповедники этого учения (Lai W., 1990, p. 231–235, 241). Но прежде буддизму предстояло пережить тяжелые времена.

Тоба Тао благоволил даосизму и уже поэтому не мог быть лояльным к буддизму, так как эти учения противоречили друг другу. В 423 г. он разрешил открыто проповедовать даосизм, а в 438 г. приказал вернуть в мир буддийских монахов моложе 50 лет, надеясь завербовать их в армию. Два года спустя даосизм был возведен в ранг государственной религии Северной Вэй.

В 435–440 гг. по указу Тоба Тао на трех священных пиках Центрального Китая (Хэншань, Суншань и Хуашань) были водружены каменные стелы в честь восстановления храмов духам на этих горах. Стела на горе Суншань сохранилась, текст на ней был обращен к китайскому населению Северной Вэй. Он выдержан в традиционном китайском стиле с сильным акцентом на даосизм. Суть его сводится к

* Горный хребет Инь-шань поговаривался почитанием еще хунну. По предположению А.В. Тиваненко, горы Гань-цзяншань в Юньнэне, входящие в этот хребет, служили для них главной территориальной святыней (Тиваненко А.В., с. 32–33).

утверждению того, что нынешний император чтит духов, и благодаря этому ему во всем сопутствует успех, а государство процветает.

С. 112-114. ... Сохранилось интересное описание обрядов, которые были выполнены Ли Чаном и его спутниками по прибытии в пещеру. «Ли Чан и другие совершили жертвоприношение. Наружбы пещеры резвых стоголов. Установили для того, чтобы поместить на них останки жертвенных животных, и вернулись. Позднее установленные бревенчатые стволы выросли и превратились в рощу. Местные жители почитают ее наравне с духами. Повсюду говорили, что государство будет пользоваться покровительством духов» (Головачев В.Ц., 1990, с. 28-29). Как явствует из высеченной в пещере надписи, в жертву были принесены «благородный скакун», бык и баран. Эти обряды демонстрирует древний сяньбийский культ предков, разительно отличающийся от своего конфуцианского или даосского аналога, хотя, казалось, можно было ожидать проведения ритуалов по китайским образцам, так как в указанному времени Тоба Тао активно осуществлял свои религиозные преобразования, и уже в следующем, 444 г., издал указ о преследовании жрецов родовой религии тобасцев. В.Ц. Головачев усматривает в миссии, направленной Тоба Тао в пещеру, политическую заданность император искал способы сплочения тобасцев в своей разнородной державе и сохранения покровительства божественных сил над преемственной династией. Более того, сообщение послов Улохоу о храме могло быть инспирировано двором самой Северной Вэй (Воробьева М.В., 1994, с. 261; Головачев В.Ц., 1990, с. 27-28, 30).

В 444 г. был обнаружен инспирированный Цуй Хао указ о преследовании незарегистрированных буддийских монахов, «колдунов» и даже служителей собственных тобасских культов; вместо своей религии предлагалось следовать китайским народным культам. Отсюда можно полагать, в частности, что тобасцы в основном еще придерживались своих традиционных верований. Маловероятно, чтобы среди них насчитывалось много приверженцев буддизма. Скорее всего, сангха состояла преимущественно из китайцев. Столь же сомнительно наличие большого числа последователей даосизма (Maftet R.V., 1979, p. 115). Наконец, еще через два года вышел указ об уничтожении буддийских храмов, сутр, священных изображений и самих монахов. Будда был назван в нем «варварским богом», а буддийские поучения «небылицами, рассказываемыми западными варварами» (Крюков М.В., Маливин В.В., Софронов М.В., 1979, с. 246; Wate J.R., 1933, p. 139-143). Поводом к началу гонений на буддизм послужило обнару-

жение тайного склада оружия и запасов вина в монастыре в Чаньбани Wate J.R., 1933, p. 138-139). Указ был отменен только в 452 г. Тоба Цзюнем, сменившим Тоба Тао на северовэйском престоле. Дальнейшая эволюция религиозных пристрастий лидеров империи привела к благоприятствованию буддизму и даже к отречению от власти и уходу монастырь императора Тоба Хуна*. В скалах, возвышающихся над рекой Учоу, было вырублено пять пещерных буддийских храмов, каменный с огромной каменной скульптурой Будды от 8 до 15,6 м высотой. В этих изваяниях были отражены идеализированные образы чешырех северовэйских императоров, включая и гонителя буддизма Тоба Тао в роли самого Шакаямуни, а также уподобленного Будде грядущего Май-рею Тоба Гуана — прежнего наследника престола, всячески задерживавшего распространение антибуддийских указов своего отца и казненного в 451 г. по подозрению в подготовке мятежа. Фигура Тоба Тао была изображена в окружении четырех учеников, в которых современники могли легко угадать правителей северокитайских государств, поверженных Северной Вэй (Klein K.D., 1980, p. 130; Jepsen W.F.J., 1981, p. 23-25).

В 475 г. особым эдиктом было запрещено приносить в жертву животных; это мотивировалось тем, что «в них могла воплотиться душа человека». Мотивация вполне антрополоцентрична и не экофильна** в главу угла поставлены интересы человека, пусть и гипотетически инкарнированного в тело животного. Между тем, строгое соблюдение буддийских требований подражает не причинение вреда кому и чему бы то ни было из чувства сострадания и из осознания того факта, что любое существо проходит свою эволюцию, прерывать которую решено. Позже буддийские мыслители пришли к идее наличия потенци Будды у любого существа, а нирвана была объявлена целью всего мира. В данном случае, кроме антропоцентризма, нельзя исключить и

* А. Эйзенберг обоснованно доказывает, что причина «добрОВОЛЬНОГО» ухода Тоба Хуна лежит не в религии, а в политике. В доимперский период тобаской истории власть переходила от брата к брату. Это было вождество, достаточно типичное для племен Центральной Азии. Северная Вэй первая сумела успешно осуществить переход на такой принцип наследования верховной власти, при котором власть переходит от отца к сыну, для стабилизации чего потребовалось инспирировать акт отречения от престола Тоба Хуна (Eisenberg A., 1991, p. 49-87).

** Экофильными в этнологии называют те грани культуры этноса, которые способствуют сохранению среды обитания в противоположность экофобным, ведущим к ее деградации и разрушению (Арутюнов С.А., 1980, с. 96)

чисто прагматический, хозяйственный расчет, так как в жертву прини- сили домашних животных.

Несмотря на явные внешние уступки буддийскому учению, им- ператоры поклонялись предкам, видимо, согласно даосскому ритуалу. Лишь в 482 г. Тоба Хун II изменил эту практику, совершив ритуал по- клонения в соответствии с нормами конфуцианства. Этот шаг доста- точно символически. Если даосизм мог казаться вчерашнему кочевнику неким «наднациональным», всеобъемлющим учением, то конфуциан- ство вполне отчетливо обнаруживало свои истинно китайские корни, и принятие конфуцианского ритуала в такой важной и крайне конценри- тивной сфере обрядности, как похоронно-поми-нальная, очевидно гово- рит о весьма далеко зашедшем процессе синнизации тобаской куль- туры. Разумеется, конфуцианство проникло в политическую элиту (с- верной Вэй существовало раньше — без него было бы трудно создать бюрократический аппарат, состоявший, главным образом, из пер- шедших на тобаскую службу чиновников-китайцев. Но этим реформы не закончились. В 485 г. под запрет попали занятия магией и гаданием — как раз те виды деятельности, в которых господствовали китайский даосизм и тобаский шаманизм*; под страхом смерти было запрещено иметь апокрифические, очевидно, даосские, книги. Еще спустя шесть лет была объявлена вне закона любая форма даосской практики, а на- одно еще раз были запрещены старинные тобаские обряды. На сле- дующий год их заменили близкими по смыслу китайскими (Воробиен М.В., 1994, с. 261). Очередной запрет на все жертвоприношения, сти- тавшиеся «незаконными», был наложен вдовствующей императрицей Ли, китайкой по национальности. Однако он не распространялся на культ небесного духа, ассоциировавшегося с предками правящей ди- настии (Hofinger J., 1978, p. 164).

Конфуцианство в империи не конфронтировало с буддизмом. П- период правления Тоба Хуна II там насчитывалось 6478 буддийских храмов и 77 258 монахов, а при Юань Кэ (Сюань У-ди, 500–515 гг.) было свыше 13 тыс. храмов и более 100 тыс. монахов. К храмам при-

* Престелу шаманизма, Тоба Хун II в указе 485 г. апеллировал к древности (или см- преписана эта апелляция), как было принято в Китае, хотя именно эта форма религии была исконно тобаской и, соответственно, древней: «Вель шаманы и шаманки обяза- но вызывают добрых и злых духов, ведут живые разговоры о счастье и бедах, а так же о трубом и вудытарном. Все (их) гадания не имеют ничего общего с древними уставам- лениями. (Поэтому) все, что (ими) записывается, (следует) нанеуровейше запретить, и присечь» (Головачев В.Ц., 1990, с. 29). Вызывает сомнение факт письменной фиксации шаманских текстов

писывали осужденных крестьян и рабов (Ware J.P., 1933, p. 153, 163; Козина Е.М., 1986, с. 19–35). С 518 г. буддизм стал государственной религией Северной Вэй.

Вопросы и задания

1. Дайте характеристику религиозной политики, реализуемой в госу- дарстве Северной Вэй.
2. Какие факторы способствовали превращению буддизма в государ- ственную религию Северной Вэй?

Хандсурэн Ц. Жужаньское ханство // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 66–106.

С. 100–101. ... О верованиях жужаней известно немного. Исто- чники дают самое общее представление об их религии и характери- зуют ее как шаманскую. Подобно предшествующим им гуннам, сяньбийцам и ухуаням, жужане поклонялись Небу и Земле. Они считали, что по- средники между этими божествами и людьми являются шаманы и ша- манки. Интересное предание записано об этом в «Вэйшу»: у жужан- ского Чину-кагана был сын по имени Зухуй. Вскоре после возведения Чину на ханский престол Зухуй (видимо, Зутуй — «Шалун») внезапно пропал. Усиленные поиски не увенчались успехом. В то время при дворе была шаманка Диван, жена Унфушэнму, которая занималась га- данием и предсказанием будущего, и Чину верил ей во всем. На этот раз Диван изрекла следующее: «Мальчик находится в стане божите- лей. Я могла бы его отозвать отсюда». Услышав это, Чину и его мать обрадовались. Осенью следующего года они приказали поставить на- луку лучшие юрты и палатки. После этого были совершены обряд омовения и молебен Небу. В следующую ночь пропавший Зухуй ока- зался в палатке родителей. Мальчик сказал: «Я до сих пор находился на небесах», чем привел всех в великое удивление. Чину-каган тотчас же велел соорудить народ на хурригтай и удастои шаманку титула святой богини, а спустя некоторое время взял ее себе в жены, наградив титу- лом хатан (царица, ханша) (Вэй Шу, 1873, с. 2).

Жужане верили в неограниченные возможности шаманов. Умениями. По их мнению, лечить людей, общаться с Небом и вызывать бурю или сделать так, чтобы на юге пекло солнце, а на севере шли обильные дожди.

