

**ИНТЕГРАЦИЯ  
АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ И  
ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**

**Том 2**

---

**INTEGRATING  
ARCHAEOLOGICAL  
AND ETHNOGRAPHIC  
RESEARCH**

**Volume 2**

**2013**

Институт археологии и этнографии СО РАН  
(Россия, Новосибирск)

Иркутский государственный технический  
университет (Россия, Иркутск)

Омский филиал Института археологии и  
этнографии СО РАН (Россия, Омск)

Иркутский филиал Института археологии и  
этнографии СО РАН (Россия, Иркутск)

Университет Абердина (Великобритания,  
Абердин)

Восточно-Сибирская государственная  
академия образования (Россия, Иркутск)

Иркутский государственный университет  
(Россия, Иркутск)

Омский государственный университет им.  
Ф.М. Достоевского (Россия, Омск)

Сибирский филиал Российского института  
культурологии (Россия, Омск)

Institute of Archaeology and Ethnography of  
the SB of the RAS (Russia, Novosibirsk)

Irkutsk State Technical University (Russia,  
Irkutsk)

Omsk Division of Institute of Archaeology and  
Ethnography of the SB of the RAS (Russia,  
Omsk)

Irkutsk Division of Archaeology and  
Ethnography of the SB of the RAS (Russia,  
Irkutsk)

University of Aberdeen (Great Britain,  
Aberdeen)

East Siberian State Academy of Education  
(Russia, Irkutsk)

Irkutsk State University (Russia, Irkutsk)

Omsk State University of F.M. Dostoevsky  
(Russia, Omsk)

Siberian division of Russian institute of  
culturologia (Russia, Omsk)

# **Интеграция археологических и этнографических исследований**

**Том 2**

*Сборник научных трудов*

Иркутск, Омск

# **Integrating archaeological and ethnographic research**

**Volume 2**

*Conference Proceedings*

Irkutsk, Omsk

2013

Рекомендовано к изданию редакционно-издательским советом ИрГТУ

**Интеграция археологических и этнографических исследований:** сборник научных трудов: в 2 т. / гл. ред. Н.А. Томилов, отв. ред. Д. Дж. Андерсон, М.А. Корусенко, С.С. Тихонов, А.В. Харинский. – Иркутск : Изд-во ИрГТУ, 2013. – Т. 2. – 310 с.

Сборник научных трудов подготовлен на основании материалов исследователей - участников XX международного симпозиума «Интеграция археологических и этнографических исследований» (Иркутск, 26-30 мая 2013 г.). Симпозиум был посвящен 200-летию со дня рождения М.А. Кастрена и 85-летию со дня рождения Р.Г. Кузеева.

В сборнике представлены работы ученых: археологов, этнологов, антропологов, экологов и других специалистов из Азии, Европы, Северной и Центральной Америки. Статьи посвящены изучению проблем интеграции археологических и этнографических исследований по следующему кругу проблем: «Этноархеологические исследования: теория, методика, историография, источники», «Археология окружающей среды: человек, животные, окружающий ландшафт; влияние человека, животных на окружающий ландшафт, приспособление к нему», «Взаимодействие человека и животных по данным археологии и этнографии», «Сакральные территории по данным археологии и этнографии», «Мир инобытия: мировоззрение и практики древних и традиционных обществ по данным археологии, этнографии и смежных наук», «Исторические реконструкции по данным археологии и этнографии».

Книга рассчитана на специалистов в области археологии, этнологии, этноархеологии, истории, культурологии и других наук.

These conference proceedings were assembled from the original scientific papers of the participants of the 20th international symposium «Integrating archaeological and ethnographic research», which took place in Irkutsk on May 26-30, 2013. The symposium was devoted to the 200th anniversary of the birth of M.A. Kastren and to the 85th anniversary of the birth of R.G. Kuzeev.

The proceedings collect the work of: archaeologists, ethnologists, anthropologists, ecologists and other experts from Asia, Europe, North and Central America. It is devoted to studying the problems of how to integrate archaeological and ethnographic research. The following themes are addressed: “Ethnoarchaeological researchs: theory, technique, historiography, and sources”, “Environmental archaeology: (humans, animals, the surrounding landscape; the influence of people and animals on the surrounding landscape, their adaptation to it)”, “Biosociality: New conceptions of human and or animal agency as documented by archaeological and ethnographic research”, “Sacred Landscapes: Sacred territories as documented by archaeological and ethnographic research”, “Alternative Worlds and Worldviews (инобытия): The Worldview and practices of ancient and traditional societies as documented by archeologists, ethnographers and interdisciplinary researchers”, “Historical reconstruction by archeological and ethnographic research”.

The book will be of interest to experts in the field of archeology, ethnology, ethnoarchaeology, history, cultural science and other sciences.

**Рецензенты:** канд. ист. наук **Н.А. Савельев**, Иркутск;  
канд. ист. наук **Б.А. Конилов**, Омск

**Редакционная коллегия:** Д. Дж. Андерсон (отв. ред.); канд. ист. наук М.А. Корусенко (отв. ред.); академик, д-р. ист. наук В.И. Молодин; канд. ист. наук А.В. Тетенькин; канд. ист. наук М.Н. Тихомирова; канд. ист. наук С.С. Тихонов (отв. ред.); д-р ист. наук Н.А. Томилов (гл. ред.); д-р ист. наук А.В. Харинский (отв. ред.); Н.С. Баранова (уч. секретарь)

*Симпозиум проходил при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований,  
проект № 13-06-06-045*

ISBN 978-58038-0835-0 (т. 2)  
ISBN 978-5-8038-0834-3

© Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, 2013  
© Иркутский государственный технический университет, 2013

# ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ПО ДАНЫМ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ HISTORICAL RECONSTRUCTION BY ARCHEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH

---

**К. Алтынбеков**

*Казахстан, Алматы, Научно-реставрационная лаборатория «Остров Крым»*  
**КОНСЕРВАЦИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ НАХОДОК**

## **Abstract**

It is shown in the article the experience of scientific-restoration laboratory «Ostrov Krym» in Kazakhstan of conservation of archaeological finds and their further reconstruction. Sequence of stages of performed works («from excavation - to exposition») considered on example of reconstruction of gala horse harness from Berel burial ground in Kazakh Altai.

Важнейшим направлением многогранной деятельности научно-реставрационной лаборатории «Остров Крым» является консервация археологических находок с последующей реконструкцией, как отдельных предметов, так и комплексов исторического костюма, вооружения, конского снаряжения. Воссоздание археологических артефактов в новых материалах ни в коей мере не затрагивает подлинники, сохраняющиеся благодаря консервации в том виде, в каком они дошли до нашего времени.

Наиболее достоверный результат реконструкции достигается при участии автора в полевых работах, изучении всех нюансов расположения предметов в раскопе и их корректном полном изъятии. В случае поступления к нам находок, извлеченных из раскопа археологами, могут появиться дополнительные изменения внешнего вида отдельных артефактов (покрытие поверхности неизвестными полимерами, неправильная склейка деталей), а также их положения относительно друг друга. Более информативными являются комплексы, взятые монолитом, с последующей разборкой в лаборатории.

Консервация археологических артефактов из различных материалов выполняется как по апробированным, так и по собственным методикам. Консервация содержит элементы реставрации – присоединение фрагментов, устранение деформаций, в случае крайней необходимости – внесение реставрационных дополнений. В течение этих процессов идет накопление данных для воссоздания предмета в новом материале.

Следующим этапом является графическая реконструкция, когда удаляются все изменения, происшедшие с каждым предметом в процессе археологизации (утраты отдельных элементов, наслоения, искажения, деформации, имеющиеся на оригинале), и восстанавливается его первоначальный облик. Затем по разработанному рисунку/чертежу вырезается восковая модель для литья или выполняется натурная реконструкция в другом материале.

Рассмотрим подробно этапы реконструкции на примере воссоздания парадного убранства лошадей из могильника Берел раннего железного века, который находится в горах Казахского Алтая. Значение этого комплекса археологических находок сформулировано учеными Алтайского университета: «Элементы конского снаряжения,

особенно декоративные предметы, выступают в качестве важных источников информации при историко-культурных реконструкциях, поскольку являются хронологически значимыми артефактами, несут этнокультурную нагрузку, демонстрируют социальное и имущественное положение человека, которому они принадлежали. Указанные характеристики предметов конской амуниции позволяют проследить культурно-генетические трансформации и этнополитические процессы на территории Алтая. Такие археологические материалы позволяют изучать уровень развития декоративного производства, выявлять направления художественных новаций и процессы формирования этнокультурных традиций в рассматриваемой сфере» (Тишкин, Горбунов, Горбунова, 2005: 6)

Курган 11 могильника Берел является сооружением, обеспечивающим создание курганной мерзлоты, которая действительно существовала до ограбления кургана, но до нашего времени дошла лишь частично, так как условия ее образования были нарушены грабительским лазом.

Захоронение лошадей, лежащих в 2 яруса, уплотненное временем и потревоженное грабителями, представляло собой грязевую массу толщиной менее метра, насыщенную разложившимися материалами, многие из которых не отличались от грязи по виду и консистенции. Массив был разделен на участки размером около 1м<sup>2</sup>, вырезанные монолитами ниже уровня пола (для поднятия более крупных блоков не было ни времени, ни приспособлений). При формировании монолитов мы видели только содержимое поверхностных слоев, а внутри можно было повредить дерево или перерезать седло. В дальнейшем был разработан метод извлечения подобных находок крупными блоками, позволяющий сохранить все артефакты (Алтынбеков, 2010: 402).

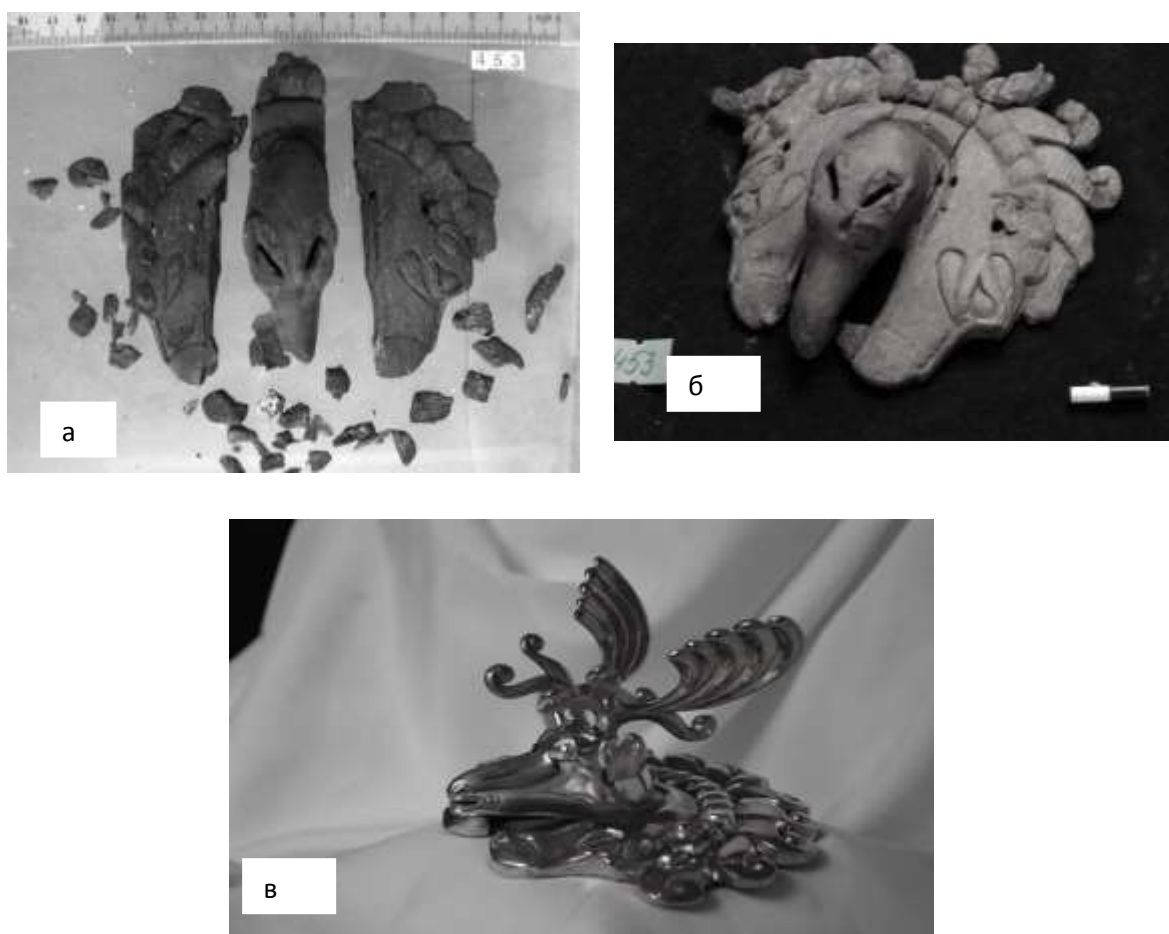
В кургане были обнаружены 13 взнузданных и оседланных лошадей в парадном убранстве, значительная часть которого была повреждена структурно (в процессе археологизации) и механически (при ограблении кургана и извлечении из раскопа), отдельные элементы снаряжения остались лежать на месте. При разборке монолитов в лаборатории удалось восстановить общую картину захоронения.

Верховая конская сбруя представлена железными кольчатыми удилами, седлами и резными деревянными деталями, плакированными золотой фольгой. Украшения конского снаряжения выполнены из древесины кедра, ко времени раскопок превратившейся в мокрое дерево высокой степени деградации. Несмотря на присутствие французских реставраторов при археологических исследованиях кургана, применяющих общепринятую в Европе и Японии методику консервации мокрой археологической древесины, мы пошли своим путем по нескольким причинам. Во-первых, в соответствии с их требованиями далеко не все предметы из материалов органического происхождения подлежали консервации, большую часть таких находок предполагалось только сфотографировать, отрисовать, описать. Во-вторых, деревянные предметы, прошедшие консервацию по европейской технологии, представляют как бы полуфабрикат, так как должны храниться в специально созданных условиях. В третьих, процессы консервации и последующего экспонирования или хранения требуют наличия дорогостоящего оборудования.

В результате длительных исследований и экспериментов нами были разработаны составы и методы, обеспечивающие укрепление деградированной древесины с сохранением внешнего вида (Ахметкалиев, Алтынбеков, 2001, 2004а, 2004б, 2012). Преимуществом нашей технологии, по сравнению с зарубежными, является экономичность консервационного процесса и условий хранения экспонатов без создания искусственного микроклимата. Таким образом, разрушающиеся деревянные изделия, которые до консервации могли сохраняться лишь при определенном

температурно-влажностном режиме, стали музейными экспонатами, а также основным источником для достоверной реконструкции конского убранства.