Есть факты, говорящие о знакомстве жужаней с мировыми религиями. Источники сообщают о странниках, проповедниках буддийской веры, проходивших через Жужанское ханство. Образованный буддийский монах Шиха Ай был возведен в ранг священника настоятеля государства и ему был выделен удел в 3 тыс. семейств в 511 г. Чину-каган назначил буддийского священника Хунсюаня послом в Тоба, отправив с ним в качестве подарка образ Будды, расшитый жемчугом (Вэй Шоу, 1873, с. 2). Эти примеры позволяют утверждать, что жужане, во всяком случае, их правящий слой, не только имели определенные представления о буддизме, но и покровительствовали ему.

Вопросы и задания

1. Приведите сведения китайских источников о верованиях и обычаях жужаней.
2. Сравните сведения, приводимые Ц. Хандсурэном, М.В. Воробьевым, Г. Сухбагатором и Е.И. Кычановым о мировоззрении жужанцев.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАДАНИЯ, ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ДОКЛАДОВ ПО КУРСУ «РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ. ЧАСТЬ I. ПОЗДНЯЯ ДРЕВНОСТЬ»

Дополнительные задания

1. Охарактеризуйте основные итоги изучения мировоззрения кочевников Алтая скифской эпохи.
2. Изложите основные взгляды исследователей на искусство кочевников Евразии как на источник для реконструкции религиозно-мифологических представлений.
3. Опираясь на материалы учебного пособия и хрестоматии, осветите основные теоретические подходы к реконструкции мировоззрения древних народов, не обладающих своей письменностью.
4. Проведите анализ гипотезы о влиянии зороастризма на религию народов Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху.
5. Выделите основные методические подходы, которые использовались ученые при изучении верований и обрядов кочевников.
6. Рассмотрите влияние культуры народов Китая и Перелной Азии на религию и искусство населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности.
7. Изложите мифологическую картину мира кочевников Евразии скифского и гунно-сарматского периода.
8. Дайте характеристику религиозному аспекту политической культуры номадов.
9. Используя материалы пособия и дополнительную литературу рассмотрите влияние этнокультурных и политических процессов на формирование религиозного синкретизма у кочевников.
10. Осветите дискуссию по проблеме выделения служителей культа у населения Саяно-Алтая в скифское и гунно-сарматское время.

Темы рефератов

1. Стружгурно-семиотический подход в изучении мировоззрения населения Евразии скифского времени.
2. Скифо-сибирское искусство как отражение религиозно-мифологических представлений древнего населения.
3. Синкретизм религиозно-мифологической системы «пазырыкцев».
4. Погребальный обряд элиты и «рядового» населения Тувы в скифскую эпоху.
5. Отражение религиозно-мифологических представлений в одежде кочевников Казахстана и Алтая.
6. Обычай балзамирования у кочевников Саяно-Алтая в скифскую эпоху.
7. «Традиционный» подход к изучению мировоззрения древнего населения Евразии в советской исторической науке в 20-60-е гг. XX в.
8. Вклад С.И. Руденко в изучение верований и обрядов кочевников Алтая и Монголии.
9. Влияние иранского комплекса верований на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии.
10. Основные особенности религиозных верований и обрядов хунну.
11. Дискуссионные аспекты изучения проблемы распространения буддизма у кочевников Центральной Азии в эпоху поздней древности.
12. Влияние культуры Китая на мировоззрение хунну.
13. Сакрализация правителей у кочевников в эпоху поздней древности.
14. Религиозные верования и обряды сямбийцев.
15. Источники по мировоззрению жужаней.

Темы докладов

1. Семантика погребального обряда «пазырыкцев» Алтая.
2. Изучение семантики образов пазырыкского искусства в творчестве С.И. Руденко, В.Д. Кубарева и Н.В. Полосьмак.
3. Реконструкция мировоззренческих представлений кочевников Казаньстана в творчестве А.К. Акишева, Б.А. Литвинского, Е.Е. Кузьминой и Л.А. Лелекова.
4. Служители культуры у кочевников Саяно-Алтая в скифскую эпоху.
5. Ритуальные предметы: назначение и семантика.

220

6. Символика цвета в искусстве, погребальном обряде и материальной культуре кочевников Центральной Азии.
7. Результаты изучения мумий из курганов пазырыкской и уюкской культур.
8. Мировоззренческий аспект теории скифо-сибирского культурно-исторического единства.
9. Погребальный памятник как архитектурное сооружение: структура и семантика (на выбор по одной из археологических культур).
10. Роль лошади в мировоззрении кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий в скифскую эпоху.
11. Актуальные проблемы изучения мировоззрения населения Центральной Азии эпохи поздней древности.
12. Шаманский комплекс верований в мировоззренческих системах кочевников Южной Сибири и Центральной Азии скифского и гунно-арматского периодов.
13. Ритуальные сооружения кочевников.
14. Современные исследователи религии и мифологии древних народов Саяно-Алтая.
15. Влияние этнополитических процессов на мировоззрение населения кочевых империй Центральной Азии в гунно-сарматское время.

221

- Абаев В.И. Андидэвовская надпись Керсека // Иранские языки. Т. М. 1. 1945 (Iranica. Materyaly i issledovaniya po iranским языкам. 3).
- Абаев В.И. Дохристианская религия алан // XXV Международной конференции востоковедов. М., 1960.
- Абаев В.И. Иран. Первоисточники: «Хрестоматия по истории Древнего Востока» / Под ред. В.В. Струве и Д.Г. Редера. М., 1963.
- Абаев В.И. К этимологии древнеперсидских имен Kupaš, Kambyšiva, Sišriš // Этимология 1965. М., 1967.
- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.: Л., 1949. Т. 1.
- Абаев В.И. Скифский быт и реформы Зороастра // «Archiv Orientalni», Praha, 1956, XXIV. №1.
- Абаев В.И. «Шаман сильнее воина» // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 11–19.
- Абаева Л.Д. Социокультурные аспекты религии в контексте кочевой цивилизации // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000. С. 225–228.
- Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры. // Византия, южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973.
- Аверкиена Ю.П. Индейцы Северной Америки. М., 1974. 348 с.
- Акишев А.К. Идеология сакв Семиречья (по материалам кургана Писык) // КСИИ. 1978. Вып. 154. С. 39–48.
- Акишев А.К. Искусство и мифология сакв. Алма-Ата, 1984. 176 с.
- Акишев К.А., Акишев А.К. Проникновение и семантика исыкского покровного убора // Материалы по археологии Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Акишев К.А., Акишев А.К. К интерпритации символики исыкского покровного убора // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 144–153.
- Ал-Бируни Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия). Л., 1963.
- Алексеев В. Н. Антропологическая характеристика скультурного нора рета из Шестаковского могильника. // СА. 1974. № 4. С. 242–244.

* В данном списке нами отражены те литературные произведения, на которые есть ссылки в приведенных фрагментах текстов в том же виде, как они представлены авторами публикаций.

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.
- Алексеев Е.А. Представления хетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 67–106.
- Альбаум Л.И. Некоторые культовые предметы из раскопок Балалык-Тепе // КСИЭ, XXX, 1958. С. 74–77.
- Андреев М.С. Вещные сны, несколько примет и детская игра «Сорока-Ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии // Известия Главного среднеазиатского музея. Ташкент. 1923. Вып. 2.
- Андреев М.С., Пещерева Е.М. Ягнобские тексты. М.: Л., 1957.
- Андреев М.С., Половцов А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ипикашим и Вахан // СМАЭ. 1911. Т. IX (Отд. отиска).
- Анохин А.В. Материалы по шаманизму у алтайцев. // МАЭ. М.; Л., 1924. Вып. 2.
- Ануфриев Д.Е. Социальное устройство пазырыкского общества Горного Алтая Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997. С. 108–111.
- Арзаниба В.Г. Заметки к текстам хетских ритуалов // ВДИ. 1977. № 9.
- Арзаниба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. 248 с.
- Артамонов М.И. К вопросу о происхождении скифского искусства // СГЭ. 1962. Т. XXII.
- Артамонов М.И. Сокровища сакв. М., 1973. 279 с.
- Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. 1980. № 12.
- Археологическая карта Казахстана. Алма-Ата, 1960.
- Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
- Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996. 416 с.
- Бадж У. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская книга мертвых. М., 1995. 428 с.
- Байбурин А.К. Семинотический статус вещей и мифология // МАЭ. Л., 1981. Т. 37. С. 32–61.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.

- Баллонов Ф.Р. Пазырыкские этюды // Исторические чтения памяти Мухомила Петровича Грязнова. Омск, 1987. С. 91–94.
- Банников А.Л. «Жертвенники» как социальный маркер (К вопросу о личности жреческого слоя у кочевников Южного Урала) // От древности к новому времени. Проблемы истории и археологии. Уфа, 2000. С. 177–183.
- Ванников Л.Р., Кузнецова Е.А. О смысловых значениях шаманских терминов: проблемы теоретического осмысления культовых артефактов // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума В-2-х т. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 51–55.
- Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. 222 с.
- Басилов В.И. Что такое шаманство // ЭО. 1997. №5. С. 3–15.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.
- Басилов В.Н. Символика религиозная // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 187–192.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. 327 с.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Беленицкий А.М. Вопросы идеологии и культов Солнца по материалам пинджикентских храмов // Живопись древнего Пинджикента. М., 1954.
- Беленицкий А.М. Хутталская лошадь в легенде и историческом предании // СЭ. 1948. № 4. С. 151–167.
- Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999. 208 с.
- Бернар П., Абдуллаев К. Номады на границе Бактрии (к вопросу этнической и культурной идентификации) // РА. 1997. № 1. С. 68–86.
- Бернштам А.Н. аравийские наскальные изображения и даванская (франкская) столица Эрши // СЭ. 1949. № 4. С. 112–143.
- Бернштам А.Н. Золотая диалема из шаманского погребения на р. Карпинке // КСИИМК. У. 1940. С. 28–30.
- Бернштам А.Н. Очерки истории гуннов. Л., 1951.
- Бигикова В.И. К интерпретации остеологических материалов из скифского кургана Толстая могила. // СА. 1973. № 4. С. 63–68.
- Вируни Абурейхан. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т.1.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Л. 1950. Ч. I

- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Л. 1953. Ч. III.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Ч. I. 390 с.
- Бойс М. Зораастрийцы. Верования и бытчан. М., 1988. 303 с.
- Бойс М. Зораастрийцы. Верования и бытчан. СПб., 1994. 288 с.
- Боквенко Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем номадов Центральной Азии в скифскую эпоху // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 39–42.
- Бонгард-Левин А.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983. 206 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. СПб., 2001. 224 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. М., 1969.
- Борголюков М.И. Гунно-тюркский сюжет о прародителе олене (быке) // Советская тюркология. М., 1976.
- Бородовский А.П. Интерпретация обойм-накостников и некоторые вопросы ритуального значения волос в раннежелезном веке // Скифосибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 117–120.
- Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы // Избранные работы. М., 1972. С. 76–77.
- Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956
- Брихандраньяка. Упанишад // Памятники литературы народов Востока, М., 1964. Т.V.
- Брун В., Тильке М. История костюма от древности до Нового времени. М., 1995. 461 с.
- Валецкая Э.Б. Древние идолы Енисея. Л., 1967.
- Валецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986а. 178 с.
- Валецкая Э.Б. Мумии и погребальные куклы таптыжской культуры // КСИД. М., 1986б. Вып. 186. С. 33–41.
- Валецкая Э.Б. Исследование коллективных могил позднеатагарского времени в верховьях реки Чулым (раскопки кургана 2 у деревни Береш) // Археологические вести. СПб., 1995. № 4. С. 96–122.
- Валецкая Э.Б. Атрибуты служителей культа по древним погребениям Енисея // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 46–50.

- Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб., 1999. 438 с.
- Вадецкая Э.Б. Новое о таштыкских погребальных масках // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2004. №1. С. 50-61.
- Вадецкая Э.Б. Маски – урны (по материалам склепа Бельый Яр III) // Исследования и практика археологических исследований. Барнаул, 2005а. Вып. 1. С.140–148.
- Вадецкая Э.Б. Древние енисейские мумии и погребальные куклы в свете сибирской этнографии // Культурное наследие народов Сибири и Севера СПб., 2005б. С.23–30.
- Вадецкая Э.Б. Типы Енисейских мумий (по мультимедийным материалам следованиям) // Современные проблемы археологии России. Новосибирск, 2006. Т.2. С.343–345.
- Вадецкая Э.Б. Роспись таштыкских масок // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. №1. С.46–56.
- Вадецкая Э.Б., Протасов В.А. Енисейские мумии (археологические находки и их анатомическая экспертиза) // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2003. № 4. С.36–47.
- Вадецкая Э.Б., Гавриленко Л.С. Технология и роспись масок енисейских мумий. // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2006. №.3. С. 55–66.
- Вайнбергер Б.И. Ранняя хорезмийская монета из собрания Самаркандского музея и некоторые вопросы истории докшанской хорезмийской чеканки. // ВДИ. 1962. № 1.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Валиханов Ч. Избранные сочинения. Алма-Ата, 1958.
- Варенов А.В., Митяко А.О. Саянбийское погребение с поясными украшениями из района Янйчи близ города Эран-Хото // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН Новосибирск, 2007. Т. XIII. С. 193-199.
- Васильев В.Е. Сайтаан // Культурное наследие народов Сибири и Севера СПб., 2004. Ч.2. С. 194–196.
- Васильев В.Н. Шаманский костюм и бубен у якутов // МАЭ. СПб., 1910. Т. 1. Вып. 8. С. 30–102.
- Васильев В.Н. К вопросу о сарматских каменных жертвенниках кочевников Южного Урала // Уфимский археологический вестник. Уфа, 1998. №1. С. 25–43.

- Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.
- Васильков Я.В. Древнейшие индийские зеркала из скифо-сарматских курганов Алтая и Южного Приуралья // Степи Евразии в древности и средневековье. СПб., 2003. Кн. II. С. 28–33.
- Васильков Я.В. Индийская сказка на скифском Алтае: Семантическая интерпретация рисунка на зеркале из могильника Рогозиха-1 (V в. до н.э.) Материалы конференции, посвященной 110-летию со дня рождения академика В.М. Жирмунского. СПб., 2001. С. 335–345.
- Васютин С.А. Проблемы изучения социальной организации кочевников скифского времени Горного Алтая по материалам погребений // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 31-35.
- Ваханский язык. 1976. 230 с.
- Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях Народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 217–254.
- Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Вернадский Г.В. История России. Монголы и Русь Тверь, 1997.
- Виноградова Н.А. Проблема структуры и зарождение поэтической символики в искусстве древнего Китая II тыс. до н.э. // Научные сообщения ГМИИВ. М., 1977. Вып. 9.
- Витт В.О. Лошадь Пазырыкских курганов. // СА. 1952. № 16. С. 165–179.
- Вишневская О.А. Культура сакских племенников Сырдарьи в VII – V вв. до н.э.: По материалам Уйгарака. М., 1973. 160 с.
- Волков В. В. Оленные камни Монголии. Улап-Батор, 1981. 254 с.
- Воробьев М.В. Манчжурия и Восточная внутренняя Монголия (с древних времен до IX в. включительно). Владивосток, 1994. 410 с.
- Воробьева-Десятовская М.И. Индийцы в Восточном Туркестане в древности // Восточный Туркестан и Средняя Азия: История, культура, связи. М., 1984. С. 61–96.
- Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992. 687 с.
- Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. М., 1995. 591 с.
- Вяткин Р.В. Комментарии // Сыма Цянь. Исторические записки / Пер. и ком. Р.В. Вяткина. М., 2002. Т.8.

- Вяткина К.В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. №6.
- Вяткина К.В. Наскальные изображения Минусинской котловины // МЭЭ. Д., 1961. Т. 20.
- Гаврильева Р.С. Одежда народов Саха конца XVIII – середины XVIII века. Новосибирск, 1998. 141 с.
- Галеркина О.И., Богданов Ф.Д. Искусство Индии в древности и средние века. М., 1963.
- Гафуров Б.Г. История таджикского народа в кратком изложении древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 1952. Т. I.
- Гафуров Б.Г. Таджик (древнейшая, древняя и средневековая история) М., 1972.
- Генинг В.В., Генинг В.Ф. Метод определения древних традиций оркестровых погребенных по сторонам горизонта // Археология и методы исторической реконструкции. Киев, 1985. С. 136–152.
- Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламанизма. Новосибирск, 1989. 320 с.
- Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратановского Д., 1972. 600 с.
- Геродот. История в десяти книгах. М., 1999. 752 с.
- Герценберг Л.Г. Хотано-сакский язык. М., 1965.
- Гиндин Л.А. Миф о поединке и мифология Аполона (на материале 14 гомеровских гимнов) // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 96–117.
- Гожева И.А. Будда: иконография // Большая российская энциклопедия М., 2001.
- Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: Структура управления и власти. М., 1993. С. 211–233.
- Головачев В.П. К проблеме китайско-саньбийского культурного взаимодействия // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 1990. № 1.
- Голубева Л.А. Символы солнца в украшениях финно-угров // Древняя Русь и славяне. М., 1978.
- Горбачева В.В., Мастогица А.М. Коряки // Семейная обрядовость народов Сибири. М., 1980. С. 216–221.

- Горошенко К.И. Курганные черепя Минусинского округа. Минусинск, 1900. 40 с.
- Грантовский Э.А. Индиранское кипда-, киндиру/а-, киндару/а // Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1968.
- Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. 155 с.
- Греч А.Д. Археологические раскопки в Монгун-Тайге и реконструкция вочные исследования в Центральной Туве // ТТКАЭЭ. М.; Д. 1960. Т. I. С. 7–72.
- Греч А.Д. Исследования на Куйлук-Хеме в Адлы-Беле // АО 1967 г. М., 1968.
- Греч А.Д. Вопросы исследования петроглифов Тувы // Новейшие археологические исследования в Туве. Кызыл, 1979.
- Греч А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. 256 с.
- Грачева Н.Г. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. Природа и чедовья в религиозных представлениях народов Сибири. М., 1976. С. 44–67.
- Грек Т.В. Дьяконова Н.В. Концепция дхармака в изобразительном искусстве Центральной Азии: к вопросу о развитии догматики махаяны в Кушанском государстве // Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975. Т. 2.
- Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М., 1975.
- Грязнов М.П. Древнее искусство Алтая. Л., 1958. 96 с.
- Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. Л., 1950. 90 с.
- Грязнов М.П., Маннай-оол М.Х. Раскопки кургана Архан в Туве // АО 1972 г. М., 1973.
- Гумилев Н.Л. Хунну в Китае. М., 1974.
- Гусева Н. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии // Информационный бюллетень. Межгосударственная ассоциация по изучению культуры Центральной Азии. М., 1983. Вып. 3–4. С. 89–95.
- Давид-Наэль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991. 215 с.
- Давыдова А.В. Иволгинский археологический комплекс. Том 2. Иволгинский могильник. СПб., 1996. 176 с.
- Даль В. Толковый словарь живого русского языка. Переиздание. М., 1978. Т. I. Ф-3. 699 с.
- Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.

- Даниелу А. Музыка, танцы, экстаз // Курьер ЮНЕСКО. 1975. Ноябрь.
- Дашковский П.К. Космологическая модель пазырыкского кургана // Первые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 1997. С. 41-17
- Дашковский П.К. К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе // Историко-культурное наследие Северной Азии: итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий. Барнаул, 2001. С. 313-319.
- Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Горного Алтая скифского времени. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2002. 24 с.
- Дашковский П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи // Древности Алтая. 2003. №11. С. 59-72.
- Дашковский П.К. О сакрализации правителей государственных образований nomadov Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии. Улан-Удэ. Изд-во ВНИ СО РАН, 2005.
- Деом Ж.-М. Роль народов Северный степей в распространении буддизма и театрального искусства из Центральной Азии в Китай во времени раннего средневековья (I в. до н.э. - X в. н.э.) // Известия Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, Национальной Академии наук. Серия общественных наук. Алматы, 1999. Вып. 1. С. 133-156
- Джангар. М., 1941.
- Дзенискевич Г.И. Атапаски Алески. Д., 1987. 152 с.
- Долгих Б.О. Старинный обычай эльцев, связанный с рождением ребенка // КСИД. М., 1954. Вып. XX.
- Думан П.И. Учение о сыне Неба и его роль во внешней политике Китая (с древности до Нового времени) // Китай: традиции и современность. М., 1976.
- Дьяконова В.П. Большие курганы-кладбища на могильнике Кожаль (по результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // ТТКАЭЭ. М.; Д., 1970. Вып. 3 С. 80-209.
- Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Д., 1976. С. 268-291.
- Дэвлет М.А. Большая Боярская писаница. М., 1976а.
- Дэвлет М.А. О загадочных изображениях на огненных камнях // СА. 1976б. № 2.
- Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря (гора Алды-Мозаги) М., 1998. 288 с.

- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. 276 с.
- Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. М., 1989. С. 426-544.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы. Тезисы докладов VI Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
- Елисеев Д.Д. Корейская средневековая литература пхэсоль (некоторые проблемы происхождения и жанра). М., 1968. 125 с.
- Жорнишкая М.Я. Чукчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 202-207.
- Жуковская Н.Л. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме // СЭ. 1970. №6.
- Жуковская Н.Л. Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Головой цикл. М., 1989. С. 233-261.
- Завальская Е.В. Философско-эстетический смысл так называемого «Божественного Грива» («линчжи») в искусстве Китая. Сообщения ГМИНВ. М., 1977. Вып. IX.
- Завитухина М.П. Таштыкская культура на Енисее (I в. до н.э. - V в. н.э.) // Древняя Сибирь: путешественник по выставке "Культура и искусство древнего населения Сибири" Д., 1976.
- Замаровский В. Их величества пирамиды. М., 1981. 444 с.
- Зеймаль-Е.В. Амурдарынский клад. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. Британский музей. Д., 1979.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Зубов А.П., Павлова О.И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 34-84
- Зуев В.Ю. Ритуал очищения у скифов и массагетов в аспекте проблемы культурно-исторического единства евразийской Скифии VII-V вв. до н.э. // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989. С. 132-137.
- Зуев В.Ю. Исполнимые пути божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) // Северная Евразия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 131-134.
- Зуев В.Ю. Научный миф о «сароматских жрицах» // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 54-68.
- Зуев Ю.А. Ранние торки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. 338 с.

- Иванов В. В. Культ огня у хеттов // Древний мир. М., 1962. С. 266-271.
- Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и пролики сознания // Духовно-культурные космогонии // СА. 1968. №4.
- Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнецов в культуре в балтийских языках // Балто-славянский сборник. М., 1972а.
- Иванов В. В. Функции «тохарских» языков и «тохарской» литературы в Восточном Туркестане и проблема тюркско-«тохарских» контактов // Центральная Азия и Тибет. Новосибирск. 1972б.
- Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных мифологических терминов, образованных от асуа – конь // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 96-122.
- Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, означающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 50-78.
- Иванов В. В. Названия слона в языках Евразии // Этимология. 1975. М., 1977а. С. 148-153.
- Иванов В. В. К балкано-балто-славяно-кавказским параллелиям // Балканский лингвистический сборник. М., 1977б. С. 152-165.
- Иванов В. В. Дунарные мифы // МНМ. М., 2003а. Т. 2.
- Иванов В. В. Соларные мифы // МНМ. М., 2003б. Т. 2.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. Лингвистические вопросы этногенеза кетов в связи с проблемой вхождения их в циркумполярную область // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Ильинская В. А. Культурные железные скифского и предскифского времени // Новое в советской археологии. М., 1965а. С. 208-211.
- Ильинская В. А. Некоторые мотивы раннескифского звериного стиля. // СА. 1965б. №2.
- Ильинская В. А. Образ коня и быка в раннескифском искусстве // Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии. М., 1972.
- Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна р. Тясмин. Киев, 1975.
- Ильинская В. А. Скифы Днепровского Лесостепного Левобережья. Киев, 1968.

- Инка Гарсиласо де ла Вега История государства инков / Пер. В. А. Кузьмищева. Л., 1971. 747 с.
- Ионова Ю. В. Характерные черты одежды корейцев // МАЭ. Л., 1977. С. 150-168. Вып. 32.
- Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.
- История Монгольской Народной республики. М., 1966.
- Исупов К. Г. Сакральная акцентуация универсалий культуры и цивилизации (в стилистике словарных дефиниций) // Сакральное в истории культуры. СПб., 1997. С. 3-18.
- Итина М. А., Яблонский М. Т. Саки нижней Сырдарьи (по материалам могильника Южный Тарискен). М., 1997. 187 с.
- Каннисто А. О татуировке у обско-угорских народов // Статьи по искусству обских угров. Томск, 1999. С. 26-50.
- Кенин-Допсан М. Д. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. 164 с.
- Керам К. Боги, гробницы, ученые: Роман археологии. М., 1986. 254 с.
- Киле Н. Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 189-203.
- Кириллов И. И., Ковычев И. И., Литвинцев А. Ю. Саянские граффити на бересте из могильника Зоргол-1 // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С. 266-272.
- Кириллов Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. II. Погребально-поминальные комплексы пазырыкской культуры. Барнаул, 2003. 236 с., ил.
- Кириллов Ю. Ф., Шульга П. И., Дёмин М. А., Тишкин А. А. Исследование и музеефикация «парского» кургана в долине Сентелека // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 2001. Вып. XII. С. 29-36.
- Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 642 с.
- Кляшторный С. Г. Храм, название и стела в древнетюркских текстах // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978. С. 238-255.
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. 320 с.
- Кобланды-Батыр Казахский героический эпос. М., 1975. 447 с.

- Кожин П.М. К вопросу о происхождении ниньских колесниц. // МА 1969. Т. XXV, с. 29–40.
- Козина Е.М. Казенные и частные рабы и дручие категории зависимого населения в Китае при династии Цзинь и Северная Вэй (III–VI вв.) Рабство в странах Востока в средние века. М., 1986.
- Комиссарова Т.Г. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (дренность и средневековье). Улан-Удэ, 1999.
- Королюкова Е.Ф. Теоретические проблемы искусствознания и «звериный стиль» скифской эпохи. К формированию глоссария основных терминов и понятий. СПб., 1996.
- Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981. 281 с.
- Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974.
- Косарев М.Ф. О культуре дерева и кулайцев // Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978.
- Косарев М.Ф. Факторы и особенности зарождения древних раннеклассовых образований в таежной зоне Западной Сибири // Причины превращения первобытного общества в рабовладельческое и феодальное. М., 1984. С. 32–34.
- Котрелл Л. Во времена фараонов. М., 1982. 363 с.
- Кочевы В.А. Средний стой пазырыкского общества // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997. С.112–114.
- Кочешков Н.В. Этнические традиции в декоративном искусстве народов крайнего Северо-Востока СССР (XVIII – XX вв.). Л., 1989. 196 с.
- Кочеленко Г.А. Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии // История иранского государства и культуры. М., 1971.
- Крадин Н.Н. Политогенез // Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития. М., 1991. Ч. II. С. 284–300.
- Крадин Н.Н. Социальный строй саяно-алтайской державы // Медевицкие исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994. С. 22–36.
- Крадин Н.Н. Общественный строй жужанского каганата // История и археология Дальнего Востока. Владивосток, 2000. С. 80–94.
- Крадин Н.Н. Империя хунну. 2-е изд. М., 2001. 312 с.
- Крадин Н.Н. Престижная экономика и структура власти в кочевых империях // VIII Международный конгресс монголоведов. М., 2002.

- Крадин Н.Н., Данилов С.В., Коновалов П.Б. Социальная структура хунну Забайкалья. Владивосток, 2004. 106 с.
- Круглов А.П., Подгаецкий Г.В. Родовое общество степей Восточной Европы. М.; Л., 1935.
- Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В. и др. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. 403 с.
- Крюков М.В., Мазянин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пограничных средних веков. М., 1979.
- Кубарев В.Д. Антропоморфные хвостатые существа алтайских гор // Антропоморфные изображения. Новосибирск, 1987. С. 150–169.
- Кубарев В.Д. Кураганы Юстыда. Новосибирск, 1991. 190 с.
- Кубарев В.Д. Каракольские сложности в новых петроглифах Алтая // Проблемы сохранения, использования и изучения памятников археологии. Горно-Алтайск, 1992. С. 47–48.
- Кубарев В.Д. Датировка петроглифов по находкам из погребальных памятников Алтая // Современные проблемы изучения петроглифов. Кеморо, 1993. С. 104–112.
- Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
- Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб., 1998. 352 с.
- Кузнецов Б.И. Бон и маодаизм. СПб., 2001. 224 с.
- Кузнецова Т.М. Скифские ритуальные сосуды // КСИА. М., 1988. Вып. 194.
- Кузнецова Т.М. Этюды по скифской истории. М., 1991. 150 с.
- Кузнецова Т.М. Восточные музыкальные зеркала // ПАВ. СПб., 1994. Вып. 7. С. 82–87.
- Кузнецова Т.М. Три восточных зеркала // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 1995. Вып. V. Ч. 2. С. 124–128.
- Кузьмин Н.Ю. Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам. // Северная Евразия от древности до средневековья. Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 1992. С.125–130.
- Кузьмина Е.Е. О кожных пределах распространения степных культур эпохи бронзы в Средней Азии // Памятники каменного и бронзового веков Евразии. М., 1964.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культы коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Историко-культурное наследие народов средней Азии. М., 1976а. Вып. II. С. 17.

Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения олонки из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976б. С. 53-55.

Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977. 144 с.

Кузьмина Е.Е. Спена терзания в искусстве саксов // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 78-82.

Кузьмина Е.Е. «О прочтении текста» изображительных памятников искусства евразийских степей // ВДИ. 1983. № 1. С. 82-99.

Кузьмина Е.Е. Опыт интерпритации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ. 1984. № 1. С. 93-108.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 186 с.

Кулемзин В.М., Луккина Н.В. Знакомьтесь: Ханты. Новосибирск, 1992. 132 с.

Курочкин Г.Н. Сюжетные изображения на войлочных кошмах из палеопазырыкского кургана (к прелюдии истории шаманизма в Южной Сибири и Центральной Азии) // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Вып. I. Досоветский период. Новосибирск. 1988. С. 71-72.

Курочкин Г.Н. Евроскифская и татарская социальные модели // Скифо-сибирский мир: социальные структуры и общественные отношения. Казань, 1989. Ч. I. С. 36-39.

Курочкин Г.Н. «Царские» курганы европейской и азиатской Скифии (сравнительный анализ и возможности реконструкции) // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте. СПб., 1991. С. 18-22.

Курочкин Г.Н. Путешествия сибирских шаманов в «страну мертвых». // Сибирские чтения. СПб., 1992а.

Курочкин Г.Н. Скифо-сибирский шаманизм (к реконструкции религиозной системы ранних кочевников Саяно-Алтая) // Вторые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 1992б. Ч. 2. С. 39-41.

Курочкин Г.Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // ПАВ. СПб., 1993а. Вып. 6. С. 27-31.

Курочкин Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археологическо-этнографическая реконструктивная модель) // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Часть II. Археология и изучение культурных процессов и явлений. СПб., 1993б. С. 93-98.

Курочкин Г.Н. Скифские корни кожно-сибирского шаманизма: попытка нового «прочтения» Пазырыкских курганов // Петербургский археологический вестник. СПб., 1994. Вып. 8. С. 60-68.

Кызыласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М., 1960.

Кызыласов Л. Р. Кто жил в Хакаско-Минусинском котловине 2000 лет назад? // Наука и жизнь. 1969. № 8. С. 93-96.

Кызыласов Л.Р. Гуннский дворец на Енисее. Проблема ранней государственности южной Сибири. М., 2001.

Кызыласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. М., 2006. 360 с.

Кычанов Е.И. Кочевье государства: от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.

Кюнер Н.В. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. 329 с.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. СПб., 1993. Т. 2. Вып. 3-4. 203 с.

Левашева В.П. Ремесло в древнехакасском государстве // Записки ХакНИИЯЛИ (история, этнография, археология). Абакан, 1947. Вып. 1. С. 32-59.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.

Левин Ю.И. Зеркало как потенциальный семиотический объект // УЗ ТГУ. Зеркало, семиотика зеркальности. Тарту, 1988. Вып. 831. Т. XXII. С. 6-24

Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н.э. // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976. С. 7-19.

Лившиц В.А. Иранские языки народов Средней Азии // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962.

Лившиц В.А. Распад первобытнообщинного строя // История таджикского народа. М., 1963. Т. I.

Липс Ю. Происхождение вещей (из истории культуры человечества). М., 1954.

Литвинский Б.А. Раскопки могильников на Восточном Памире в 1958 г. // Археологические работы в Таджикистане. Сталинабад, 1961. Вып. VI.

- Литвинский Б. А. Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности // Труды двадцать пятого Международного конгресса востоковедов XI 1963. Т. III.
- Литвинский Б. А. Канто-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968а.
- Литвинский Б. А. Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II вв. до н.э. — III вв. н.э., письменные источники и лингвистические данные) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968б.
- Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972. 189 с.
- Литвинский Б. А. Раскопки южнотаджикистанского отряда в 1972 г. (Памятники Шаргузского района). // Археологические работы в Таджикистане. В. XII (1972 г.). Душанбе, 1976.
- Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могольничков Западной Ферганы (Археологические и этнографические материалы по истории культуры и религии Средней Азии). М., 1978. 266 с.
- Литвинский Б. А. Семиреченские жертвенники (индоиранские источники саского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 66-87.
- Литвинский Б. А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии (древность) // Московское востоковедение: Очерки, исследования, работы. М., 1997. С. 53-78
- Литвинский Б. А., Пичкян И. Р. Эллинистический храм Окса. М., 2000 Т. 1. 503 с.
- Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984.
- Дубо-Лесниченко Е. И. Китай на шелковом пути. М., 1994. 332 с.
- Дубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала минусинской котловины // Культура народов востока. М., 1975. 165 с.
- Дуконин В. Г. Иран в эпоху первых Сасанидов. Л., 1961.
- Дуконин В. Г. Иран при первых Сасанидах. М., 1969.
- Дуна, улавляющая с неба: Древняя литература Малой Азии. М., 1977.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 224 с.
- Мазолевский Б. Н., Черненко Е. В., Зарайская Н. П. Скифский царский курган Толстая Могила. // АО 1971 г. М., 1972.