Комплект деревянных предметов, находящихся на одной лошади, включал два псаля, два распределителя ремней, до двадцати нашивных и подвесных блях. Изделия были разной степени сохранности, но их повторяемость позволила выявить целостный вид каждого. Сохранилась фрагментарно или в следах плакировка золотой и оловянной фольгой. Подобный способ изготовления является погребальной имитацией драгоценного металла, поэтому при реконструкции произведена замена деревянных изделий на металлические, чтобы лучше выявить художественные особенности украшений, скрываемые фольгой. По прорисовкам отдельных деталей были изготовлены восковые модели для последующего литья (Рис. 1, в), контактное копирование подлинников не производилось.



**Рис. 1. Консервация и реконструкция скульптурного изображения головы лося в клюве грифона:**  
а – до реставрации; б – после реставрации; в – реконструкция

Четыре лошади имели скульптурные деревянные изделия, имитирующие рога горного козла, которые украшали маски (Рис. 1, а-б; 2, 3). Рога воспроизведены из того же материала и в той же технике, исследованной В.П. Мыльниковым (Самашев, Мыльников, 2004: 222-223, рис. 293-305).

Снаряжение некоторых коней включало щиты, от которых сохранились лишь палочки, на их боковых гранях имелись следы кожи, стягивающей деревянную основу предмета. Восстановлена конструкция щита по аналогу из первого Пазырыкского кургана (Руденко, 1953, табл. LXXXII); следы краски, выявленные на отдельных деревянных деталях оригинала, дали основание для его декорирования.



**Рис. 2. Реконструкция конского убора на чучеле коня. Основной изобразительный мотив украшений – голова лося в клюве грифона**



**Рис. 3. Реконструкция конского убора на каркасной конструкции**

Наиболее длительным и сложным был процесс консервации седельных комплексов, включающих подушку, покрывку с аппликациями, украшения, седельные дужки (Алтынбеков, Чарлина, 2012; Altynbekov, 2012). Седла, взятые из раскопа монолитом, представляют собой конгломераты, образованные материалами всех компонентов комплекса (ткань, войлок, растительная набивка подушки, дерево, иногда с остатками металла), останками лошади (конские шкура и кости), всевозможными продуктами разложения и грунтом. До консервации седла хранятся в холодильнике во влажном состоянии. В отличие от уюкских войлоков, тканей, мехов, «состояние которых улучшается по мере высыхания» (Молодин, 2000: 54), наши материалы разрушаются даже при незначительном понижении влажности, что обусловлено их высокой степенью деградации. Влага в смеси с почвенными загрязнениями связывает деструктурированные волокна, а пониженная температура препятствует биоразрушению. Целью консервационных мероприятий было предотвращение дальнейшей деструкции органических материалов, их стабилизация для хранения в обычных музейных условиях. Так как беспорядочное сочетание составляющих конгломерата не дает возможности работы индивидуально с каждым материалом, использован подход, аналогичный консервации дерева (Ахметкалиев, Алтынбеков, 2010) – стабилизировать седельные комплексы во влажном состоянии, сочетая пропитку с постепенной сушкой. Разборка конгломерата проводилась лишь с обратной стороны седла, где были удалены останки лошади. В результате консервации седельный комплекс стал самостоятельным экспонатом и полноценным источником для реконструкции конского снаряжения.

Подушка седла была изготовлена из прочного текстиля с растительным наполнением, покрывка – из войлока, украшенного войлочными аппликациями. Равномерно по поверхности подушки располагалась стяжка внутренней набивки. Седло-сидение, закрепленное на лошади, несло основную нагрузку от вооружения и добычи и должно было обеспечить равномерное и взаимнокомпенсированное распределение нагрузок. При реконструкции мы воссоздали не только внешний вид, но и все функции древнего седла (Рис. 2, 3).

Имея отдельные составляющие комплекса конского убора, мы перешли к их размещению на лошади. Разборка монолитов в лаборатории не дала возможности идентифицировать немногие сохранившиеся фрагменты кожи и восстановить ременную часть сбруи. Схемы послойной фиксации металлических и деревянных

деталей дают почти полную картину снаряжения некоторых лошадей. Место смещенных предметов можно установить по их принадлежности определенной лошади, так как каждое животное отличалось своим изобразительным рядом украшений. К сожалению, по могильнику Берел отсутствует системное исследование конского снаряжения, являющееся задачей археологов, поэтому нам пришлось обратиться к синхронным хорошо сохранившимся памятникам пазырыкской культуры с аналогичными захоронениями лошадей (Грязнов, 1950; Руденко, 1953; Полосьмак, 2001). Конечно, первоисточником реконструкции являлся сохранившийся берельский набор элементов амуниции верхового коня.

Мы не ставили целью воспроизведение биологического объекта – лошади, и выполнив первые реконструктивные работы на полных макетах коней (Рис. 2), в дальнейшем стали использовать деревянные схематические конструкции (Рис. 3), которые дают возможность показать целостную картину конского убранства, но исключают обсуждение породы животного.

### Список источников и литературы

Алтынбеков К. Опыт сохранения и презентации памятников археологии // Казахстан и Евразия сквозь века: история, археология, культурное наследие. – Алматы: ТОО «Археологическая экспертиза», 2010. – С. 401-406.

Алтынбеков К. Музеефикация археологического раскопа // Маргулановские чтения - 2011. – Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2011. – С. 388-390.

Алтынбеков К., Чарлина Л.Ф. Консервация седельных комплексов из могильника Берел // Маргулановские чтения-2012 (в печати).

Ахметкалиев Р.Б., Алтынбеков К. Состав для консервирования и укрепления археологических находок из деградированной древесины. – Патент РК №12176. – 2001.

Ахметкалиев Р.Б., Алтынбеков К. Состав для консервирования и укрепления археологических находок из деградированной древесины. – Патент РК №16940. – 2004а.

Ахметкалиев Р.Б., Алтынбеков К. Состав для консервирования и укрепления археологических находок из деградированной древесины. – Патент РК №17071. – 2004б.

Ахметкалиев Р.Б., Алтынбеков К. «Способ пропитки древесины». – Инновационный патент РК №25464. – 2012.

Ахметкалиев Р.Б., Алтынбеков К. Диагностика процесса пропитки деградированной древесины // Поиск. – 2010. – №4. – С. 20-24.

Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. – Л.: Изд. ГЭ, 1950. – 85с.: табл.

Молодин В.И. Методика археологических исследований памятников с мерзлотой // Феномен алтайских мумий. – Новосибирск: Изд. Института археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 50-56.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. – Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. – 336с.: илл.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л.: Изд. АН СССР, 1953. – 402 с.: табл.

Самашев З., Мыльников В.П. Деревообработка у древних скотоводов Казахского Алтая (материалы комплексного анализа деревянных предметов из кургана 11 могильника Берел). – Алматы: ОФ «Берел», 2004. – 312 с.

Тишкин А.А., Горбунов В.В., Горбунова Т.Г. Снаряжение кочевников как этнокультурный и хронологический показатель при изучении истории Алтая //



Снаряжение кочевников Евразии: сб. науч. тр. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. – С. 6-10.

Altynbekov K. Conservation of saddle complexes from Berel burial ground //International Symposium «Leatherworking, textil and nomads in historical periods» – Istanbul, 2012.

**И.А. Аржанцева<sup>1</sup>, А.А. Тажекеев<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>*Россия, Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,*

<sup>2</sup>*Казахстан, Кзыл-орда, государственный университет им. Коркыт Ата*

**«КОРА» - ВРЕМЕННЫЕ ЗАГОНЫ ДЛЯ СКОТА В КАЗАХСТАНЕ:  
ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАРИСОВКА**

**Abstract**

A number of features which had been identified on Google Earth images and initially thought to be remains of ancient buildings were inspected and recorded by a joint Russian-Kazakh archaeological expedition in the course of survey work in autumn 2009 in southwest Kazakhstan (Aral Sea region). As a result of the survey and after information from locals, we have ascertained that these are temporary cattle corrals (kora in Kazakh) which had been built about 70 years ago. These disused «kora» have their origins in the dramatic context of the 1930s and 1940s in Kazakhstan (a famine following forced collectivization, the liquidation of the pastoral-nomadic economy, and the deportation of ethnic Koreans from the Russian Far East to Kazakhstan). They are now monuments of a difficult and tragic period which created a clash of interests of indigenous nomadic pastoralists and immigrant sedentary agriculturalists, and forced them to co-exist and survive under conditions which were unusual and unaccustomed for both.

В октябре 2009 г. совместной российско-казахской экспедицией был проведен отдельный разведочный маршрут в районах к северу, востоку и югу от средневекового городища Джанкент (Кзыл-Ординская обл., Казалинский р-н, РК), где с 2005 года данной экспедицией в течение последних пяти лет ведутся основные исследовательские работы (Аржанцева и др., 2010). Основной задачей этих работ являлся поиск некрополя, относящегося к периоду существования городища.

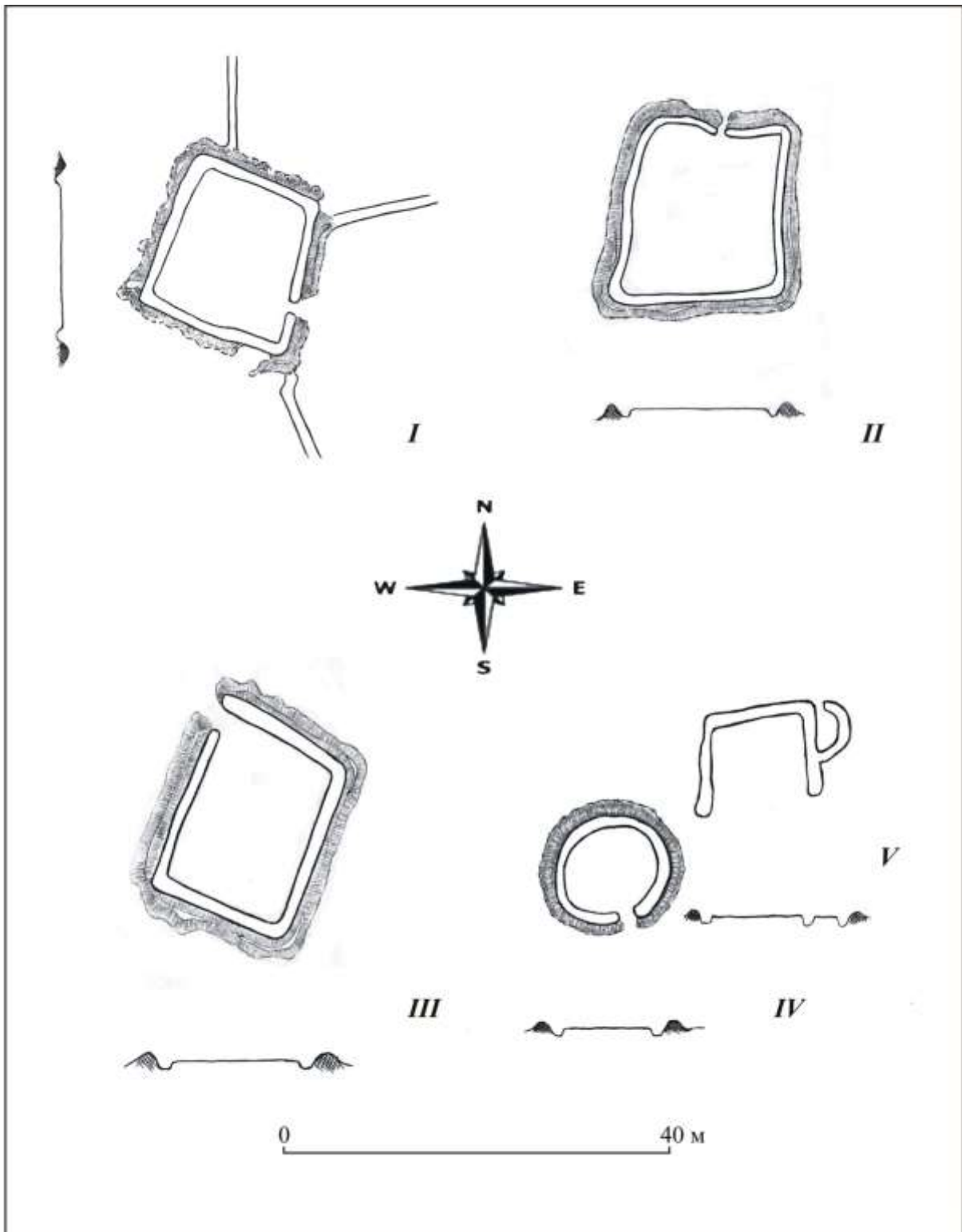
В результате дешифровки космических снимков окрестностей средневекового городища Джанкент, помимо предполагаемых курганов, было выявлено также несколько прямоугольных (и одно круглое) в плане сооружений, изначально принятых нами за остатки древних жилищ (Рис. 1). Причем эти сооружения не были ни описаны, ни даже просто отмечены Хорезмской экспедицией, их нет ни на одном аэрофотоснимке, хотя именно этот регион довольно подробно обследовался, начиная с 1946 г. (Толстов, 1947а: 180–188; 1947б: 57–71; 1948: 62; 1952).

Нашей задачей было проверить на местности, что представляли собой эти сооружения. В ходе полевых разведочных работ в данном небольшом регионе (окрестности Джанкента) было зафиксировано на поверхности всего пять таких сооружений, которые удалось сопоставить с данными дешифровки.

Все эти объекты оказались однотипными по технике сооружения – ровные земляные площадки, окруженные последовательно рвом и валом, одинаковые по форме и примерно одинакового размера. При подробном обследовании на местности нам пришлось отказаться от изначальной гипотезы о том, что это остатки древних жилищ или усадеб: здесь не было обнаружено никаких остатков пахсы или сырцовых кладок – типичного строительного материала для этого региона с древнейших времен и по сей

день. Культурный слой на объектах и вокруг отсутствовал. Все эти сооружения располагались посреди заброшенных рисовых полей или полей бахчевых культур, некоторые из которых функционируют и сейчас. При ближайшем рассмотрении стало очевидным, что рвы вокруг площадок копались при помощи техники, валы сохранились на порядочную высоту, а рвы сохраняли свою изначальную форму и были «затянуты» землей в незначительной степени. То есть эти обвалованные площадки были сооружены лет 50–60 назад. Со слов местных жителей выяснилось, что эти площадки являются временными загонами для скота – «кора» (каз. хлев, двор.), которые строились здесь при помощи трактора в 1950-х (возможно, несколько раньше) посреди рисовых полей, и предназначались для временной передержки скота – для того, чтобы животные не вытаптывали рисовые поля. Почему эти временные загоны появились именно в 1950-е годы? Почему случилось так, что рисовые поля нужно было защищать от скота наспех сооруженными загонами? Ведь одновременно с этими временными существовали и постоянные загоны в аулах и на зимовках, рядом с саманными домами. Почему здесь вообще появились рисовые поля (это агрокультура не типична для традиционного хозяйства Казахстана)? Объяснить появление этих примитивных и в то же время характерных сооружений в этой местности можно, только обратившись к историческим событиям, происходившим на этой территории в XX в. Голод 1931–1933 гг. существенно изменил жизнь казахов и практически сломал традиционную систему скотоводческого хозяйства. До голода казахи в значительной массе были кочевым и полукочевым народом, ведущим традиционное скотоводческое хозяйство; в ряде районов – с элементами земледелия. «Голощекинский» голод или Великий джуг – голодомор 1931–1933 гг. (назван по имени Ф.И. Голощекина, бывшего в 1925–1933 гг. первым секретарем крайкома ВКП(б) Казахской АССР. Принятая им в начале 1930 г. директива о «коллективизации на основе оседания», в сочетании с предшествующим фактическим разграблением и конфискацией казахских кочевых скотоводческих хозяйств, стала последним толчком к катастрофе) явился следствием политики коллективизации и насильственного удерживания кочевников в «точках оседания» вместе со скотом, не обеспеченным кормами. Это привело к хозяйственной и гуманитарной катастрофе и голоду 1931–1933 гг., когда по различным подсчетам погибло от 2 до 3 млн. казахов и представителей других национальностей, проживавших на территории Казахстана (русские, узбеки, уйгуры). Поголовье скота уменьшилось на 90% (Абылгожин и др., 1989: 53–71; Михайлов, 1996: 10; Народ не безмолвствует, 1996: 9; Власов, 2008).