- Маглов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Маннай-оол М. Х. Тува и скифское время (уюкская культура). М., 1970.
- Маракуев А. В. Китайские бронзы из Басандайки // Труды ТГУ. Томск, 1947. Т. 98. С. 140-189.
- Марсадолов Л. С. Зеркало в алтайской коллекции П. К. Фролова // АСГ. Л., 1982. Вып. 27. С. 30-33.
- Марсадолов Л. С. Археологические памятники IX-III веков до н. э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры). Автореферат диссертации д. к. н. СПб., 2000. 56 с.
- Мартьянов А. И. Из истории идеологии в тугарскую эпоху // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. Новосибирск, 1963. Вып. 4.
- Мартьянов А. И. Скульптурный портрет человека из Шестаковского могильника // СА. 1974. № 4. С. 231-242.
- Мартьянов А. И. Лесостепная тугарская культура. Новосибирск, 1979. 208 с.
- Мартьянов А. И. Распительная символика на изваяниях охуновской культуры // Археология Южной Сибири. Кемерово, 1983. С. 19-33.
- Мартьянов А. И., Марьяшев А. Н., Абетков А. К. Наскальные изображения Саймалы-Таша. Алма-Ата, 1992. 110 с.
- Марьяшев А. Н., Горячев А. А. Наскальные изображения Семиречья. Алматы, 1998. 206 с.
- Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. 216 с.
- Маслова Г. С. Нарядная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник / Труды Института этнографии им. Миклуха-Маклая (новая серия, т. XXX, I). М., 1956. С. 541-757.
- Масон М. Е. Новые данные по истории Парфии // Древние цивилизации от Египта до Китая. М., 1997. С. 956-970.
- Матвеева Н. П. Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке. Новосибирск, 2000. 399 с.
- Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и комментарий. В. С. Таскина. М., 1984.
- Материалы по истории кочевых народов в Китае III-V вв. Вып. 1: Сюаньху / Введ., пер. и комментарий. В. С. Таскина. М., 1989. 285 с.
- Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Введ., пер. и прим. В. С. Таскина. Вып. 1. М., 1968. 177 с.

- Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Введ., пер. и прим. В.С. Таскина. Вып. 2. М., 1973. 171 с.
- Махабхарата. М., 1974. 373 с.
- Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и «проторицизм» в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 3–14.
- Мейтгарчян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999. 243 с.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 2 изд. М., 1995. 408 с.
- Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск, 1994. 302 с.
- Мешанинов И.И. Орнамент суэцанских чаш первого стиля // Известия ГАИМК, 1927. V.
- Миллер А.А. Элементы «неба» на вещественных памятниках // Из истории докапиталистических формаций (сборник статей к 45-летию научной деятельности Н.Я. Марра). // Известия ГАИМК. М.; Л., 1933. Вып. 100.
- Миллер Н.В. Шаманизм: история, особенности развития (на материале Западной Сибири): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2000. 24 с.
- Миняев С.С. К проблеме «ранних» и «поздних» памятников сюнну // Древние памятники Северной Азии и их охранные раскопки. Новосибирск, 1988.
- Миронов В.С. К вопросу о социальной структуре населения долины средней Катунь в скифское время (по материалам погребальной обрядности) // Социально-экономическая структура древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997. С. 106–108.
- Михайлов Т.М. О шаманизме в Центральной Азии и Южной Сибири // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1983.
- Мкрытычев Т.К. Буддийское искусство Средней Азии I-X вв. М., 2002.
- Могильников В.А. Население Верхнего Приобья в середине – второй половине I тысячелетия до н.э. М., 1997. 196 с.
- Могильников В.А., Уманский А.П. Два зеркала из Новотроицких курганов // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М., 1995. С. 19–31.
- Навершина из Майкопского и Новочеркасского музеев. // СА. М., 1967. № 4. С. 295–301.
- Нам Е.В. Сибирский шаманизм и «шаманский комплекс» в античной культуре: опыт сравнительного анализа: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999. 19 с.

- Невелера С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975.
- Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 193–228.
- Неклюдов С.Ю. Раху // МНМ. 2-е изд. М., 1988. Т. 2.
- Низами. Пять поэтов. М., 1968. 863 с.
- Николаева Т.В. Изображения на плитках отряд курганов тагарской культуры. Автореферат дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1983.
- Николаева Т.Н. Художественные особенности народной украинской одежды конца XIX – начала XX в. как объект этнографического исследования // СЭ. 1988. № 6. С. 105–121.
- Новгородова Э.А. К вопросу о древнем центральноазиатском защитном вооружении (середины I тыс. до н.э.) // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975.
- Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклористике. М., 1994. С. 110–163.
- Новикова К.А. Общеалтайские корневые морфемы в тунгусо-маньчжурских наименованиях домашних животных // Проблемы общности алтайских языков. Л., 1969.
- Ожегова Н.И. Об иконографии основных сцен настенной живописи Вирмы XII–XIII вв. // Сообщения ГМИНВ. М., 1970. Вып. III.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л., 1955. 373 с.
- Окладников А.П. Олень «Золотые рота». М.; Л., 1964.
- Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.
- Окладников А.П., Мартынов А.И. Сокровища Томских писаниц. М., 1972.
- Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы долины реки Елангаш, Новосибирск, 1979. 137 с.
- Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Л., 1980. 271 с.
- Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы Чанкар-Кёля, Новосибирск, 1981.
- Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы урочища Сары-Сыгак, Новосибирск, 1982.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Л., 1970. Ч. 2. 263 с.

- Ольховский В. С. Погребальная обрядность и социологические реконструкции // РА. 1995. №2. С. 85–98.
- Онайко Н.А. О сахновской пластине // СА. 1984. №3. С. 18–27.
- Османов М.-Н. О. Стиль персидско-таджикской поэзии XI–X вв. М., 1974.
- Паткин Б.Н. Очерки истории медицины и здравоохранения Запальной Сибири и Казахстана в период присоединения к России (1716–1868). Новосибирск, 1967. 555 с.
- Панов В.А. К истории народов Средней Азии. Сюнну (Хунну). Турецкое происхождение народа Сюнну (Хунну) китайских летописей. Вып. 1 Владивосток, 1916.
- Панов В.А. К истории народов Средней Азии. Вып. 2. Владивосток, 1918.
- Паткова Э.Ф. Изображения животных на памятниках Большого Куялика – Усагова // МАСП. Одесса, 1957. Вып. 1 С. 34–36.
- Переводчикова Е.В. Келермеская секира и формирование скифского энеолитического стиля // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1979. С. 138–155.
- Переводчикова Е.В. О возможности исследования скифского звериного стиля как образцовой системы // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1980. С. 112–124.
- Перелегкин Ю.Я. Старое Царство (большая часть III тыс. до н.э. III–VIII династии) // История Древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1988. Ч. 2. С. 326–391.
- Пиотровский Б.Б. Ванское царство. М., 1959.
- Плано Карпини Дж. Дель История Мангялов / Дж. Дель Плано Карпини. 3-е изд. Путешествие в Восточные страны / Г. де Рубрук. 3-е изд. Книга Марко Поло. 4-е изд. М., 1997. 460 с.
- Подорога В.С. Эйзенштейн и кинематограф насилия. Лицо и взгляд. Правила раскрой // Искусство кино. 1994. №6. С. 90.
- Поливанов Е.Д. К вопросу о родственных отношениях корейского и алтайских языков. – Статьи по общему языкознанию. М., 1968. 163 с.
- Полосьмак Н.В. «Стереющие золотого грифы». Новосибирск, 1994. 123 с.
- Полосьмак Н.В. Потребление знатной пазырыкской женщины на плато Укок // ВДИ. 1996а. №4. С. 142–149.

- Полосьмак Н.В. Традиции пазырыкского балзамирования (некоторые аспекты проблемы) // Новейшие археологические и этнографические открытия. Материалы IV Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 1996б. С. 210–212.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001. 336 с., ил.
- Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д., Раскопки кургана хунну в горах Нонн-Ула, Северная Монголия // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2006. Т. XII. Ч. 1. С. 460–462.
- Полосьмак Н.В., Молодин В.И. Могильники пазырыкской культуры на плоскогорье Укок // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2001. №1. С. 66–87.
- Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Д., 1976. С. 31–44.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. // Материалы этнографические. СПб, 1881. Вып. 2. 181 с.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Д., 1991
- Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев. // СЭ. 1949. №4.
- Потапов Л.П. Мифология Саяно-Алтайских тюркоязычных народов. // МНМ. М., 1988 Т.2.
- Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. 175 с.
- Пояков О. Из области киргизских верований // Записки Семипалатинского подотдела Сибирского отдела Русского географического общества. Семипалатинск, 1892.
- Прокофьев О.С. Искусство Индии. М., 1964. 230 с
- Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Д., 1976. С. 106–128.
- Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // МАЭ. Д., 1953. Вып. 15. С. 123–233.
- Прыткова Н.Ф. Одежда чукчей, коряков и ительменов. // Материальная культура народов Сибири и Севера. Д., 1976. С. 5–88.
- Пшеницына М.Н. Тесинский этап // Комплекс археологических памятников у горы Тешей на Енисее. Новосибирск, 1979. С. 70–89.
- Пяткин Б.Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надмогильным сооружениям // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

- Рабинович В.И. Земля // МНМ. М., 2003. Т. 1.
- Рабинович Е.Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя геологиче-
// Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 284–304.
- Радаев В.В., Шкаратан О.И. Социальная стратификация. М., 1996
- Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры (Проблемы мировозз-
ния ираноязычных народов евразийских степей в I тыс. до н.э.). М., 1983.
255 с.
- Раевский Д.С. О причинах преобладания в скифском искусстве 300
морфных мотивов // Искусство и археология Ирана и его связь с искус-
ством народов СССР с древних времен. М., 1979. С. 73–75.
- Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-саякских племен: Опыт реконст-
рукции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.
- Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.
- Рётай Хатани. Буддийская религия Западного Края. Шанхай, 1956. На
кит. яз.
- Ригведа. Избранные гимны. Перев., коммент. и вступ. статьи Т.Я. Елизар-
енковой. М., 1972.
- Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989. 768 с.
- Ригведа. Мандалы V-VIII. М., 1999а. 744 с.
- Ригведа. Мандалы IX-X. М., 1999б. 559 с.
- Ростовцев М.И. Представление о монархической власти в скифии и на
Востоке. // ИАК. СПб., 1913. Вып. 49.
- Ростовцев М.И. Эллинизмо и иранство на юге России. Пг., 1918.
- Рубрук В. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные
страны Плато Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Руленко С.И. Очерк быта северовосточных казахов. Казахи. Л., 1930.
С. 1-72.
- Руленко С. И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948. 64 с.
- Руленко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952. 268 с.
- Руленко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.;
Л., 1953. 402 с.
- Руленко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское вре-
мя. М.; Л., 1960. 359 с.
- Руленко С.И. Культура хуннов и нингулинские курганы. М. – Л., 1962а.
- Руленко С.И. Сибирская коллекция Петра I. // Свод археологических ис-
точников. М.; Л., 1962б.

- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. 345 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987. 782 с.
- Савельева Т.В., Смирнов К.Ф. Ближневосточные древностина Южном
Урале. // ВДИ. 1972.
- Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
185 с.
- Савинов Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер Больших
Пазырыкских курганов // Сакральное в культуре. СПб., 1995. С. 6–8.
- Савинов Д.Г. Об обряде погребения больших пазырыкских курганов //
Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 107–111.
- Савинов Д.Г., Бобров В.В. Курган как сакрализованное пространство в
системе погребального обряда // Актуальные проблемы методики запад-
носибирской археологии. Новосибирск, 1989.
- Салагаев А.М. Урало-алтайская мифология (символ и архетип). Новоси-
бирск, 1991. 140 с.
- Самарина Л.В. Традиционная этническая культура и цвет: Основные на-
правления и проблемы зарубежных исследований // Этнографическое
обозрение. 1992. № 2. С. 14–157.
- Сараниндли В.И. Зеркала древней Бактрии // СА. 1981. № 1. С. 288–293.
- Сараниндли В.И. Печати-амулеты мургабского стиля // СА. 1976. № 1. С.
42–68.
- Сараниндли В.И. Храм и некрополь Тиллятепе. М., 1989. 239 с.
- Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения.
М., 1980. 240с.
- Семенов Вл. А. Некоторые шаманистические элементы в культуре ран-
них кочевников Тувы // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб.,
1996. С. 27–29.
- Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. / Пер. с англ., ред. и пред.
К.А. Антоновой. М., 1954.
- Сказки народов Памира. М., 1976.
- Скородумов А.А. Религиозный синкретизм и деструктивные культу-
ры: взгляд психолога // Религиозный синкретизм: проблемы теоретического
и исторического исследования. СПб., 1997. С.7–8.
- Скрынникова Т.Д. Роль буддизма в формировании политическх идей в
Монголии (XIII–XVIII вв.) // Методологические аспекты изучения исто-
рии духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988. С. 124–132.
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.

- Смирнов К. Ф. Бронзовое зеркало из Мечетса // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 116–121.
- Смирнов К. Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964.
- Советова О. С. Петроглифы татарской эпохи на Енисее: (Сюжеты и образы). Новосибирск, 2005. 140 с.
- Советская энциклопедия. М., 1969.
- Соколов В. В. Мировоззрение константы древних мифологий // Философия и общества. 1998. №5. С. 50–103.
- Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы – смерти в славянском фольклоре) / Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Д., 1977. С. 188–195.
- Сорокин С. С. Большой Берельский курган (полное издание материалов раскопок 1865 и 1859 гг.) // Труды государственного Эрмитажа. 1969 т. X. С. 208–236.
- Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Д., 1978. С. 172–191.
- Ставицкий Б. Я. Новые данные о Кара-тепе (некоторые итоги работ 1978–1989 гг. // Буддийский комплекс Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1996.
- Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997. 503 с.
- Столович Д. Н. Зеркало как семиотическая, психологическая и аксиологическая модель // УЗ ТГУ. Зеркало, семиотика зеркальности. Тарту. 1988. Вып. 831. Т. XXII. С. 45–51.
- Стратанович Г. Г. Добуддийские верования народов Западного Индокитая // КСИЭ АН СССР. 1962. Вып. 36. С. 62–63.
- Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 52–58.
- Струве В. В. Восстание в Маргиане при Дарии I // ВДИ. 1949. №2.
- Струве В. В. Этолы по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968.
- Суразakov А. С. Космогонические представления в пазырыкском искусстве // Скифо-сибирский мир: Искусство и идеология. Кемерово, 1984. С. 66–69.
- Суразakov А. С. К вопросу о семантике некоторых образов пазырыкского искусства // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986. С. 3–34.

- Суразakov А. С. Раскопки памятников Курата II и Кор-Кобы I // Проблемы изучения древней и средневековой истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1990. С. 56–96.
- Суразakov А. С. О некоторых проблемах изучения социальных отношений населения Горного Алтая эпохи раннего железа // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992. С. 48–56.
- Суслова И. В. Головные украшения китаюнок // МАЭ. Д., 1977. Вып. 32. С. 230–247.
- Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61–71.
- Сыма Цинь. Исторические записки. / Пер. и ком. Р. В. Вяткина. М., 2002. Т. 8.
- Сычев Л. П. Китайский декор как часть единой системы космологических символов // Сообщения ГМИНВ. М., 1977, Вып. IX.
- Таскин В. С. О тигулах шаньюй и каган // Монголиса. Памяти Б. Я. Владимиричева. М., 1986.
- Тиваненко А. В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1994.
- Тришкин А. А., Дашковский П. К. Значение лошади в культуре населения Горного Алтая скифской эпохи // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. С. 581–591.
- Токарев С. А. Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии // Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М., 1973. 212 с.
- Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. 575 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.
- Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.
- Топоров В. Н. Заметки о Митре в связи с реконструкцией некоторых древних представлений. // Труды конференции по Древнему Востоку. М., 1966.
- Топоров В. Н. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 289–314.
- Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов: (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 153–163.
- Топоров В. Н. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени // Балто-славянские исследования. М., 1974.

- Топоров В. Н. О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981а. С. 146–162.
- Топоров В. Н. Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // УЗ ТГУ. Таргу, 1981б. Вып. 558. С. 36–65.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок). – Уч. Зап. Тарусского гос. ун-та, В. 1983. Таргу, 1967.
- Торчинов Е. А. Религия мира. Опыт за пределами. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб, 2000. 384с.
- Третьяков В. В. государственный строй монгольской империи XIII в. Проблема исторической приемственности. М., 1993.
- Третьяков В. В. Вожль и жрец в эпическом фольклоре тюрко-монгольских народов: некоторые особенности традиционной организации власти у кочевников // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Тэйлор Э. Первобытная культура М., 1939. 506 с.
- Тюляев С. И. Искусство Индии Шестнадцатое до н.э. – VII в. н.э. М., 1988.
- Тюхтенева С. О символике цвета в культуре алтайцев // Материалы по истории и культуре Республики Алтай. Горно-Алтайск, 1994. С. 60–65.
- Уманский А. П. Рогозихинские курганы по раскопкам Барнаульского пединститута в 1985 году // Вопросы археологии Алтая и Западной Сибири эпохи металла. Барнаул, 1992. С. 51–59.
- Уманский А. П. К вопросу о семантике зеркала из Рогозихи // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 206–211.
- Уманский А. П. О семантике изображений на зеркале из Рогозихи-I // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2003. №2 (14). С. 130–138.
- Уманский А. П., Шульга П. И. Два погребения с восточными зеркалами из Алтайского края // Вопросы археологии и истории Южной Сибири. Барнаул, 1999. С. 43–81.
- Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «сарматских жертвенников» Южного Приуралья // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2000. №2. С. 49–69.

- Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «сарматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2001. №3. С. 21–45
- Филиппова И. В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханским Китаем в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим источникам). Автореферат на соискание ученой степени к.и.н. Новосибирск, 2005.
- Фирдоуси. Шах-наме. Т. I. М., 1957.
- Фишер Р. Е. Искусство буддизма. М., 2001. 224 с.
- Формазов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969.
- Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. 831 с.
- Хазанов А. М. Материнский род у сарматов // ВДИ. 1970. №2. С. 139–143.
- Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. 1964. № 3. С. 89–96.
- Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975. 344 с.
- Хисматуллин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб, 1997. 272 с.
- Хомич Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995. 334 с.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980.
- Хуляков Ю. С., Юй Су-Хуа. Опыт реконструкции защитного доспеха сянбийского воина // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000.
- Хуляков Ю. С., Юй Су-Хуа. Керамическая посуда культуры сянби // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ-Чита, 2002.
- Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1974. Т. 1.
- Цивьян Т. В. «Повесть конопли»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 305–317
- Цивьян Т. В. Категория видимо/невидимого: балканские маргиналии // Valcanica. М., 1979. С. 201–207.
- Цвэндорж Д. Новые данные по археологии хунну (по материалам раскопок 1972–1977 гг.) // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.

- Чеканинский И.А. Баксылык: Следы древних верований казахов // Труды Семипалатинского отдела общества изучения Казахстана. (Семипалатинск, 1929. т. 1.
- Чеснов Я.В. Ценность жизни и экофильные ориентации в традиционной абхазской культуре // Этническая этнология (теория и практика). М., 1991. С. 244–269.
- Членова Н.Д. Памятники переходного карасукско-тагарского времени в Минусинской котловине. // СА. 1963. № 3. С. 55–61.
- Членова Н.Д. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967. 298 с.
- Членова Н.Д. Таварские лошади // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.
- Членова Н.Д. Хронология памятников карасукской эпохи. М., 1972. 248 с.
- Чугунов К.В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (к вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 69–80.
- Чурсин Н. Осетины // Юго-Осетия. Тифлис, 1926. Вып. 1.
- Шапиро Д. Совершенный человек в иранской традиции // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 213–232.
- Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1981. 328 с.
- Шиглов Ю.А. Пародина ариев. История, обряды и мифы. Киев, 1995. 742 с.
- Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб., 2007.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии (исследования, статьи, лекции). Л., 1936.
- Шульга П.И. К вопросу о планировке могильников скифского времени на Алтае // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Тезисы всесоюзной археологической конференции. Ч. II. Кемерово, 1989. С. 41–44.
- Шульга П.И. «Индийские» зеркала и женщины-жрицы на Алтае // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997. С. 144–148.
- Шульга П.И. Жреческие пары захоронения с зеркалами-погребушками (к постановке проблемы) // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1999. №4. С. 82–91.
- Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек // Святлища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 215–218.

- Шепинский А.А. Культ животных в погребениях эпохи бронзы в Крыму // КСИИАН УССР. Киев, 1959. № 9. С. 67–69.
- Шербак А.М. Название домашних и диких животных в тюркских языках. – историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Штенко А.Я. Раскопки мелких поселений эпохи бронзы // Каракумские древности. Вып. III. Ашхабад, 1970.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 142 с.
- Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники жстага. Киев, 1998. 384 с.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2000. 414 с.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 448 с.
- Юань Кэ Мифы древнего Китая. М., 1965. 496 с.
- Юй Су-Хуа. Актуальные вопросы истории изучения ранних сяньбэй // История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 197–200.
- Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. 382 с.
- Янков А.Г. О вопросе психологического объяснения шаманства // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 18–20.
- Яремчук О.А. Некоторые проблемы изучения истории сяньбийских племен // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ, 2004. С. 169–175.
- Яценко С.А. Костюм и покровы кочевой аристократии из некрополя Тилда-теле (Афганистан) // Ученые записки Комиссии по изучению памятников цивилизаций древнего и средневекового Востока Всесоюзной ассоциации востоковедов. Археологические источники. М., 1989. С. 251–294.