После коллективизации, насильственного оседания и последующего губительного голода казахи уже не могли вернуться обратно к кочеванию и традиционному быту и жили уже в поселках, состоящих из сотни хозяйств, причем личные хозяйства были очень слабы. Теперь они работали в общественном хозяйстве, продукция которого тут же уходила государству (История государства..., 1963: 252–259; Верхотуров, 2008). Система традиционного скотоводческого хозяйства была разрушена, пастбищные угодья распаханы и приспособлены под земледельческие нужды. По времени это совпало с тотальной депортацией в 1937 г. корейцев из Дальневосточного края согласно постановлениям Совнаркома СССР от 21.08 и 28.09.1937 г. (Белая книга..., 1992: 64, 80). На основании этого правительственного решения в течение очень короткого срока с Дальнего Востока было депортировано более 200 тыс. корейцев в Центральную и Среднюю Азию, в том числе около 40 тыс. в Казахстан. Переселение корейцев в Казахстан и Узбекистан объяснялось политическими и репрессивными целями, но имело и еще одно объяснение: переселение задумывалось как грандиозный экономический эксперимент. После голода 1932–1933 гг. в Казахстане и Средней Азии не хватало «людских ресурсов» для выполнения пятилетних планов по освоению



**Рис. 1. Планы и разрезы сооружений**

целинных земель. Размещение переселенцев преимущественно в южных областях Казахстана и республиках Средней Азии предусматривало то, что они должны были заняться традиционной сельскохозяйственной деятельностью: рисоводством и овощеводством (Ким, 1989: 10–11). И корейцы сумели превратить эти разоренные регионы в центры рисоводства, снабжавшие в военные и послевоенные годы всю страну ценной злаковой культурой. Все бывшие обширные пастбища региона (Кзылординская область) были приспособлены под рисовые поля: осушены болотистые

местности, вырублены заросли, прорыты многочисленные каналы для обустройства рисовых полей. Ландшафт изменился до неузнаваемости. Например, описание С.П. Толстовым окрестностей Джанкента (Казалинский р-н Кызыл-ординской обл.), сделанное им в 1946 г., ничуть не отличается от описания этой местности, сделанного за 200 лет до работ ХАЭЭ. Ландшафт за то время практически не изменился. И первооткрыватели Джанкента, и С.П. Толстов описывают местность как болотистую, заросшую камышом (Толстов, 1947а; Лерх, 1870: 3). Кардинальные изменения произошли за следующие после работы ХАЭЭ 20 лет.

Привнесенное и быстро развивающееся в этом регионе земледелие столкнулось с проблемой свободного выпаса скота, находящегося в личной собственности колхозников. В 1950-е годы здесь невольно сталкиваются интересы рисоводов и владельцев личного скота. Естественно, что приоритетным в этот период здесь было рисоводство, поэтому «кора» строили те, кто отвечал за сохранность полей. В ближайших «корах» загонялась скотина, которую отлавливали с окрестных полей. Хозяева не информировались о том, где находится их скот. Иногда скотина держалась в этих загонах по несколько суток без питья и корма до тех пор, пока их не отыщут хозяева.

«Кора» были устроены по принципу охотничьей ловушки: площадка была окружена довольно широким (2–2,5 м) и глубоким (1,5–2 м) рвом, за которым сразу шел по всему внешнему периметру земляной вал высотой до 2 м. Самостоятельно животные не могли оттуда выбраться.

В начале 1960-х годов нескольким тысячам корейцев разрешили мигрировать в Узбекистан. Часть рисовых полей была заброшена, и необходимость в «корах» в этих местах отпала. Загоны «кора» посреди сильно измененного и деградировавшего ландшафта Восточного Приаралья остались как свидетельства сложного периода в истории Казахстана, когда искусственно и при драматических обстоятельствах были противопоставлены скотоводы и земледельцы, вынужденные выживать и работать в несвойственных для них условиях.

### **Список источников и литературы**

Абылгожин Ж.Б., Козыбаев М.К., Татимов М.Б. Казахстанская трагедия // Вопросы истории. – 1989. – № 7. – С. 53-71.

Аржанцева И.А., Зиливинская Э.Д., Караманова М.С., Рузанова С.А., Уткельбаев К.З., Сыдыкова Ж.Т., Билалов С.У. Сводный отчет об археологических работах на городище Джанкент в 2005–2007, 2009 гг. - Кызыл-Орда, 2010. – 162 с.

Белая книга о депортации корейского населения России в 30–40-х годах. - М., 1992. – 206 с.

Верхотуров Д.Н. Казахи до голода и после него [Электронный ресурс] // Факты и события [сайт]. URL: [www.neopomad.kz](http://www.neopomad.kz) (дата обращения 24.09.2008).

Власов А.В. География катастрофы. Голод 1932–1933 гг. в Казахстане [Электронный ресурс] // Dialog [сайт]. URL: [www.dialog.kz](http://www.dialog.kz).

История государства и права Советского Казахстана (1926–1937 годы). - Алма-Ата, 1963. - Т. II. – 252 с.

Ким Г.Н. Происхождение корейских поселений в Казахстане // История корейцев Казахстана: Сб. архивных материалов. - Алматы, 1995 [Электронный ресурс]. URL: [www.wrldlib.ru](http://www.wrldlib.ru).

Ким Г.Н. Социально-культурное развитие корейцев Казахстана. Научно-аналитический обзор. - Алма-Ата, 1989. – 60 с.

- Лерх П. И. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. – СПб: Типография императ. акад. наук, 1870. – 39 с.
- Михайлов В. Хроника Великого джута. - Алматы, 1996. – 403 с.
- Народ не безмолвствует. - Алматы: Обелиск, Простор, 1996. — 302 с.
- Поклонцев А.С. Этноархеологические исследования скотоводства казахского типа [Электронный ресурс] // Вестник археологии, антропологии и этнографии. - 2005. - Вып. 5 [сайт]. - URL: [www.ipdn.ru/rics/va](http://www.ipdn.ru/rics/va).
- Россия и Казахстан: историческое и культурное взаимодействие [сайт]. - URL: [www.kz.ethnology.ru](http://www.kz.ethnology.ru).
- Толстов С.П. Города гузов // СЭ. - 1947б. - № 3. – С. 55-102.
- Толстов С.П. Древняя ирригационная сеть и перспективы современного орошения // Вестник АН СССР. - 1961. - № 11.
- Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. - М., 1962. - С. 276-282.
- Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. - М.; Л., 1948. – 328 с.
- Толстов С.П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция АН СССР в 1946 г // Изв. АН СССР. Серия истории и философии. - 1947а. - № 2. – С. 33-34.
- Толстов С.П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция АН СССР 1945–1948 гг. // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР. - 1952. - Т. I. – С. 7-46.
- Толстов С.П., Жданко Т.А., Итина М.А. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1958–1961 гг. // Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР. - 1963. - Вып. 6. - С. 32-90.
- Nelson R. Regulating Grassland Degradation in China: Shallow-Rooted Laws // Asian-Pacific Law & Policy Journal. - 2006. - Vol. 7. - P. 385–417.
- Williams D.M. Beyond Great Walls: Environment, Identity and Development on the Chinese Grasslands of Inner Mongolia. - Stanford, 2002. – P. 24-40.

**I. Arzhantseva<sup>1</sup>, O. Inevatkina<sup>2</sup>, V. Zav'yalov<sup>3</sup>, R.A. Vafeev<sup>4</sup>,  
H.A. Schubert<sup>5</sup>, H. Härke<sup>6</sup>**

*Россия, Москва, <sup>1</sup>Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, <sup>2</sup>Государственный музей народов Востока, <sup>3</sup>Институт истории материальной культуры РАН, <sup>4</sup>ФГУК "Государственный Эрмитаж", <sup>5,6</sup>Германия, <sup>6</sup>Тюбинген, Тюбингенский университет*

**THREE-DIMENSIONAL RECONSTRUCTION OF THE SITE OF POR-BAJIN  
(TUVA)**

*in memoriam Helge Arno Schubert*

**Abstract**

Благодаря широкомасштабным комплексным исследованиям комплекса Пор-Бажын (Тува), проводившимся в 2007-2008 гг., в результате совместных усилий археологов, архитекторов и геофизиков были созданы детальные планы основных строительных конструкций комплекса Пор-Бажын. Вследствие пожара, произошедшего после разрушения памятника (возможно, в результате землетрясения), а также благодаря вечной мерзлоте, обнаруженной на острове, в слое сохранились многочисленные деревянные конструкции (балки, колонны, оконные решетки, перекрытия потолка, детали кронштейнов – доу-гуны). В результате геофизических работ были обнаружены компактные скопления черепицы, маркировавшие собой две крытые галереи, которые до этого визуальнo в рельефе не прослеживались. Тщательная

фиксация архитектурных деталей и замеры *insitu* в сочетании с крупномасштабными архитектурными послойными планами стали основой для нескольких вариантов 3D компьютерных реконструкций комплекса.

Por-Bajin occupies a small island in Lake Tere-Khol, at 2300 m above sea level in the Sengelen mountains of southern Tuva. The site occupies practically the whole island, covering 3.5 hectares. The curtain walls form a rectangle (spanning 215 x 162 m), with its long axis orientated east –west. They have survived up to a maximum height of 10 meters, while the maximum height of the inner walls is 1 – 1.5 m. The main gate, with gate towers and ramps leading up to them, is clearly identifiable in the middle of the eastern wall. The interior is taken up by two large yards, a monumental building on the central axis, and a chain of small yards along the northern, western and southern walls. Construction materials and technologies show that Por-Bajin was built within the Chinese architectural tradition. It was most probably built at the time of Uighur Khaganate which thrived in the second half of 8<sup>th</sup> and the beginning of the 9<sup>th</sup> century.

After initial exploration in the late 19<sup>th</sup> century and limited excavations in 1957 – 1963, large-scale research was carried out here in 2007–2008 under the aegis of the Por-Bajin Fortress Foundation. In addition to the archaeologists, our team included architects, geophysicists, geomorphologists, hydrologists and soil scientists. Prior to the 2007 excavation, the entire island and the remains on it were laser-scanned, resulting in a complete topographical plan (1:200) and a three-dimensional model of the site as preserved (Arzhantseva et al., 2010).

The ‘fortress’ was most probably built on an island which had risen from the lake only one or two centuries earlier. The clay for the walls of the ‘fortress’ may have been taken from the lake bed around the island: detailed depth-plots have revealed a belt of greater depth around the island (Arzhantseva et al., 2010). The ‘fortress’ itself sits on a plug of permafrost, and permafrost is also found everywhere under the shores of the lake, but not under the shallow lake itself. Archaeological and geomorphological fieldwork revealed traces of at three earthquakes which had accelerated the natural process of decay. The first of these seems to have happened already during the construction of the ‘fortress’ in the 8<sup>th</sup> century, the second, more catastrophic one in the 12<sup>th</sup> century, well after the abandonment of the site in the 9<sup>th</sup> century.

The results of our archaeological excavations in 2007 – 2008 cast doubt on the original identification of Por-Bajin as the ‘palace ... at the well’ built, according to a contemporary inscription, by Kagan Moyun-chur (Bajan-chor, AD 747-759) after his victory over local tribes in AD 750 (Vajnstejn, 1963; Ramstedt, 1914). The virtual absence of an occupation layer implies a very short-lived, or not very intensive, use of the site. There is no evidence at all of any kind of heating system that would have made it possible to stay up here in winter. But traces of repairs and minor rebuilding suggest that the site had been maintained for a certain time. New dendrochronological and radiocarbon dates place the construction of Por-Bajin in the period AD 770 – 790, meaning that it was built after the death of Moyun-Chur, probably under his successor Bögü (AD 759-779) who had converted to Manichaeism.

Por-Bajin belonged to a network of fortified sites on the northern frontier of the Uighur Kaganate (Kiselev, 1957). A Chinese presence at, or influence on, the construction of these sites is suggested by two key observations at Por-Bajin: (1) the presence of Chinese building materials, such as certain types of roof tiles; and (2) the use of Chinese construction methods, e.g. the *hangtu* technique, post-and-beam construction, and *dou-gong* ceilings (Chung-kuo ku tai chien, 1984). Seen from the Chinese architectural tradition, Por-Bajin combines the lay-out of the ‘ideal town’, with its axial planning and dominant central building, with that of the ‘ideal Buddhist monastery’, with living quarters along the inner perimeter of the enclosure

walls. Lay-out and building techniques of Por-Bajin are closely reminiscent of palaces in the Buddhist Paradise as depicted in T'ang paintings (Chung-kuo ku tai chien, 1984).

But Por-Bajin shows no evidence of religious practice, be it Buddhist or Manichaean, nor does it show similarities to Turkic funerary complexes. And while its lay-out resembles the known Uighur palace complex of Kara-Balgasun, the lack of an occupation layer and of stationary heating systems indicates seasonal occupation, and perhaps only for a brief period. The re-dating of Por-Bajin to the reign of Bögü suggests the following, tentative interpretation: originally built as a fortified palace, it was rebuilt after an earthquake as a Manichaean monastery, and then abandoned with the end of Manichaeism in the Uighur Empire after the death of Bögü.

The detailed reconstruction of architectural features was possible because of the presence of a large number of building remains (in particular wall remains and roof tiles), the preservation of wooden remains (particularly foundations) in permafrost and by burning of above-ground features (e.g. of *dou-gung* details), and by the careful excavation of collapsed buildings. Geophysical prospection played a key role in finding concentrations of tiles which showed the presence of unsuspected buildings (e.g. the galleries attached to the main building). The 3D reconstructions by Vafeev, and later by Schubert (Fig. 1-2), are therefore more than tentative suggestions: they are based on exact planning and measurements of all architectural details *in situ*, and by their accurate stratigraphic recording (Arzhantseva et al., 2011; 2012).

The outer enclosure of the 'fortress' consisted of a curtain wall which was 12 meters wide at the base. Analysis using a cliff degradation model suggests that the original height was around 10 m (Alfimov et al., 2012). The main gate, built in heavy timber construction which had been burnt in situ, was initially thought to have a single gateway. The excavations in 2007 showed that there must have been at least two gateways; further work in 2008 finally demonstrated the presence of three, a characteristic feature of large Chinese gate constructions. Four of the eleven bastions were placed on both sides of the gate, inside and outside the walls. The excavation of the northern bastion on the east wall revealed traces of a wooden fighting platform running along the top of curtain wall and bastions. While the initial inspection of the wall remains suggested the use of mud-bricks or adobe, the excavation soon identified the use of the Chinese construction method *hangtu* for all substantial walls at Por-Bajin, outer as well as inner. In this technique, a timber framework made of larch was filled with clay; this was laid down one layer after another, each 10 to 12 centimeters thick, and compacted before the next layer was added.

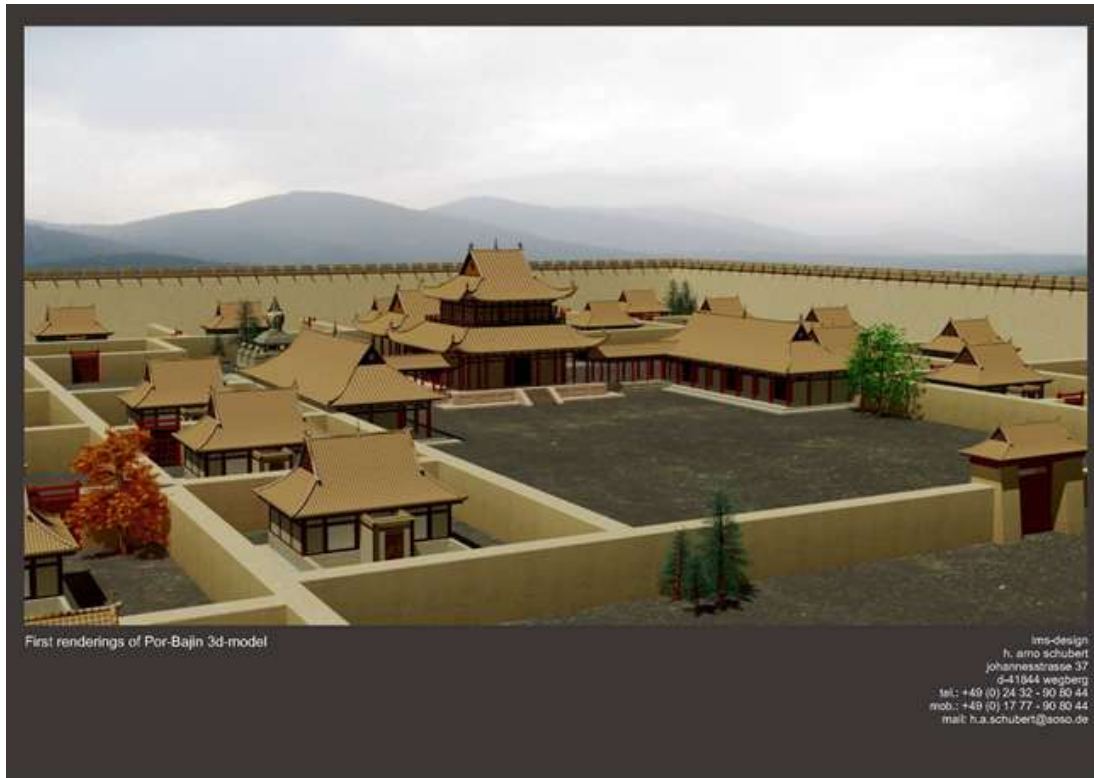


**Fig. 1 Reconstruction of the Central part of Por-Bajin complex after Vafeev**

The main gate opened into two successive courtyards which were connected by a gate. The outer courtyard was devoid of all structures, but excavation showed that the connecting gate had been wider in its first phase, possibly during the building of the site, and was later made narrower and fitted with a gate house in pavilion style, with wooden doors and a tiled roof.

The inner courtyard, thought to be a ceremonial courtyard, held the main complex made up of a two-part central structure and two flanking galleries. The previous excavator, Vajnshtein, had already established that the central structure itself consisted of two buildings, one behind the other, linked by a covered walkway, but he had missed the two flanking galleries of the larger, eastern pavilion. Each pavilion stood on its own square platform which had been built up of clay layers and faced with bricks coated with lime plaster. Two staircases led from the inner courtyard up to the eastern platform with the larger building. This was





**Fig. 2 Reconstruction of the Central part of Por-Bajin complex after Schubert**

subdivided by wattle-and-daub panels into two halls and a series of smaller rooms. Walls and panels were covered with lime plaster painted with horizontal red stripes low above the floor. The presence of two layers of plaster of different quality suggests repairs. The tiled roof had been supported by 36 wooden columns resting on stone bases. The building was most likely of the post-and-beam construction characteristic of Chinese architecture of the T'ang dynasty. Finds of burnt timber fragments point to the use of the typical Chinese technique of interlocking wooden brackets, called *dou-gung*. Ramps led down to the two flanking galleries which were roofed, open spaces looking onto the access to the main pavilion.

A series of small courtyards ran along the interior of the northern, western and southern curtain walls. Each of these courtyards was enclosed by a clay wall with gates opening into the neighboring yards. All courtyards held a one- or two-chamber structure of similar lay-out and building method. No roof tiles were found in this peripheral zone of the site, suggesting that the buildings here had reed roofs.

The biggest difference between the reconstructions by Vafeev and Schubert concern the main building (eastern pavilion): Vafeev reconstructed it with one level and a high roof, based on the Chinese *dyan'* type of building which was in use at the time for palaces and temples. Schubert reconstructed the same pavilion with two storeys as found in some larger temples of the T'ang period in China. The archaeological evidence of the building, including window frames which may have fallen down from a greater height than ground-floor level, is compatible with the existence of two storeys. Our successful work on the recovery and reconstruction of architectural details demonstrates again the value of close cooperation of archaeologists, geophysicists and architects (and in this case, mathematicians), if possible on site where the evidence is as complex as at Por-Bajin.

## References

G.L. Alfimov, G.V. Nosyrev, A.V. Panin, I.A. Arzhantseva and G.Oleaga. Application of cliff degradation models for estimation of initial height of rammed earth walls (Por-Bajin Fortress, Southern Siberia, Russia)// *Archaeometry* 55. - 2012. – P. 1-16.

Arzhantseva I., Modin I., Andreyev M., Akulenko S. 2010. Geophysical investigations on Por-Bajin Island in the Republic of Tuva // *Moscow University Geology Bulletin* 65. - 2010. - No. 6. – P.428–433.

Arzhantseva I., Inevatkina O., Zav'yalov V., Panin A., Modin I., Ruzanova S., Härke H. Por-Bajin: An Enigmatic Site of the Uighurs in Southern Siberia // *The European Archaeologist* 35. - 2011. – P. 6-11.

Aržanceva I., Härke H., Schubert H. A. Por-Bažyn: Eine „Verbotene Stadt“ des Uiguren-Reiches in Südsibirien // *Antike Welt* 3/2012. – P. 36-44.

Chung-kuo ku tai chien. – Beijing, 1984.

Киселев С.В. Древние города Монголии // *СА*. - 1957. - № 2. – С. 91-102.

Рамстедт Г.И. Перевод надписи Селенгинского камня // *Тр. Троицкосавско-кяхтицкого отделения Приамурского отдела ИРГО*. – СПб, 1914. – С. 34-49.

Вайнштейн С.И. Древний Пор-Бажын // *СЭ*. - 1964. – №6. – С. 103-114.

## Н.Г. Артемьева

*Россия, Владивосток, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН*

### **АРХИТЕКТУРНО-КОНСТРУКТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЗДАНИЙ КОЛОННАДНОГО ТИПА ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОГО СЯ (1215-1233)<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

In the period of Eastern Xia, the Jurchens developed their own typical canons of house-building. Using different sorts of constructional techniques, they built the ground-based houses with kang inside of them, pile-storehouses, palaces and religious buildings. The Jurchens' planning of the palace complex was not clearly defined and it often deviated from the strict axis arrangement of the other single buildings. The typical feature of the Jurchens' palace buildings is the absence of high platform and large pedestal. The deviation from the classical architecture style also can be admitted in decorative sphere: there were some daemon figurines on the ridge of each roof. Nevertheless, the Jurchens' architecture developed as a part of the Far-Eastern architecture style, but it had its own original tendencies.

На территории Приморского края уже около пятидесяти лет ведутся исследования городищ, которые датируются временем существования чжурчжэньского государства Восточного Ся (1215-1233 гг.) (Артемьева, 2007). Огромный археологический материал, накопленный за это время, позволяет углубленно начать разрабатывать исследования довольно конкретных тем, дающих полную характеристику материальной культуры населения Дальнего Востока в XIII в. К таким направлениям относятся исследование жилой архитектуры.

Раскопанных к настоящему времени жилых, хозяйственных, административных и дворцовых построек более пятисот. При этом хорошо известно, что чжурчжэни при строительстве использовали три конструктивных приема – каркасно-столбовой, свайный и колоннадный, которые могут служить критерием для выделения определенного типа строений (Артемьева, 1998). При строительстве жилищ всегда использовалась каркасно-столбовая система, которая хорошо прослеживается по ямкам, располагающимся по периметру стен жилищ. Рядом с жилищами часто строились хозяйственные постройки в виде амбаров, при строительстве которых

применялся свайный строительный прием. Остатки амбаров зафиксированы благодаря ямкам от столбов-свай, которые вкапывались в землю тремя рядами по три в каждом ряду.

К постройкам, возведенные колоннадным способом относятся дворцовые сооружения или здания общественно-административного характера. Все они строились на прямоугольных площадках без цоколя. В тех случаях, когда пол здания был недостаточно плотным и мог проседать под тяжестью крыши, в нем под базы колонн выкапывались ямы, в которые забивались камни. Такая каменная яма-забутовка служила основанием под базу колонны. После этого устанавливались деревянные колонны. Они играли и конструктивную, и композиционную роль. Колонны, соединенные в верхней части системой кронштейнов с вышележащими балками, держали черепичную крышу. По высоте колонны могли быть неодинаковыми. Их высота уменьшалась от центра к краям сооружения, создавая так называемый «взлет». В композиционном смысле колонны придавали зданию вид павильона. Крайние колонны служили для соединения стен здания. По внутренней планировке здание не расчленялось, хотя колонны не мешали свободной планировке интерьера (Воробьев, 1983).

Первоначально все исследуемые здания колоннадного типа с черепичной крышей были отнесены к дворцовым сооружениям. Отмечалось, что эти постройки не имеют системы отопления, а обнаруженная на них черепица однотипная, состоит из нижних черепиц без орнаментальных отливов. Необходимо подчеркнуть, что постройки колоннадного типа встречаются в социально значимых районах, где сосредоточена администрация города. Размеры зданий от 90 до 350 кв. м. Количество баз зависело от площади зданий. По расположению баз можно судить, что все здания прямоугольной формы. Поперечные ряды имели от 3 до 5 баз, а продольные – 6, 8, 9, 10, 15, 22. Расстояние между базами от 0,8 до 2 м.

При раскопках зданий колоннадного типа встречались часто однотипные находки в большом количестве, что дает основание предположить, что эти постройки использовались как государственные хранилища - склады.

С такой же архитектурой обнаружены здания и административного характера. Ярким примером этому служит исследованный комплекс Шаофудзянь на Красноярском городище (Верхней столицы государства Восточного Ся), которое относилось к внутреннему управлению императорского двора (Артемьева, 2001а, 2001б). Внутренняя территория комплекса архитектурно была разбита на три части - двух зданий колоннадного типа и жилого помещения. Все эти сооружения выстроены П-образно. Главное сооружение - здание находилось в северной части и продольной стороной располагалось по линии восток – запад. С западной стороны от него было сооружено второе здание, а с восточной – жилое помещение. На Красноярском городище палаты делопроизводителей сгруппированы в одном месте. Южнее этого ведомства были раскопаны еще несколько зданий колоннадного типа, которые сопровождали жилые помещения.

К дворцовым сооружением можно отнести здания колоннадного типа с богато украшенной черепичной крышей. По конструктивным приемам они не отличаются от вышеописанных строений.

На Красноярском городище было обнаружено дворцовое сооружение с каном внутри. Здание имело площадь 144 кв. м (12x12 м). В плане оно прямоугольное. Две стены справа и слева от входа этого здания опирались на восемь колонн (по четыре колонны с каждой стороны). Две другие стены возводились на 16 столбах (по 8 столбов на каждой стене). Крыша здания, скорее всего, была четырехскатной. Она была покрыта черепицей с орнаментальными отливами. Углы скатов крыши были украшены

изображениями голов четырех драконов, а конек – чивэй в виде панно с изображением рогатых драконов.

Внутри здания располагался кан - односекционная, трехканальная отопительная система с очагом и трубой, вынесенной за пределы жилища. Длина кан около 10 м, ширина 1.5 м. Подушка кана с двух сторон укреплена половинками кирпичей.

Интересный дворцовый комплекс был исследован на Николаевском городище (Артемьева, 2010). При раскопках на большой платформе, расположенной в центральной части города, обнаружены остатки здания колоннадной конструкции под черепичной крышей. Стенами оно ориентировано по сторонам света. В плане здание было прямоугольное. Площадь здания 360 кв. м (20x18 м). Оно построено на платформе, которая с внешней стороны укреплялась кирпичной кладкой, высотой в 4-5 кирпича (0,4 м). С внешней стороны платформы по всему периметру, на расстоянии около полуметра от края платформы прослежены ямы от больших столбов. Расстояние между ямами около двух метров. Скорее всего, в эти ямы вставлялись столбы, которые образовывали открытый проход вокруг здания. Крыша здания опиралась на 30 колонн, от которых обнаружены забутовки (по шесть колонн в пяти рядах). Крыша здания украшена орнаментированными отливами нижней черепицы, которые перекрывали верхние черепицы, декорированные концевыми дисками с изображениями демонов – охранителей. Скаты крыши здания были богато украшены художественной терракотой в виде голов драконов, фениксов, бодхисатв. Вход в здание находился в центре северной стенки, где прослежен разрыв кирпичной кладки. Рядом с входом, с обеих сторон от него, были обнаружены квадратные платформы, выложенные кирпичом – остатки фундаментов поддерживающих парадную арку, которая опиралась на два столба. Арка также оформлялась скульптурными изображениями драконов. В середине южной стенки от здания отходит пандус, вполне возможно, что в этом месте находился еще один вход, но не основной. Судя по широким стенам, здание располагалось так, что северный вход ориентирован на северные ворота, а южный – на южные ворота. Здание функционально относится к дворцовым сооружениям. Оно занимало центральное положение. Вокруг него был выстроен дворцовый комплекс с открытыми павильонами.