- Ань Цзо-чжан. История отношений двух династий Хань с Западным Краем. Цзинань, 1959.
- Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор, 1964.
- Вэй Шоу. История тобасекской династии Вэй. Пекин, 1873.
- Вэй Шоу. Вэйшу (Книга государства Вэй). Пекин, 1873.
- Гай Шанлинь Уланчабу яньхуа (Петроглифы степи Уланчаб). Пекин, 1989. 355 с.
- Ильинская В. А. Про скіфські навершники. // Археологія. Киев, 1961 Т. XV.
- Ильинская В. А. Золоті прикраси сілфського архаїчного убору. // Археологія. Киев, 1971. №4. с. 73–79.
- История МНР. Улан-Батор, 1966. Т. 1.
- Лагодовська О. Ф. Проблеми уаговеької культури // Наукові записки Інституту історії і археології УРСР, 1. Уфа, 1943.
- Лидай гэдзу чжуаньцзи хуйбянь (Собрания сведений о народах различных исторических эпох) / Сост. Цзянь Боцзаянь и др. Т. 1. Пекин, 1958.
- Ли Йо-Бо. Ляонин бэйцзио сянъ сигуаньинцзы бэй янь фэн су-фу му (Монгила Фэн Су-фу эпохи Северная Янь в Сигуаньинцзы, уезд Бэйцзяо, провинция Ляонин). Вэнью, 1973. № 3.
- Лю Итан. Чжунго баньцзян миньцзу ши (История пограничных народов Китая). Тайбэй, 1968.
- Сборник материалов по истории жуужаней. Пекин, 1962. 64 с.
- Су Бай. Дунбэй наймэнгу динцой ды сянъби илзи (Сяньбийские памятники в Дунбэе и Внутренней Монголии). Вэнью, 1977. № 5.
- Тан Юн-гун. История буддийской религии в период династий Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий, т. 1, 2. Шанхай, 1955.
- Хоу Хань шу (История поздней династии Хань) Сы бу бэй яо. Малый формат. Шанхай, 1936.
- Хэ Чан-лонт. Отношения с древним Западным Краем и путешествия Фаяня в Индию. Ухань, 1956.
- Цзянь Бо-цзань и др. Собрания записей о различных народах, сменявших друг друга. Т. 1, 2. Пекин, 1958.
- Цзвэндорж Д. Монголын эртний урлагийн туух (История древнеискусства Монголии). Уланбаатор, 1999. 317 с.

- Цзвэндорж Д., Цзрэндаргва Я, Гунчинсүрэн Б., Гарамжав Д. Жавхланта хайрханы (Петроглифы Жавхланта-Хайрхан). Уланбаатор, 2004. 313 с.
- Цянь Хань шу (История ранней династии Хань). Сы бу бэй яо. Малый формат. Шанхай, 1936.
- Ши цзи (Записки историка). Сы бу бэй яо. Малый формат. Шанхай, 1936.
- Яо Вэй-юань. Разыскания о хусских фамилиях эпохи Северных династий. Пекин, 1958.
- Asmussen J. Huāstivāñf. Studies in Manichaeism // Acta theologicala Danica. Vol. 7. Copenhagen, 1965.
- Bailey H. Ariana, Dornum Natalkcium H. Nyberg Oblatum. Uppsala. 1955. с. 2.
- Bailey H. W. Ariana III. BSOAS, 1961, vol. XXIV, pt. 3.
- Bailey H. W. Saka Sś andātmata // Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden, 1967.
- Bailey H. W. Zoroastrian problems in the ninth century books. Ratanbai Katarak lectures. Oxford, 1943.
- Bailey H. W. Ariana III // BSOAS, XXIV, 3, 1961. P. 470–473.
- Bailey H. W. Ariana // Orientalia Saeculae, IV. Uppsala 1955.
- Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. Oxford, 1943.
- Valley H. W. Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts. Vol. IV. Cambridge, 1961.
- Valley H. W. Saka studies: the ancient kingdom of Khotan // Trans. Journal of the British Institute of Persian Studies. London, 1970. Vol. VIII.
- Varber J. W. The mummies of Ütümechi. New York And London: Norton and Co., 1999. 240 p.
- Vartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassbourg, 1905.
- Venveniste E. Miltra aux vastes pâturages // JA, v. 248, 1960, с. 421–429.
- Venveniste E. Tigre et pots rouges en italieп ancient. Paris, 1966.
- Vergman F. Archaeological researches in Sinkiang especially the Loo-Nor region // The Sino-Swedish expedition. Publication 7. VII. Archaeology, 1. Stockholm, 1939.
- Vodde D. Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty. N. Y., 1975,
- Vode F. Symbolic Elements of achaemenian architectural ornament // VI Congress of Iranian Art and Archaeology. Cambridge, 1973.

- Bosworth O.E. The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Secret of Dynastic Connections with Past // *Iranian Studies*, 1978, v. XI.
- Böttger W. Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen. Berlin, 1960.
- Boyce M.A. History of Zoroastrianism, V. I // *Handbuch der Orientalistik*. VI II, 1, 2, 2a. Leiden – Köln, 1975.
- Brenjes B. Der Tierstiel in Eurasien. Leipzig, 1982.
- Browne E.G. Year amongst the Persians. Cambridge, 1927.
- Caland W. Die Altindischen Toten und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.
- Campbell L.A. Mithraic Iconography and Ideology. Liden, 1968.
- Casanowicz M. The Collection of ancient oriental Seals in the United State National Museum. Washington, 1926.
- Cershevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1967.
- Classen H.J.M., Skahnk P. The Early State. The Hague: Mouton, 1978.
- Goyajee J.C. Studies in Shāhnamēh. Bombay, 1939.
- Daton O.M. The Treasure of the Oxus. London, 1905.
- Duchesne-Guillemin J. Fire in Iran and in Greece. East and West. V. 13, № 2 3, Rome, 1962.
- Duchesne-Guillemin J. Symbols on Values in Soroastrianism. N. Y., 1966.
- Dumézil G. La préhistoire Indo-Iranienne des castes // *JA*, 1930, t. 216, № 1-2.
- Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1966.
- Dumézil G. Mythe et épopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. Paris, 1971.
- Dumézil G. Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rg-Veda // *Mélanges de linguistique et de philologie*. F. Mosse in memoriam. Paris, 1958.
- Dumézil G. Yupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1941.
- Dumont P. L'Ashtamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Jajurveda blanc. Paris, 1927.
- Duncan M., Derret J. Bhū-Bharana, Bhū-Palana, Bhū-Bhojana: An Indian Cinundrum // *BSOAS*, 1959, vol. XXII, pt. 1, p. 108-123
- Dushesne-Guillemin L. The Hymns of Zarathustra. Being a translation of the Gathas together with introduction and commentary. Boston, 1963.
- Dalton O.M. The treasure of the Oxus. London, 1905.
- Eisenberg A. Retired Emperorship in Medieval China: the Northern Wei. T'oung Pao, 1991.

254

- Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. N. Y., 1965.
- Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.
- Emscheimer E. Zur Ideologie der happyischen. *Zaubertommel* // *Fifios*. 1944, Bd. IX, Hb. 3.
- Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1958.
- Frye R. The Heritage of Persia. London, 1962.
- Gall H. Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern // *Archäologische Mitteilungen aus Iran*. B. 12. Berlin, 1979.
- Garshevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959.
- Geiger W. Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882.
- Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge, 1959 (University of Cambridge Oriental Publications, №4).
- Gershevitch I. Zoroaster's own contribution // *JNES*, 1964, vol. XXIII, №1.
- Gershevitch J. Iranian Literature. London, 1953.
- Ghirshman R. Les Chionites-Hephthaltes. Caïre, 1948.
- Ghirshman R. Perse. Proto-iraniens, Medes, Achéménides. Paris, 1963.
- Gignoux Ph. Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // *JA*. 1979. T. 267, N 1. P. 41-79.
- Godar A. Umestost Irana. Beograd, 1965.
- Gonda J. Background and variants of the Hiranayagarbha conception // *Studies in Indo-Asian art and culture*. New Delhi 1974. Vol. 3. P. 39-54.
- Gonda J. Les religions de l'Inde. Paris, 1962. T. I.
- Gubernatis A. de Mythologie zoologique ou les legends animals. I. Paris, 1874.
- Hancar F. Altai-Skuthen undo Shamanism // *Acts du le Congress international deus sciences anthropologiques et ethrologiques*. Vienna, 1952. Bd. 2. P. 183-189.
- Hansen K.H. Die Krone in Sāhnamē. *Der Islam*. B. 31. Berlin, 1953.
- Harnatta J. Studies in the language of the Iranian tribes in South Russia // *AOH*. 1951. T. I.
- Hawkes G. The Atlas of Early Man. N. Y., 1976.
- Henning W.B. A Sogdian God // *BSOAS*, 1965, vol. XXVIII.
- Henning W.B. An Astronomical Chapter of the Bundahishn // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1946. c. 230-233.

255

- Henning W.B. Sogdian Tales // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, V. XI, pt 3. L., 1945.
- Herzfeld E. Archaeological history of Iran. London, 1935.
- Herzfeld E. Iran in the Ancient East. London – N. Y., 1941.
- Herzfeld E. Zoroaster and His World. Princeton, 1947.
- Hohngren J. Empress Dowager Ling of the Northern Wei and the T'o-pai Sinitization Question // Papers on Far Eastern History. 1978.
- Hopkins E.W. Indra as a God of Fertility // JAOS. N.Y., 1919. vol. 36, pt. 3
- Jacobson T. The Treasure of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven-London, 1976.
- Jairazbhoy R.A. Foreign influence in Ancient India. Bombay, 1963.
- Jenner W.F.J. Memories of Loyang. Yang Hsuan-chih and the Lost Capital (493–534). Oxford, 1981.
- Jettmar K. Die Religionen der Hindukusch, Stuttgart, 1975.
- Kane P.V. History of Dharmasāstra. Poona, 1953. V. IV.
- Karlgren B. Some Fecundity Symbols in Ancient China. Stockholm, 1930.
- Kent R.G. Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon, New Haven, 1953 (AOS, vol. 33).
- Kirfal W. Der Asvamedha und der Purusamedha // Festschrift W. Schubring. Hamburg, 1951.
- Klein K.D. Contribution of the Fourth Century Xianbei States to the reunification of the Chinese Empire // A Dissertation Submitted to the department of History at the University of California. Los Angeles, 1980.
- Kollautz A., Miyakawa H. Geschichte und Kultur eines Völkerverwanderungszeitlichen Nomadenvolkes // Die Joujan der Mongolie und die Awaren in Mitteleuropa. Bonn, 1970. T. I.
- Konow S. A note on the Sakas and Zoroastrianism // Oriental studies in honour of C. E. Pavry. London, 1933.
- Koppers W. Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen // JGF, Bd. IV. Leipzig, 1936.
- Kowalski T. Studia nad Sáh-náme. Krakow, 1952–1953. V. I–II.
- Kramrish S. The Triple Structure of Creation in the Rg̃i Veda // History of Religions, v. 1. Chicago, 1962.
- Kramnisch S. The Triple Structure of Creation in the Rg̃i Veda // History of Religions, v. 2. Chicago, 1963.

- Kubarev V.D. Spiegel asiatischer Nomaden als religionsar chäologische Quelle // Eurasia Antiqua Zeitschrift für archäologie Linkasies. Berlin, 1996. Band 2. P. 319–345.
- Kubarev V.D., Jacobson E. Siberie du sud 3. Kalbak-Fash I (Republique de L'Altai). Paris, 1966. 45 p.
- Lai W. Society and the Sacred in the Secular City: Temple Legends of the Lo yang Ch'ieh-lan-chi. State and Society in Early Medieval China. Stanford, 1990.
- L'Orange H.P. Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo, 1953.
- L'Orange H.P. Cosmic Kingship in the Ancient World // The Sacred Kingship Leiden, 1957 (Studies in the History of Religions. Supplements to Numen, IV).
- Lasio Gyula. L'art des Nomades. Budapest, 1972.
- Laufer B. Chinese-pottery of the Han dynasty. Leiden, 1909, pi. LV. 1–4.
- Levi S. La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. Paris, 1898.
- Levi-Strauss G. Le totemisme aujourd'hui. Paris, 1962.
- Litvinsky B.A. Outline History of Buddhism in Central Asia (Dushanbe, 1968). M., 1968.
- Litvinsky B.A. India and Soviet Central Asia // India's contribution to world thought and culture. Madras, 1970. P. 263–265.
- Liu Mau-tsai Kutcha und seine Beziehungen zu China. Wiesbaden, 1969. Bd 1, 2.
- Loehr M. Ords daggers and knives // Artibus Asiae. Ascona, 1949, XII, N 1–2.
- Lommel H. Die Väst's des Avesta. Übersetzt und eingeleitet von H. Lommel, Göttingen. Leipzig, 1927 (Quellen der Religionsgeschichte, Bd 15).
- Dewall M. Pferd und Wagen im Frühen China. Bonn, 1964.
- Mac Culloch J. A. Head // In: encyclopaedia of Religion and Ethics, v. VI/Ed. By Hastings J. Edinburgh, 1913.
- Macdonell A.A. Vedic mythology. Strasburg, 1897.
- Mackenzie D.N. Zoroastrian Astrology in the Bundahishm // BSOAS, 1964, vol. XXVII, p. 3, 517.
- Mair V.H. Mummies of the Tarim Basin // Archeology. 1995. March-April. P. 28–35.
- Mallory J.P., Mair V.H. The Tarim Mummies. London, 2000. 352 p.
- Mather R.B. Essays in Chinese Religion. New Haven, 1979.

- Mayrhofer M. Die Indo-Arier im alten Vorderasien. Wiesbaden, 1966.
- Mayrhofer M. *Onomastica Persepolitana*. Wien, 1973.
- Meillet A. Le dieu indo-iranien Mitra // *JA*. 1907. N 1. P. 143-159.
- Minorsky V. La domination des Dailamites // Minorsky V. *Iranica*. Teheran, 1964.
- Mirashi V.V. Three ancient famous temples of the Sun // *Purāna*. Varanasi, 1966. Vol. VIII. №1.
- Moberg C.-A. Archaeology and religion: what can we know? // *Temenos*. 1977. N 13. P. 98-105.
- Montelius O. Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchristlicher und christlicher Zeit // *Prometheus*. XVI, № 796.
- Nuberg H.S. Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938 (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Bd 43).
- Olmstead A.T. *History of the Persian Empire (Achaemenid Period)*. Chicago, 1959.
- Onians R.B. *The Origin of European Thought*. Cambridge, 1954.
- Oppenheim L. The Golden Garments of the Gods // *Journal of Near Eastern Studies*, V. VIII, № 3. Chicago, 1949.
- Pettazzoni R. *L'omniscienza di Dio*. Torino, 1955.
- Przyjalski J. Ancient People of the Penjab. The Udumbaras and the Salvass. Calcutta, 1960.
- Puhvel J. *Vedic asvamedha and gaulish Lipomidyos*. Language, 1955.
- Pulleyblank E.G. Chinese and Indo-Europeans // *JRAS*, London, 1966. pt. 1-2.
- Puri B.N. *India in the time of Patanjali*. Bombay, 1957.
- Robertson G.S. *The Kafirs of the Hindukush*. London, 1896.
- Roes A. L'animal au signe solaire // *RA*, 1938, v. 12 (164).
- Rosenfeld J. *The Dynastic Art of the Kushanas*. Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Roux F. *Le Recherches sur les elements rituels de l'elction royale irlandaise et celtique*. Ogam, 1963, t. XV.
- Saha Kshhanika. *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*. Calcutta, 1970.
- Sastri T.V. *Sun Temples in Western India* // *OA*. 1962, v. VIII, N 2, s. 79-82.
- Scharma G. *Excavations at Kausambi*. Allahabad, 1960.

- Scheffelowitz J. Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult // *AO*. 1933. Vol. XI, pt IV.
- Schröder F. Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopter. - *ZCPH*, 1927, Bd. 16.
- Sharma B.R. On sapta- in the Rgyveda // *Bulletin of the Deccan College Research Institute*. Poona, 1957, January, vol. 18.
- Sharma R. The Saka-Kushans in the Ceytral Ganga Valley // *Центральный Азия в Кушанскую эпоху*. М., 1975. Вып. II.
- Shingū Fukai. Speculations on the Origin of the Floriated Male Ornaments of the Horses in the Ancient Times // *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*. Tokyo, 1967, N 313.
- Shiratori K. On the territory of the Hsiung-nu prince Hsiu-t u Wang and his Metal Statues for Heaven Worship // *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*. Tokio, 1930.
- Snoy P. Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Stuttgart, 1962.
- Soothir W.E., Hodous L. *A dictionary of Chinese buddhist terms*. Taipei, 1968.
- Stenkonow. *The Aryan Gods of the Mitanni People* // *Indian Institut, Crisiana*, 1921.
- Stielengron H. Indische Sommerpriester. Sāmba und die Sākadvīpā-Brahmana, Wiesbaden, 1966 (Schriftenreihe des Südasiens-Institute der Universität Heidelberg, Bd 3).
- Ström V. Indogermanisches in der Völuspa // *Nunnen*, XIV, 3, 1967.
- Svoboda B. D. Cončev, *Neue Denkmäler Antiker Toreutik*. Praha, 1956.
- Thieme P. *Mitra and Aryaman* // *Transactions of the Connecticut Academy of arts and sciences*. New Haven, 1958. Vol. 41.
- Thieme P. *Mitra and Aryaman* // *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*. 1957. N 41. C. 1-96
- Thimme P. *Remarks of the Avestan Hymn to Mitra* // *BSOAS*, XXIII, 2, 1960. P. 265-273.
- Wang B.-H. *Excavation and preliminary studies of the ancient mummies of Xinjiang in Chine* // *Human Studies*. The Man in the Ice. Wien; New York, 1996. Vol. 3 P. 59-69.
- Ward D. *The Divine Twins. An Indo-European myth in Germanic traditions* // *Folklore Studies of University of California*. 1968. №19.
- Ware J.R. *Wei Shou on Buddhism* // *T'oung Pao*. 1933.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ – Авеста.
 АО – Археологические открытия.
 АН – Академия наук.
 АСГЭ – Археологический сборник Государственного Эрмитажа.
 БСЭ – Большая советская энциклопедия.
 ВИ – Вопросы истории.
 ВДИ – Вестник древней истории.
 ГАГУ – Горно-Алтайский государственный университет.
 ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры.
 ГИМ – Государственный исторический музей.
 ГМИНВ – Государственный музей искусства народов Востока.
 ГЭ – Государственный Эрмитаж.
 ИАК – Известия Археологической комиссии.
 ИА РАН – Институт археологии Российской Академии наук.
 ИРГО – Императорское Русское географическое общество.
 КСИА – Краткие сообщения Института археологии.
 КСИМК – Краткие сообщения института истории материальной культуры.
 КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
 ЛО ИА – Ленинградское отделение Института археологии.
 МАЭ – Музей антропологии и этнографии.
 МАЭС – Музей археологии и этнографии Сибири.
 МБ – Махабхарата.
 МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.
 МинОЖН – Министерство образования, культуры и науки Монголии.
 МНМ – Мифы народов мира.
 ОАК – Отчет Императорской Археологической комиссии.
 ПАВ – Петербургский археологический вестник.
 РА – Российская археология.
 РАН – Российская Академия наук.
 РВ – Ригведа.
 РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд.

- Widengren G. Die Religionen Iran, Stuttgart, 1965 (Die Religionen der Menschheit, Bd 14).
 Widengren G. Hochgottglaube im alten Iran. Uppsala – Leipzig, 1938. S. 115–117.
 Widengren G. The King and Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala, 1951.
 Widengren G. The Sacral Kingship of Iran // La Regalia Sacra. Leiden, 1959. P. 242–258.
 Widengren G. Synkretische Religionen // НОР, 1961. II, 8, 2.
 Wikander S. Der artische Männerbund. Lund, 1938. S. 86–87.
 Wikander S. Vayu, I. Lund, 1942.
 Williams C.A.S. Outlines of Chinese symbolism. Peiping, 1931.
 Wittfogel K.A. Feng Chia-sheng. History of Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia, 1949.
 Yusti F. Iranische Namenbuch. Marburg, 1895.
 Zaehner R.C. Hindu and Muslim Mysticism. New York, 1969.
 Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. History of Religion. L., 1961.
 Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian dilemma, Oxford, 1955.
 Zgusta L. Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeer Küste. Praha, 1955.
 Zimmer H. Myth and symbols in Indian Art and Civilization. New York, 1953.
 Zimmer H. The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations, v. I–II, Bollingen series, XXXIX. Kingsport, 1955.

- СА – Советская археология.
- СТЭ – Сообщения Государственного Эрмитажа.
- СМАЭ – Сборник материалов по антропологии и археологии.
- ССО СРВ – Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры
- СЭ – Советская этнография.
- ТГИМа – Труды Государственного исторического музея.
- ТГУ – Томский государственный университет.
- ТГЭ – Труды Государственного Эрмитажа.
- ТКАЭЭ – Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции.
- ТЮТАКС – Труды Южно-Туркменской археологической комплексной экспедиции.
- УЭТУ – Ученые записки Тартуского государственного университета.
- ХАКНИИЯШИ – Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории.
- ХВРик ВНИЦ – Хранилище восточных рукописей и киографов Бу-
ратского научного центра Сибирского отделения РАН.
- ЭО – Этнографическое обозрение.
- Яшт – Яшты.
- АО – Acta Orientalia (Etdidrupnt societates orientales Vatava, Danica, Norvegia. Leiden).
- АОН – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest).
- АОС – American Oriental Series.
- BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London).
- НОг – Handbuch der Orientalistik (Leiden).
- JA – Journal asiatique (Paris).
- JAOS – Journal of the American Oriental Society (New York – New Haven).
- JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London).

Учредитель: Издательство

Составитель: П. К. Дашковский

**РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.
ЧАСТЬ I. ПОЗДНЯЯ ДРЕВНОСТЬ**

Хрестоматия

Технический редактор: П. К. Дашковский

Для оформления обложки использованы иллюстрации из каталогов
выставок «Амударьинский клад» (Л., 1979) и «Коллекция древнего
золота» (Алматы, 1999), а также материалы из могильника
Ханкаринский дол (раскопки П. К. Дашковского)

Подписано в печать: 31.10.2008.
Бумага и печать. Печать офсетная.
Тираж 300 экз. Заказ № 784.

Отпечатано в типографии ООО «Азбука»
656049, г. Барнаул, пр. Красноармейский, 98а
тел. 62-77-25, 62-91-03
E-mail: azbukapublishing.ru