С северной и западной сторон от центрального дворцового здания были раскопаны две платформы с остатками кирпичной облицовки. На этих платформах располагались печи-очаги. По четыре печи-очага на каждой платформе. Эти очаги-печи необычной формы, в виде «дверной скважины». Печи-очаги состояли из очага, камеры и трубы. Очаг был обложен кирпичами по кругу в четыре-пять рядов. Камера печи прямоугольной формы, по бокам обкладывалась кирпичами в несколько рядов, сверху перекрывалась глиняным сводом. Труба сделана в виде колодца-четырёхугольника, углубленного в материк и с внутренней стороны обложена кирпичами. Место перехода трубы в камеру печи оформлено большими каменными блоками. Следует подчеркнуть, что все эти отопительные устройства стандартных форм и размеров (длиной около 2 м). Подобные печи-очаги сооруженные в дворцовых помещениях были обнаружены впервые. Остается не понятным, каким образом дым при таком отоплении уходил из помещения. Можно предположить, что такие очаги-печи сооружались в зданиях павильонного типа. С восточной и северной сторон платформы удалось зафиксировать остатки завалов черепичной крыши, феникса – украшение крыши, концевые дисков с зооморфными изображениями.

Колоннадная техника широко использовалась в культовой архитектуре при возведении буддийских храмов (Артемьева, 2009). На территории Приморья исследованы два храма чжурчжэньского времени – Краснополье и Обрывистый (Артемьева, 2012). Чжурчжэньские культовая постройки возведены по всем канонам

буддийской архитектуры: с одной стороны их прикрывала гора, с другой – вода. Месторасположение храмов – мысы, возвышающиеся в одном случае над рекой, в другой над морем Храмы сооружены в середине длинной оси мысов, углами ориентированы по сторонам света. Архитектурно-конструктивные особенности храмов: здания построены на платформах, имели деревянный каркас, черепичную крышу поддерживали деревянные колонны, пол зданий был земляным, входы располагались с юго-западной стороны. По типологии вся обнаруженная черепица относится к нижней. При постройке крыш этих зданий нижняя черепица использовалась и как верхняя. Площадь зданий разная. На Краснополье культовая постройка небольшая, размерами 5х6 м (30 кв. м), на Обрывистом – 15х10 м (150 кв. м). При однотипности архитектурно-конструктивных элементов эти постройки имели разный социальный статус.

У чжурчжэней времени существования государства Восточное Ся уже сложились собственные каноны в домостроении. Используя разные конструктивные приемы при строительстве, они возводили наземные жилища с канами внутри, свайные амбары, дворцовые и культовые строения. Причем светские сооружения по описаниям поражали даже китайцев своим величием и грандиозностью. У чжурчжэней планировка дворцовых ансамблей отличалась большей свободой, отклоняясь от строгого осевого размещения отдельных зданий. Особенности чжурчжэньских дворцовых сооружений заключалась иногда в отсутствии высокой платформы и массивном цоколе. Внутренние колонны становятся в два раза выше наружных, что дало больший взлет крыши. Отход от канонов замечается и в декоративной части. На коньках крыши появляются глиняные изображения демонов. Но, не смотря на это, чжурчжэньская архитектура развивалась в общем русле дальневосточной архитектуры, образовав в ней своеобразное направление.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 11-01-00368а.

#### **Список источников и литературы**

Артемьева Н.Г. Домостроительство чжурчжэней Приморья (XII-XIII вв.). - Владивосток: Дальпресс, 1998. - 304 с.

Артемьева Н.Г. Административный комплекс Краснояровского городища // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай: матер. международной конф. - Владивосток: ДВО РАН, 2001а. - С. 158-172.

Артемьева Н.Г. Столичное ведомство шаофуцзянь Восточного Ся // Вестник ДВО РАН. - 2001б. - № 3. - С. 91-100.

Артемьева Н.Г. Памятники чжурчжэньского государства Восточное Ся на территории Приморья (1215-233 гг.) // Средневековая археология евразийских степей: матер. Учредительного съезда Международного конгресса (Казань, 14-16 февраля 2007). - Казань: АН Республики Татарстан, 2007. - Т. II. - С. 3-9.

Артемьева Н.Г. Архитектура буддийских храмов на Дальнем Востоке (по археологическим исследованиям) // От Монголии до Приморья и Сахалина. Тихоокеанская археология. Семнадцатый выпуск. - Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2009. - С. 235-269.

Артемьева Н.Г. Дворцовый комплекс Николаевского городища // Бохай: история и археология в ознаменовании 30-летия с начала археологических раскопок на

Краскинском городище: тез. международной конф. - Владивосток: Институт истории ДВО РАН, 2010. - С. 60-62.

Артемяева Н.Г. Первая чжурчжэньская культовая постройка на территории Приморья // Дальневосточно-Сибирские древности: сб. науч. тр., посвящ., 70-летию со дня рождения В.Е. Медведева. - Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. - С. 122-131.

Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г). - М.: Наука, 1983. - 367 с.

**Н.С. Баранова**

*Россия, Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН*

**КОМПЛЕКС УКРАШЕНИЙ ИЗ МОГИЛЫ 217 КУРГАННОГО МОГИЛЬНИКА  
ЧЕРТАЛЫ-IV (К РЕКОНСТРУКЦИИ ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО УКРАШЕНИЯ  
ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ)<sup>1</sup>**

**Abstract**

This article describes complex of decorations from the entombment 217 of burial ground Chertaly-IV and offers the reconstruction of elements costume the population that left the burial ground. Also in this article a noise-making pendants are interpreted as a hair adornments.

Реконструкция материальной и духовной культуры древних обществ на основе результатов археологических исследований является наиболее актуальной для бесписьменных народов, каковым является население, оставившее погребальный комплекс Черталы.

Группа археологических объектов близ деревни Черталы (Муромцевский район Омской области) была обнаружена и исследована в 1988-1991 гг. сотрудником Омского государственного университета Б.В. Мельниковым (1989), который выделил четыре памятника: поселение Черталы-I (XVIII – XIX вв.), курганно-грунтовый могильник Черталы-III (XVII – XIX вв.) и два курганных могильника Черталы-II, IV (развитое средневековье). Начиная с 2010 г. по настоящее время исследованием памятников занимаются сотрудники ОФ ИАЭТ СО РАН в составе Барабинско-Тарской археолого-этнографической экспедиции под руководством М.А. Корусенко. На протяжении трех лет ими были получены результаты из 15 погребений курганно-грунтового могильника Черталы-III, а так же из нескольких курганных насыпей развитого средневековья, относящихся к памятнику Черталы-IV, среди которых курган (могила) 217<sup>2</sup>.

Курган 217, имеющий овальную насыпь 3,5х3 м с западиной округлых очертаний, ориентирован по линии СЗ – ЮВ. После выборки курганной насыпи выявлено одно могильное пятно, расположенное в центре кургана. В заполнении пятна обнаружена плашка, в перемесе глины и песка найдены обгоревшие плашки (следы костра), сброшенные в яму при засыпке. Также при выборке пятна были найдены: фрагмент берестяной пластины плохой сохранности со следами прошивки, фрагмент керамики, кусок железняка, 2 кости животных, а также пастовая бусина. Костяк представлен фрагментами черепа плохой сохранности в СЗ части ямы, других костей обнаружено не было (Рис. 1, а).

В ЮВ части М. 217 был расчищен археологически целый орнаментированный остродонный керамический сосуд (Рис. 1, а, 1). Орнамент представлен двумя рядами горизонтального косо поставленного гребенчатого штампа, рядом ямок круглой формы, образующих жемчужины на внутренней стороне сосуда. На СЗ от сосуда расположен фрагмент железного изделия – обломок черешкового ножа (Рис. 1, а, 2).

В районе черепа обнаружен ряд находок (Рис. 1, б): зелено-голубая пастовая цилиндрическая бусина, разломанная на две части, округлая пастовая бусина голубого цвета, слиток свинцового сплава (предназначение которого нам не ясно). Между фрагментами черепной коробки найдена стеклянная прозрачная цилиндрическая шестилепестковая бусина. Подобные бусы были обнаружены на могильниках Окуневского археологического микрорайона. Средневековый комплекс стеклянных бус могильника Окунево-VII представлен следующими видами: округлые, шаровидные, шаровидные с глазками, цилиндрические разных цветов (бирюзовые, черные, синие, серо-голубые и др.) (Довгалюк, 1994: 213, 217).

К ВЮВ от черепа погребенной расположено шарообразное изделие из стеклянной пасты со сквозным отверстием (плохой сохранности) (Рис. 1, б, 8).

В 8 см к ЮВ от черепа обнаружено скопление бронзовых изделий: подвеска в виде колбочки (Рис. 1, б, 4а; Рис. 2, а), под ней находилась одна из парных бронзовых арочных шумящих подвесок с круглыми спиральными щитками (Рис. 1, б, 4; Рис. 2, е). Вторая арочная подвеска примыкала к фрагменту С стенки черепа (Рис. 1, б, 5; Рис. 2, ж). После расчистки первой шумящей подвески были обнаружены мелкие фрагменты органики. В звеньях цепи второй подвески также обнаружены органические элементы (предположительно, волосы). В петельках обеих арочных подвесок были обнаружены фрагменты кожного шнура.

По характеру археологических находок можно предположить, что в могиле была погребена девушка или женщина.

Могильник Черталы-IV датируется развитым средневековьем. Об этом свидетельствуют обнаруженные бронзовые арочные шумящие подвески, которые были распространены на территории Среднего Прииртышья в период усть-ишимской археологической культуры, бытовавшей в IX — XIII вв. (Конинов, 2007). На памятниках этого периода, в Омском Прииртышье, были обнаружены бронзовые шумящие подвески арочной формы (в курганном могильнике Иванов Мыс-I, могильник Аргаиз-I) (Там же: 76, 225, 459, рис. 302.). Подобные подвески известны по археологическим памятникам на территории Западной Сибири. В Каргасокском районе Томской области бронзовые шумящие подвески со щитком арочной формы, подобные обнаруженным в М. 217, были встречены при раскопках грунтового могильника Бедеровский Бор-III (развитое средневековье) в 1990 – 1991 гг. (Архив МАЭС..., 1990).

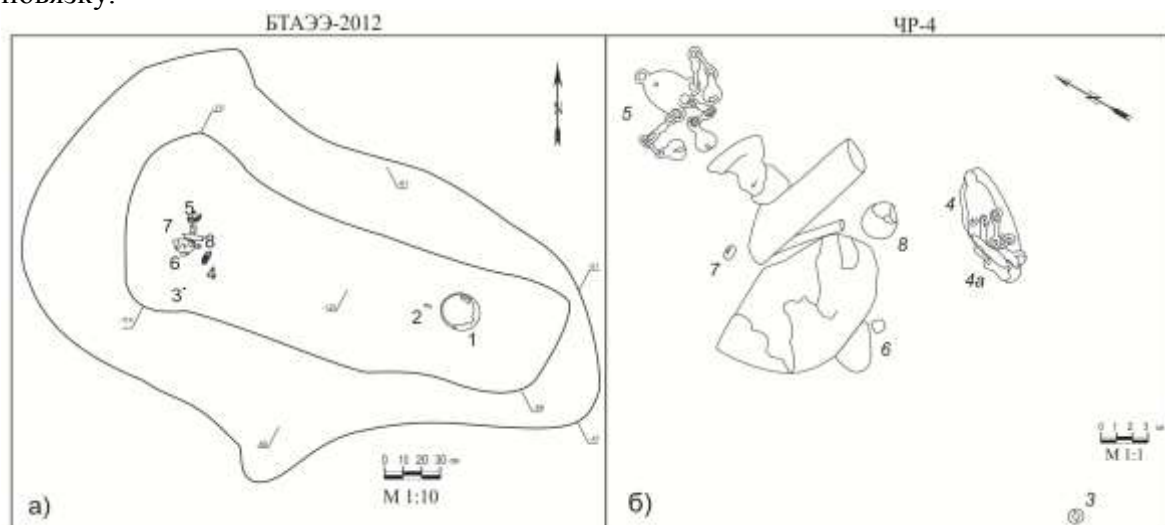
Также находки бронзовых шумящих подвесок встречаются на территории Тюменской области (Сургутской район). При раскопках Киньяминских могильников I, II было обнаружено несколько видов бронзовых шумящих арочных подвесок (Семенова, 2008: 81-84). Датировка памятников укладывается в период XIII – первой половины XIV вв.

Шумящие подвески были широко распространены среди финно-угорских народов Восточной Европы, откуда они попадали на территорию Урала и Западной Сибири (Конинов, 2007: 129-130). На территории Прикамья бронзовые шумящие подвески бытовали на протяжении родановской археологической культуры, датируемой IX – XV вв., о чем свидетельствуют археологические раскопки коми-пермяцких могильников: Редикарский, Каневский (IX – XII вв.), Антыбарский (XII – XIV вв.) (Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века, 1999: 266; 269, рис. 2, 11, 14, 29; 272, рис. 4, 8-13).

Таким образом, время бытования шумящих подвесок, найденных в М. 217, укладывается в хронологические рамки IX - XV вв. Не противоречит датировке и характерный для развитого средневековья на территории Омского Прииртышья ямочно-гребенчатый орнамент на керамическом сосуде, наличие следов погребального костра (Конинов, 2007: 88-90).

Изучив археологические находки в М. 217, мы предприняли попытку интерпретировать украшения с целью получить некоторое представление о костюме населения развитого средневековья рассматриваемой территории. Предварительное изучение взаиморасположения археологических находок позволило нам сформулировать рабочую гипотезу о том, что мы имеем дело с остатками головного убора и накосных украшений. При выполнении реконструкции мы опирались на методику реконструкции использования тканей в погребениях археологических памятников таежной зоны Западной Сибири С.В. Дудкиной (2005: 45-58). Трансформировав предложенную Дудкиной методику под конкретный случай реконструкции элементов костюма, мы получаем следующие этапы реконструкции. Во-первых, это разработка этнографической модели элементов костюма по этнографическим материалам народов XVIII-XX вв., проживавших в сходных природно-климатических условиях и имеющих такой же хозяйственно-культурный тип, что и население, оставившее могильник Черталы-IV. Во-вторых, создание археологической модели на основе материалов, полученных при исследовании конкретного погребального комплекса и уже известных аналогичных находок из погребений в других могильниках развитого средневековья. Эта процедура позволила нам также получить некую обобщенную реконструкцию интересующих нас элементов костюма. В-третьих, мы попытались подтвердить возникшую у нас гипотезу относительно функционального назначения находок из М. 217 путем сопоставления данных этнографии (этнографическая модель) и данных археологии. Процесс исторической реконструкции был завершён созданием графического изображения.

Интерпретируя находки в районе черепа погребенной, а именно бусины, мы предположили, что они были нашиты на головной убор, вероятнее всего, на налобную повязку.



**Рис. 1. Черталы-IV. Могила 217:**

*а) план могилы с указанием находок; б) крупный план черепа с находками. Цифрами обозначены: 1 – сосуд, 2 – железное изделие, 3, 6-7 – бусы, 4-5 – бронзовые подвески, 8 – изделие из стеклянной пасты*

Ношение налобных повязок сибирскими народами (такими как, ханты и манси, селькупы, татары) в этнографической современности было повсеместно распространено (Богордаева, 2006: 122, 218; Соколова, 2007: 392). Женщины южных и восточных хантов, а также манси, надевали повязку «саравать» под платок (Богордаева, 2006: 119-120; Соколова, 2007: 54). Известно, что обские угры до XX в. украшали бисером и бусами головные уборы, также нашивали металлические подвески (Богордаева, 2006: 57-59; Очерки культурогенеза народов Западной Сибири, 1995: 63).



Ношение налобных повязок было распространено также у сибирских татар. Головной убор «сарауц» состоял из полосы декоративной ткани на жесткой основе или ватной прокладке, украшенной вышивкой, бисером или позументом и с пришитым по нижнему краю руликом из плотно скрученной ткани, обвитой серебряной нитью (Смирнова, 2004: 32).

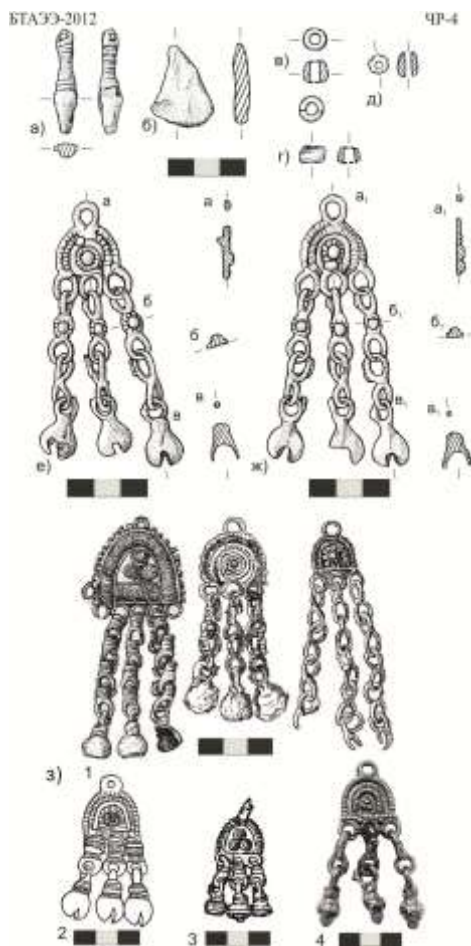
Археологические находки на территории Западной Сибири также подтверждают тот факт, что женщины эпохи развитого средневековья носили налобные повязки. Так, на усть-ишимском могильнике Паново-I в могиле №1 в кургане 75 была обнаружена уникальная находка остатков кожаной повязки шириной 4 см, украшенной бронзовыми височными кольцами и подвесками, расчищенная на черепе скелета женщины (Гурьянова, Конигов, 1999: 22-23).

Принадлежность бусин к головному украшению подтверждается их месторасположением в могиле. Одна из бусин была расчищена между фрагментами черепной коробки (не под ней!), которая разошлась в результате произрастания корня дерева. Это косвенно говорит о том, что бусина находилась на черепе, а после его раскола упала в щель. К сожалению, при расчистке могилы не было обнаружено остатков головного убора (например, основы для повязки). Поэтому сложно утверждать какой именно убор был надет на погребенную (Рис. 3, 3).

Обратимся теперь к комплексу бронзовых подвесок, обнаруженных в М. 217: арочные шумящие подвески, подвеска в виде колбочки. Как нам представляется, эти подвески относились к накосным украшениям и вплетались в косы погребенной.

В этнографической литературе по сибирским народам мы не встретили упоминаний о шумящих арочных подвесках, подобных найденным в М. 217. Однако в качестве подвесок в костюме обские угры использовали целый ряд металлических украшений: бубенчики, колокольчики, пронизки, цепочки, кольца, бляхи и тому подобное (Богордаева, 2006: 78-79), издававшие при каждом движении звон. Металлические отливки, также применявшиеся в качестве подвесок к накосному украшению, чаще имели вид круга со вписанными в него звездчатыми фигурами, крестами в сочетании с ромбом (Очерки культурогенеза..., 1995: 271).

Построив этнографическую модель рассматриваемых украшений, продолжим реконструкцию в системе археологических находок. По локализации в пространстве костюма шумящие подвески чаще всего относятся к накосным (или головным) украшениям, исходя из их расположения в могиле относительно костяка, а также исходя из их количества. Парные шумящие подвески из Киньяминских могильников располагались в области локтевого сустава по обе стороны от костяка; в районе тазобедренного сустава; на уровне бедер по обе стороны от скелета; на коленном суставе; в районе плечевых костей (Семенова, 2008: 81). В.И. Семенова предположила, что подвески крепились как на концах кос, так и в начале плетения (или на головном уборе) (Там же: 83-84). Некоторые исследователи утверждают, что подвески рассматриваемого вида могли крепиться на разных частях одежды, поясе, и даже обуви погребенного (Гурьянова, Конигов, 1999: 23). Однако, учитывая тот факт, что в М. 217 был обнаружен череп без костяка, можно предположить, что он был уложен в могилу с атрибутами погребального костюма – головными накосными украшениями.



**Рис. 2. Черталы-IV. Могила 217:**

*а) бронзовая подвеска; б) слиток свинцового сплава; в) голубая пастовая бусина; г) зелено-голубая пастовая бусина; д) стеклянная бусина; е) бронзовая шумящая подвеска; ж) бронзовая шумящая подвеска (буквами обозначены сечения); з) бронзовые шумящие подвески (Западная Сибирь, Предуралье): 1 – усть-ишимская культура, X-XIII вв.; 2 – Антыбарский могильник, XII-XIV вв.; 3 – сборы А.С. Сидорова, XI-XIV вв.; 4 – могильник Аргаиз-I, развитое средневековье*

Наличие фрагментов кожаного шнура в петле украшения может свидетельствовать о том, что подвески вплетались в косы (а не нашивались на головной убор). В.И. Семенова также интерпретировала подобные шумящие подвески как часть накового украшения, вплетаемого в косу при помощи кожаного шнура (Семенова, 2008: 83). Не исключено, что в косы погребенной, помимо шумящих подвесок, вплеталась также бронзовая подвеска в виде колбочки (Рис. 3, 1-2). Однако в могиле была зафиксирована только одна подобная подвеска, этот факт не позволяет нам говорить о симметричном украшении. Отметим, что подвеска в виде колбочки была зафиксирована на шумящей подвеске, ушки-петельки обеих были повернуты в С – СВ направлении, что может свидетельствовать либо о том, что подвески были просто уложены в могилу вместе, либо принадлежали единому украшению. Возможно, наковое украшение представляло собой следующий асимметричный комплекс: шумящие подвески на двух косах, подвеска в виде колбочки, вплетенная в косу в комплексе с одной из шумящих подвесок.

Отдельно хочется рассмотреть изделие из стеклянной пасты шарообразной формы, с чуть вытянутой стороной, которая имеет сквозное отверстие. Бусина имеет размер 2,1x2,5 см – достаточно большой, чтобы крепиться на головном уборе. Она была



**Рис. 3. Реконструкция комплекса украшений.**

*Цифрами обозначены: 1-2 – наковые украшения, состоящие из бронзовых шумящих арочных подвесок, подвески в виде колбочки; 3 – головная повязка с нашитыми бусинами: голубая, прозрачная шестилепестковая, зелено-голубая. Реконструкция выполнена автором статьи*

расчищена к ЮВ от черепа, в непосредственной близости к черепной коробке. Первоначально возникло предположение, что бусина использовалась в качестве пуговицы. Однако этнографические и археологические источники не подтверждают этой гипотезы, поскольку зачастую в качестве пуговиц использовались так называемые гиревидные подвески, бубенчики, фибулы, пуговицы из белого металла, грушевидные подвески (Гурьянова, Конилов, 1999: 23-24; Матющенко, Полеводов, 1994: 96). Мы склонны считать, что изделие из стеклянной пасты использовалось в качестве оберега. К сожалению, подтвердить археологическими фактами это предположение также сложно. В этнографии обских угров известны случаи, когда детям нашивали на плечевую одежду (в том числе и на ворот) украшения-обереги из бисера, аппликативные или бисерные полосы, полосы из ряда бляшек или пуговиц (Богордаева, 2006: 196). Но, тем не менее, месторасположение изделия в могиле в большей степени подтверждает наше предположение.

Подводя итог, можно констатировать, что реконструкция костюма или его элементов во многом осложняется недостаточным фактическим (археологическим) материалом, на основе которого исследователи могли бы создать более детальные реконструкции. Касаясь нашей работы, с большей долей вероятности мы можем интерпретировать находки, обнаруженные в М. 217, как детали комплекса украшений головы, в которых выделена налобная повязка и накосные украшения в виде шумящих арочных подвесок.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование подготовлено при поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» 2012-2014 гг., направление 3. «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре», проект «Некросфера традиционной культуры: пространство, вещь, ритуал (по данным археологии и этнографии)».

<sup>2</sup> Находки из курганного могильника Черталы-IV, полученные в результате археологических работ 2012 г. Барабинско-Тарской археолого-этнографической экспедицией под руководством М.А. Корусенко, были переданы в Музей народов Сибири ОФ ИАЭТ СО РАН.

### Список источников и литературы

Богордаева А. А. Традиционный костюм обских угров. – Новосибирск: Наука, 2006. – 239 с.

Гурьянова Г.Г., Конилов Б.А. Погребальный костюм населения Усть-Ишимской культуры (опыт реконструкции) // Сборник научных трудов Омского музея изобразительных искусств им. М.А. Врубеля. – Омск, 1999. – С. 13-24.

Довгалоук Н.П. Стеклянные бусы Окуневского микрорайона // В.И Матющенко, А.В. Полеводов. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. – Новосибирск: Наука, 1994. – С. 213-220.

Дудкина С.В. Методика реконструкции использования тканей в погребальной обрядности (по материалам археологических памятников XIII-XIX вв. Среднего Приобья): дисс. .... к.и.н. – Сургут, 2005. – 195 с.

Конилов Б.А. Омское Прииртышье в раннем и развитом средневековье. – Омск: Изд-во ОмГПУ; Изд. дом «Наука», 2007. – 466 с.

Матющенко В.И., Полеводов А.В. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. – Новосибирск: Наука, 1994. – 224 с.

Мельников Б.В. Отчет о работе археолого-этнографической комплексной экспедиции в окрестностях д. Черталы Муромцевского района Омской области летом 1988 г. // Архив МАЭ ОмГУ. Ф. 2. Д. 62-1. – Омск, 1989.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 640 с. – Т. 3: Орнамент.

Семенова В.И. Накосные украшения из погребений Киньяминских могильников // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2008. – №8. – С. 81-86.

Смирнова Е. Ю. Одежда татар Среднего Прииртышья: Этнокультурные связи и контакты. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 112 с.

Соколова З.П. Народы Западной Сибири: этнографический альбом. - М.: Наука, 2007. – 342 с.

Архив МАЭС им. В.М. Флоринского ТГУ. Д. №7668. Оп. колл. 7668, Бедеровский Бор-III (ГМБ-III), 1990 г. Раскопки А.И. Бобровой.

Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. – 390 с.

**Л.А. Бобров**

*Россия, Новосибирск, государственный университет*

## **ТЕХНИКА КОННОГО КОПЕЙНОГО БОЯ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СРЕДНЕЙ АЗИИ XVII- СЕРЕДИНЫ XIX ВВ.<sup>1</sup>**

### **Abstract**

Complex analysis of archaeological, graphic, written and folkloric records helped the author to reconstruct the main techniques used in cavalry spear battles by Central Asian nomads of the 17th – mid-19th centuries. Earlier only heavy-armoured warriors were supplied with pikes. As it was clarified, during this period Oiratic and Mongolian military leaders started to deliver pikes to light-armoured archers. Later Kazakh and Kirghiz leaders did the same. This resulted in the appearance of the new type of cavalry – light-armoured pikemen. As the significance of close combats increased, the design of traditional spears changed. Long pikes (up to 3 – 5 m) with a narrow faceted blade became the most popular variety. They could be efficiently used to fight with both light and heavy armoured warriors. The Oirats, Mongols, Kazakhs and Kirghiz preserved the most advanced techniques of spear battles used by steppe warriors of earlier times, but they also introduced a number of significant changes. Wide use of armour by Central Asian nomads in the 17th – early 18th centuries resulted in the popularity of ram attacks. Such attacks were performed by holding a pike with one or two hands and keeping its pole under the armpit. The second part of the 18th century witnessed the gradual exclusion of armours from nomadic military practice, thus resulting in the spread of free technique of holding a pike with one hand and the development of fencing with a pole. Spear battles of nomads in the 17th – 18th centuries significantly influenced on the evolution of military science of Russian Kazakhs who continued to use and improve pike techniques throughout the whole 19th century.

В эпоху позднего средневековья и раннего нового времени в военном искусстве кочевников Южной Сибири, Центральной и Средней Азии происходили важные изменения. Ключевым нововведением стало распространение среди номадов огнестрельного оружия, которое существенным образом изменило картину степных сражений (Бобров, Худяков, 2008: 574-604; Бобров, 2012а). Однако этим инновации в военной сфере не ограничились. Существенную трансформацию претерпел и традиционный оружейный комплекс кочевников, а также базовые тактические схемы. Особым своеобразием отличалась эволюция степного копейного боя и длиннодревкового оружия XVI-XIX вв.

На протяжении многих столетий ударные копья и пики играли важную роль в комплексе вооружения кочевников Центральной Азии. Однако в эпоху раннего и развитого средневековья длиннодревковое оружие применялось преимущественно конными панцирниками, в то время, как легковооруженные номады использовали копья лишь эпизодически. Ситуация принципиально изменилась в эпоху позднего средневековья и раннего нового времени. В XVI-XVII вв. монгольские и ойратские полководцы, стремясь усилить атакующую мощь своих конных армий, начали массово снабжать копьями и пиками не только латников, но и бездоспешных лучников. В конечном счете, это привело к появлению новой разновидности конницы составленной из легковооруженных копейщиков (Бобров, Худяков, 2008: 538, 567; Бобров, Борисенко, Худяков, 2010: 126-129, 166; Бобров, 2012б: 62, 63). Как показали военные конфликты XVII-XVIII вв. решение снабдить конных стрелков длиннодревковым оружием, при всей своей простоте оказалось весьма эффективным. Легкие пиконосцы были мобильны, устойчивы в ближнем бою, могли стремительно атаковать, опрокидывать и преследовать конных лучников противника. Не удивительно, что многие степные народы, испытав на себе мощь копейных ойратских атак, поспешили последовать примеру своих монголоязычных соседей. В течение относительно короткого времени длиннодревковым оружием были снабжены легкие казахские, башкирские и киргизские воины (Бобров, Борисенко, Худяков, 2010: 129), а также прибайкальские, забайкальские, донские, яицкие (уральские) и оренбургские казаки (Бобров, 2012б: 62, 63).

Благодаря целенаправленной политике степных правителей копья и пики превратились в главное оружие ближнего боя кочевников Центральной и Средней Азии. В XVIII- первой половине XIX вв. их применяли, как конные панцирники, так и самые бедные воины, не имеющие средств на покупку саадака, или ружья. На фоне массового распространения ударных копий и пик меняется отношение к их боевому назначению. Они уже не воспринимаются, как исключительно оружие первого удара, а используются на протяжении всего сражения и в процессе преследования противника.

Интенсификация и рост популярности копейного боя закономерно приводят к изменениям в конструкции оружия и профильных боевых техник. Основной разновидностью длиннодревкового оружия становится пика, увенчанная длинным наконечником с узким граненым (треугольным, или ромбическим в сечении) пером и конической втулкой с шаровидным ограничителем («яблоком»). Такие наконечники были эффективны, как против панцирных, так и против легковооруженных воинов противника, а узкое перо позволяло легко выдернуть пику из тела поверженного врага и продолжить бой. Тем не менее, риск повреждения и утраты наконечника в ходе рукопашной схватки был весьма велик, что стимулировало бурное развитие копьевидных подтоков, которые в случае необходимости могли заменить в сражении основной наконечник. Наконечники и подтоки насаживались на очень длинное (3-5 м.) и тонкое (около 3,5 см. в диаметре) деревянное древко, которое позволяло поражать противника на максимально возможном расстоянии, не подпуская его на дистанцию сабельного удара. Древки пик усиливаются металлическими накладками, пожилинами, железной проволокой и т.д.

В настоящей статье мы рассмотрим основные приемы владения пикой в ходе конного боя, которые применяли кочевники Центральной и Средней Азии в XVII-середине XIX вв. Данная тема ни разу не становилась объектом специального исследования основанного на комплексном анализе вещественных, изобразительных, письменных и фольклорных источников. В то же время она представляет несомненный интерес для военных историков, оружейников и археологов, так как позволяет не только рассмотреть особенности военного искусства позднесредневековых номадов, но

и уточнить некоторые спорные моменты, относящиеся к военному делу кочевников более ранних исторических эпох.

Источниковая база по теме исследования представлена изобразительными материалами (цинская и российская живопись XVIII-XIX вв., среднеазиатская, российская, цинская книжная миниатюра, российские, западноевропейские и цинские гравюры, южносибирские петроглифы и др.), российскими, цинскими, западноевропейскими, среднеазиатскими письменными источниками, данными центральноазиатского, среднеазиатского и южносибирского эпоса. Изобразительные и письменные материалы существенно различаются по степени достоверности. Наибольшую ценность, для нашей темы представляет цинская живопись середины XVIII в. (и выполненные на ее основе гравюры), посвященные военным кампаниям цинской армии против джунгар, уйгуров и казахов в 50-х гг. XVIII в., а так же военно-исторические и этнографические наблюдения российских путешественников и военных XIX в. Вещественные источники представлены наконечниками (417 экз.), подтоками (32 экз.), древками (12 экз.) и древковыми усилителями (22 экз.) ойратских, казахских, монгольских, киргизских копий и пик конца XVI-XIX вв. На основании комплексного анализа источников выявлены основные приемы нанесения копейного удара в момент боевого соприкосновения.

В ходе копейной атаки кочевниками применялось два способа удержания пики-фиксированный и свободный. В первом случае, пика прижималась к корпусу воина. Сокрушающий «таранный» эффект достигался за счет сочетания неподвижности пики (жестко зажатой рукой/руками воина) помноженной на скорость идущего галопом коня. При свободном способе, древко не прижималось к корпусу воину, а поражающий эффект достигался путем укола (тычка) наносимого пикой удерживаемой рукой/руками воина. При этом сила удара зависела от мускульной силы копейщика, а скорость коня не имела определяющего значения. Для каждого из двух способов удержания пики были характерны определенные варианты копейного хвата, от которых, в свою очередь, зависели объект и направление атаки, а также сила наносимых ударов. Рассмотрим их более подробно.

«Подмышечный хват» (Рис. 1, 1, 2). При фиксированном способе удержания пики применялся подмышечный хват древка, позволявший наносить, так называемый «таранный удар». При «таранном ударе» древко пики удерживалось согнутой в локте рукой, которая была плотно прижата к корпусу воина, а положение копейного древка дополнительно зафиксировано подмышкой. Классический подмышечный хват копья для нанесения «таранного» удара применялся средневековыми европейскими рыцарями. Однако, судя по данным изобразительных и письменных источников, он не был чужд и кочевникам Центральной и Средней Азии. В то же время «таранный удар» номадов отличался от рыцарского аналога, что было обусловлено особенностями конского снаряжения и посадки всадника, что в свою очередь определялось различиями в вооружении и тактике ведения боя воинами Западной Европы и Центральной Азии.

Седла кочевников не имели высокой задней луки (на которую мог бы опереться всадник в момент боевого соприкосновения), а при езде применялись не длинные, а короткие стремяна. В результате, «таранный» удар наносимый степняком, был (при прочих равных условиях) слабее рыцарского, но вполне достаточным, чтобы выбить противника из седла, нанести ему серьезные ранения и пробить металлический доспех. В момент атаки степной копейщик плотно обхватывал ногами корпус коня и склонялся вперед к конской гриве. Основной целью «таранного» удара был корпус, реже лицо противника.

На основании особенностей удержания древка можно выделить два варианта подмышечного хвата, которые, с некоторой долей условности, можно определить, как

«ойратский» и «казахский». В первом случае пика удерживалась примерно посередине древка в горизонтальном положении, что обеспечивало оптимальную балансировку оружия при ударе (Рис. 1, 1). На картинах и гравюрах XVII-XVIII вв. данный вариант подмышечного хвата наиболее часто используют ойратские воины. Однако он был известен и другим кочевникам: монголам, казахам, киргизам и др. Так, например, на свитках из Государственного Эрмитажа такой «таранный удар» применяют монгольские всадники цинской армии. Наряду с «ойратским» можно выделить «казахский» вариант подмышечного хвата. Его главная особенность заключалась в том, что воин удерживал пику не в центральной, а в нижней части древка, что позволяло поражать противника на максимально возможном расстоянии (Рис. 1, 2). По мнению современников, именно такой способ удержания копья был характерен для казахских кочевников (Железнов, 1858: 105-108). Данный вариант подмышечного хвата имел свои преимущества и недостатки. При прочих равных условиях, всадник использующий «казахский» вариант подмышечного хвата мог поразить противника на большем расстоянии. Однако баланс пики был радикально смещен в сторону наконечника, который неизбежно клонился к земле. В результате, воину приходилось прикладывать дополнительные усилия, чтобы удержать пику в горизонтальном положении.

В целом, «подмышечный» хват копья был не слишком характерен для кочевников раннего и развитого средневековья. Рост его популярности приходится на XVII-XVIII вв. Наиболее часто «подмышечный» хват применялся конными панцирниками действовавшими в плотном строю, так как зафиксированное в горизонтальном положении копье не мешало соседям. Слабость подмышечного хвата была обратной стороной его достоинств. При подмышечном хвате воин мог эффективно наносить удар, только разогнав коня и атакуя противника находящегося непосредственно перед ним (справа или слева от головы коня). Для того, что поразить врага, нападающего сбоку или с тыла, требовалось поменять хват, что требовало дополнительного времени.

Еще одной разновидностью фиксированного способа удержания пики был «*хват с упором*», позволявший наносить страшный по силе «таранный» удар по противнику. Данный способ ведения боя на копьях многократно упомянут в фольклорных произведениях народов Центральной, Средней Азии и в письменных источниках. Некоторые современники утверждали, что для совершения такого удара воин упирал пятку древка в переднюю луку седла. Однако это кажется маловероятным, так как удержать многометровую пику подобным способом в момент атаки было бы крайне сложно. Вероятно, для нанесения копейного удара с упором конская сбруя снабжалась специальными приспособлениями для дополнительной фиксации древка. Однако данный вопрос требует дополнительного изучения.

«*Штыковой*» (двуручный) хват. Промежуточное положение между фиксированным и свободным способом удержания копейного древка был «штыковой» (двуручный) хват, когда одна рука удерживала, а другая направляла пику (Рис. 1, 3, 4). Выделяется два основных варианта «штыкового» хвата пики - «нижний» (древко на уровне живота или нижней части груди, левая рука согнута в локте ладонью вверх, правая отведена назад и обращена ладонью вниз) (Рис. 1, 3) и «верхний» (древко на уровне верхней части груди, шеи и лица, обе ладони обращены вверх) (Рис. 1, 4).

Специфика нижнего «штыкового» хвата заключалась в том, что применяющий его воин, в зависимости от боевой обстановки, мог нанести свободный колющий (тычковый), или «таранный» удар. В первом случае, в момент боестолкновения воин выбрасывал руки с пикой вперед (Рис. 1, 3а). Во втором случае, всадник крепко прижимал древко предплечьем к правому боку и дополнительно фиксировал пику согнутой в локте левой рукой (Рис. 1, 3б). Достаточно часто древко дополнительно зажималось подмышкой. В этом случае «штыковой» хват фактически превращался в

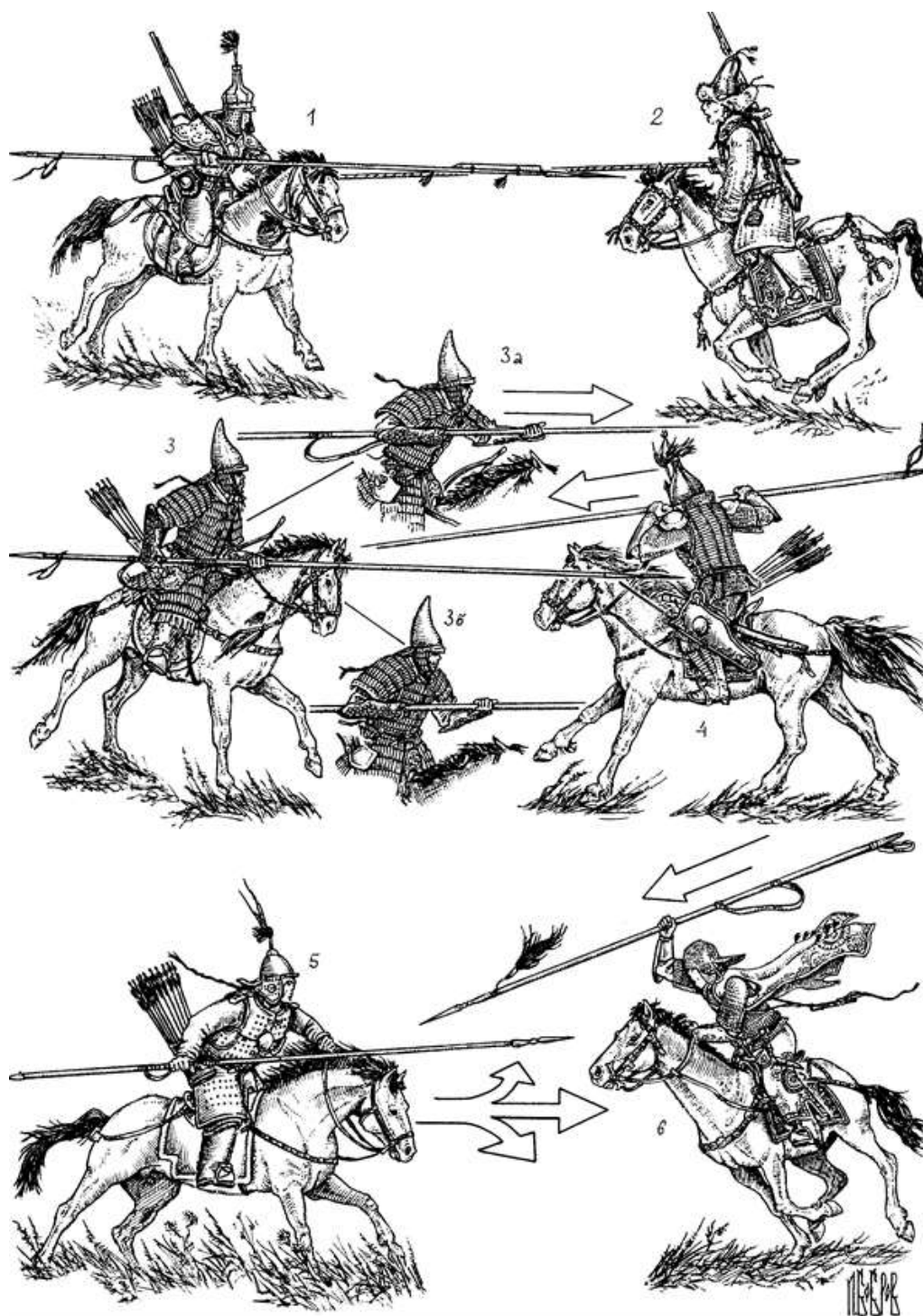
усиленный «подмышечный», а наносимый удар приобретал ярко выраженный «таранный» эффект. Объектом атаки при нижнем «штыковом» хвате обычно были корпус, бедро и лицо противника.

Нижний «штыковой» хват активно применялся номадами в эпоху древности и раннего средневековья. Его, в частности, широко использовали сарматы, древние турки, а также их военно-политические приемники в Центральной Азии, Южной Сибири и Восточной Европе (Нефедкин, 2011: 162, 163, 166, 189; Горбунов, 2003: 147, рис. 34, 8; 148, рис. 35, 1б; Горбунов, 2006: 219, рис. 73, 1, 2, б). Судя по изображениям XVII-XIX вв., нижний «штыковой» сохранил свою популярность среди кочевников и в эпоху позднего средневековья и раннего нового времени. Более того, он был перенят и российскими казаками. На наш взгляд, причины этого кроются в многофункциональности данного хвата позволявшего наносить как мощные «таранные» удары, так и легкие уколы пикой, быстро менять способ удержания древка с фиксированного на свободный и с двуручного на одноручный. Кроме того, практика удерживания пики двумя руками позволяла не только более надежно зафиксировать древко, но и скорректировать направление удара перед самым моментом боевого столкновения.

В отличие от нижнего «штыкового» хвата, который мог быть как свободным, так и фиксированным, верхний «штыковой» (двуручный) хват был только свободным. В момент боевого столкновения воин выбрасывал руки вперед, нанося пикой колющий (тычковый) удар (рис. 1, 4). Главным преимуществом верхнего «штыкового» была способность поражать противника сверху вниз в голову или верхнюю часть корпуса. Двуручность хвата позволяла корректировать и направлять удар практически в момент его нанесения. Вероятно, нацеленный в лицо удар имел и определенный психологический эффект, заставлявший противника уклоняться, или уходить от столкновения поворачиваясь к копейщику боком или спиной. Особо востребован он был в столкновении всадника с пехотинцем. Рост популярности верхнего «штыкового» хвата среди номадов пришелся на период раннего средневековья (Горбунов, 2003: 147, рис. 34, 1б; 148, рис. 35, 9). В XVIII в. верхний «штыковой» не редко применялся в ходе рукопашной схватки, когда теснота среди сражающихся не позволяла эффективно использовать пику альтернативным способом.

*Свободный способ* предполагал удержание древка в полусогнутой (часто отведенной назад или, наоборот вынесенной вперед) руке. Можно выделить два варианта хвата - нижний (Рис. 1, 5) и верхний («дротиковый») (Рис. 1, б). При нижнем хвате, пику удерживали одной рукой в горизонтальном положении на уровне бедра, пояса или груди воина не прижимая к корпусу. В момент боестолкновения всадник выбрасывал руку с пикой вперед, или вбок нанося колющий (тычковый) удар. Такой удар был намного более слабым, чем «таранный», но позволял фехтовать древком, отклоняя вражеское копьё и нанося неожиданные для противника уколы пикой. В условиях динамичного конного боя способность отводить и отбивать удары противника древком нередко имело принципиальное значение. Уральские казаки начала XIX в. считали, что фехтовальные приемы при свободном хвате пики особенно эффективны против «таранного удара» применявшегося казахскими воинами (Железнов, 1858: 105-108). Таким образом, основными преимуществами нижнего «свободного» хвата были несильные, но неожиданные уколы пикой, наносимые в корпус, голову и конечности противника, а также возможность фехтования древком. Последнее свойство усиливали за счет применения так называемого «копейного отреза» представлявшего собой вытянутую заточенную с внешней стороны железную пластину,





**Рис. 1. Способы нанесения удара пикой кочевниками Центральной и Средней Азии XVII - первой половины XIX вв.:** 1, 2. - Фиксированный способ удержания древка, «подмышечный» хват пика для нанесения «таранного» удара (1- «ойратский» вариант подмышечного хвата, 2 - «казахский» вариант подмышечного хвата); 3. Комбинированный способ удержания древка. Нижний «штыковой» хват пика (3а - свободный способ удержания древка, укол вперед, 3б - фиксированный способ удержания древка, усиленный «подмышечный» хват для нанесения «таранного» удара); 4. Свободный способ удержания древка. Верхний «штыковой» хват пика. Укол сверху вниз; 5. Свободный способ удержания древка пика. Нижний свободный хват. Возможны уколы в разных направлениях и фехтование древком; 6. Свободный способ удержания пика. Верхний («дротиковый») хват. Укол сверху вниз

крепившуюся встык к древку пика. «Отрез» не только защищал деревянное древко, но и позволял наносить мощные рубящие удары по корпусу и конечностям противника, а также древкам вражеских копий. Пики с отрезами применяли ойратские, монгольские, казахские, киргизские, уйгурские, цинские воины, а также российские казаки. Пик популярности «отрезов» пришелся на XVIII - первую половину XIX вв. и был связан с распространением и интенсификацией конного копейного боя, а также постепенным вытеснением защитного вооружения из широкого военного обихода. Свободный способ удержания копья был известен среди кочевников раннего и развитого средневековья, однако во второй половине XVIII в., его популярность резко выросла, так как по мере исчезновения массового доспеха, для поражения противника часто было достаточно и укола пикой наносимого мускульной силой руки.

Еще одной разновидностью свободного способа удержания древка был верхний («дротиковый») хват, при котором пика удерживалась одной рукой над головой всадника (ладонью вверх), а колющий удар наносился сверху вниз (Рис. 6). Удержать многометровую пикку в таком положении было непросто, поэтому боевое применение «дротикового» хвата носило ограниченный характер.

Подводя итог, необходимо отметить, что рост значения ближнего боя и распространение длиннодревкового оружия в войсках кочевников XVI-XIX вв. привели к изменениям конструкции традиционных степных копий и пик (распространение новых типов наконечников, подтоков, древковых усилителей, «отрезов» и т.д.). Этот же процесс стимулировал развитие техники копейного боя кочевников. При этом, ойраты, монголы, казахи, киргизы сохранили наиболее совершенные приемы копейного боя характерные для степных воинов раннего и развитого средневековья, но внесли в них ряд важных изменений. Последние были связаны с новым пониманием места пика в военной практике кочевников. Из оружия первого удара, пика превратились в основной вид оружия ближнего боя, актуальность которого сохранялась на всех этапах сражения. Особо подчеркнем, что развитие длиннодревкового оружия и копейного боя были тесным образом связаны с эволюцией комплекса защитного вооружения кочевников Центральной Азии XVII - первой половины XVIII вв. привело к доминированию «броневой» пик с узким граненым пером и «таранного» удара («подмышечный» и нижний «штыковой» хват). Постепенное вытеснение защитного вооружения из широкого военного обихода во второй половине XVIII в., напротив, способствовало росту популярности свободного (одноручного) способа удержания пика, распространению копейных «отрезов» и различных приемов фехтования древком. Копейный бой кочевников оказал существенное развитие на эволюцию военного дела российских казаков, которые продолжали применять и совершенствовать приемы владения пикой на протяжении всего XIX в. (Бобров, 2012б: 62, 63).

### **Примечания**

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Гранта Президента Российской Федерации МК-4281.2012.6.

### **Список источников и литературы**

Бобров Л.А. Казахская тактика ведения боя в пешем строю в последней трети XVI - середине XIX вв. // Война и оружие. Новые исследования и материалы. - СПб: «ВИМАИВиВС», 2012а. - Ч. I. - С. 105-135.

Бобров Л.А. О казахском влиянии на комплекс вооружения российских казаков в XVII - середине XIX вв. // Наследие Л.Н. Гумилева и современная евразийская интеграция. - Астана, 2012б. - С. 62-64.

Бобров Л.А., Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С. Взаимодействие тюркских и монгольских народов с русскими в Сибири в военном деле в позднее Средневековье и Новое время: учеб. пособие. - Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2010. - 288 с.

Бобров Л.А., Худяков Ю.С. Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и Нового времени (XV – первая половина XVIII вв.). - СПб: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. - 770 с.

Горбунов В.В. Военное дело населения Алтая в III-XIV вв. - Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – Ч. I: Оборонительное вооружение (доспех). - 174 с.

Горбунов В. В. Военное дело населения Алтая в III-XIV вв. - Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. – Ч. II: Наступательное вооружение (оружие). - 232 с.

Железнов И. Очерки быта уральских казаков. - М.: «Типография Александра Семена», 1858. – Ч. I: Картины казацкой жизни. - 377 с.

Нефедкин А.К. Военное дело сарматов и аланов (по данным античных источников). - СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2011. - 303 с.

**А.И. Боброва<sup>1</sup>, А.Ш. Бодрова<sup>2</sup>**

*Россия, Томск, <sup>1</sup>областной краеведческий музей им. М.Б. Шатилова,*

*<sup>2</sup>государственный педагогический университет*

**ПОЯСА XVII ВЕКА ИЗ ПРИКЕТЬЯ:  
ОСОБЕННОСТИ ТЕХНОЛОГИИ И ДЕКОРА**

**Abstract**

In the article the specificity of the manufacturing technology and belt decoration is being investigated as one of the sources for reconstruction of clothes of the aboriginal peoples of Priket region of the XVII th century. Aesthetic and technologic peculiarities are being revealed in the archeologic-ethnographic approach to the analyzed matter.

Поясу, как одному из важнейших элементов одежды коренных этносов Западной Сибири, посвящено немало специальных работ. Однако, несмотря на появление значительного корпуса новых археологических источников XVII–XVIII в., многие из них до сих пор не введены в научный оборот и при реконструкции одежды ощущается заметная лакуна. В полной мере это относится к поясам предков нарымских селькупов – населению Прикетья XVII в. Актуальность исследования связана с изучением специфики технологии изготовления и декорирования пояса, как одного из источников в реконструкции одежды населения Прикетья, раскрытия его эстетических и технологических особенностей в органическом синтезе археолого-этнографических подходов к исследуемому материалу. Авторами сделан акцент на качественное описание имеющихся поясов; определение их технологических характеристик и способов изготовления; выявление специфики в оформлении их декора у жителей этого региона в XVII в.

В бассейне р. Кеть исследовано 17 курганных, 2 грунтовых могильника и несколько одиночных курганов XV–XVII вв. (Дульзон, 1956: 222–223, 229, 190–193, 196–197; Гребнева, 1981: 175; Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990: 213–216, 219–220, 221, 227–228). Пояса обнаружены только в трёх из них – Лукьяновском I, Карбинском II, Ёлтыревском II. По находкам монетного материала и нюрнбергских счётных

жетонов в погребениях пояса датируются XVII в. Приведём описание поясов по могильникам.

**Лукьяновский курганный могильник I** находится в среднем течении р. Кеть, расположен на мысу правой надпойменной террасы, около брошенной д. Лукьяново. В 1976 г. памятник был обнаружен Г.И. Гребневой и ею же в 1977 и 1980 гг. исследован, полученные материалы хранятся в фондах МАЭС ТГУ: колл. № 7308 (Архив МАЭС ТГУ. Д. № 688. Л. 34–35; Д. № 739–1. 32 л.; Д. № 843. Л. 3–44). Некрополь состоял из 33 насыпей, 26 из них раскопано. В 6 погребениях: детей (курганы 4, 13, 14, 33) и взрослых лиц – женщины (курган 5) и мужчины (курган 6) обнаружены пояса, разной степени сохранности (Архив МАЭС ТГУ. Д. № 739; Д. № 843).

**Пояса детей.** В *кургане 4* в области тазобедренного отдела ребёнка (возможно, девочки – авт.), в возрасте до 5 лет, сохранился фрагмент двухслойного пояса, длиной 21 см (Глушкова, 2002: 18)<sup>3</sup>. Он сделан из двух разных видов тканей, сшитых вместе (Рис. 1,1). Верхний слой выполнен из полосы тонкой ткани полотняного переплетения из сырья животного происхождения, без кромок, шириной 3,5 см. Нижний представлен толстым шерстяным пояском полотняного переплетения, с кромками, шириной 2,2 см, выполнявшим функцию укрепляющей подкладки для придания поясу жёсткости и износостойкости (колл. № 7308/13, 14). Лицевая сторона пояса украшена ритмично чередующимися бронзовыми 4-частными полусферическими накладками (16 экз.), расположенными на расстоянии 0,8 см, прихваченными с двух сторон за перемычки одинарными стежками из сухожильных ниток. К нижней части пояса крепилась литая бронзовая объёмная подвеска круглой формы с тремя отростками-лучами, с длинной петлёй конической формы. Слева один из отростков отсутствует из-за недолива металла (колл. № 7308/15). На лицевой стороне подвески сохранился гравированный орнамент в виде глубоких насечек. Аналогичные подвески присутствуют в кургане 5 этого же могильника.

В *кургане 13*, на тазовых костях девочки (?) 7–8 лет, сохранился фрагмент однослойного пояса, выполненного из шерстяных нитей коричневого цвета полотняного переплетения, с кромками, длиной около 12 см, шириной 2 см (7308/214). Лицевая сторона изделия украшена тёмно-голубым бисером, нанизанным на нить и пришитым к поясу двумя параллельными рядами.

В *кургане 14* на тазовых костях девочки 7–9 лет, сохранился двухслойный пояс длиной 41, шириной 3,5 см (колл. № 7308/222). Верхний слой представлен толстой плотной пёстрой тканью из шерстяного сырья. Обнаруженные по её краям кромки, позволяют предполагать его изготовление в технике ткачества на бёрдышке (Глушкова, 2002: 19–20). По утку ткань соткана из нитей двух цветов путём чередования между собой пары светло-коричневых (рыжеватых) нитей с двумя рядами нитей тёмно-коричневого цвета. В основе ткани использованы нитки тёмно-коричневого цвета. В результате ткань верхнего слоя пояса имеет орнамент из поперечных полос, чередующихся по цвету. Нижний слой пояса, выполняющий роль укрепляющей подкладки, представлен полосой более тонкой плотной шерстяной ткани чёрного цвета полотняного переплетения без кромок. Оба слоя ткани по краям сшиты между собой косыми стежками из сухожильных нитей, о чём свидетельствуют следы стежков и проколов, ранее составлявших строчку.

Лицевая сторона изделия украшена бронзовыми накладками-лунницами (17 экз.). Изначально их было больше, но часть оказалась оторванными. Лунницы пришиты за верхние и нижние перемычки двумя параллельными сквозными стежками, захватывавшими оба слоя пояса при помощи двух видов сухожильных ниток, различавшихся по структуре. Одна нить, тонкая, чёрного цвета, ссучена из двух ниток, вторая, коричневого цвета, ссучена из более толстых ниток.

В кургане 33, в области тазобедренного отдела ребёнка 6–7 лет, сохранился фрагмент однослойного тканого пояса из шерстяного сырья полотняного переплетения, с кромками, длиной 38, шириной 2 см (колл. № 7308/323, рис. 1, 2). Полотно пёстрой расцветки, так как при его изготовлении были использованы цветные нити – тёмная основа и рыжий уток (Глушкова, 2002: 21). Лицевая сторона изделия украшена счётными нюрнбергскими жетонами (25 экз.) и накладками круглой формы (2 экз.). Они закреплены на поясе прямыми стежками, швом «вперед иголку», двойной крученой гарусной ниткой, продетой в отверстия, специально пробитые на жетонах для этой цели. Дополнительно каждый жетон крепился коротким поперечным стежком, перекрывавшим стежок, расположенный между жетонами.

**Пояса взрослых.** В кургане 5, в области тазобедренного отдела женщины около 20 лет, сохранился матерчатый пояс, который, вероятно, был повязан поверх верхней одежды: левая рука покойной находилась под поясом и изначально располагалась под одеждой.

Пояс сделан из двух слоёв ткани. В коллекции представлен шестью фрагментами, общая длина которых составляет 72 см. Верхний слой ткани имеет ширину 3 см (образец № 1 по Т.Н. Глушковой), нижний – 2,8 см (образец № 2 по Т.Н. Глушковой). На одном из фрагментов оба слоя сохранились полностью, на остальных есть частичные утраты второго слоя. Оба слоя имеют кромки, выполнены из шерстяных нитей коричневого цвета полотняным переплетением.

Лицевая сторона изделия украшена бронзовыми 3-частными полусферическими накладками (39 экз.), пришитыми ритмично на расстоянии 0,5–0,7 см друг от друга за верхние и нижнеперемычки двумя параллельными стежками, выполненными сухожильными нитками из двух тонко ссученных нитей. Пояс дополнительно декорирован 18 литыми бронзовыми подвесками, свисавшими вдоль его нижнего края (Рис. 1, 3). К обратной стороне нижней полосы они закреплены при помощи петель, выполненных из сухожильных пучков ниток и ровдужных ремешков. Подвески к ним крепили следующим образом: пучок ниток или ремешок длиной 8–10 см складывали пополам и продевали сгибом в отверстие подвески, после чего концы пучка ниток или ремешка вдевали в образовавшуюся петлю и затягивали (ковровый узел). Затем, вместе с прикрепленной подвеской, их пришивали с изнаночной стороны пояса по всей его ширине на расстоянии 9 см друг от друга. Среди подвесок различаются несколько типов: объёмные, гладкие круглопроволочные (4 экз.); плоские кольцевидные, с орнитоморфными (?) выступами по внешнему диаметру, с трапециевидной петлёй и с орнитоморфными окончаниями в её верхней части (2 экз.; колл. №7308/24); объёмные, восьмёрковидные с двумя и тремя лучами-выступами, с гладкой полированной лицевой стороной, с 5–7 выступами на обороте (8 экз., колл. 7308/25–30); объёмные, кольцевидные, трёхлучевые с выступающей петлёй, орнаментированные насечками по всей лицевой стороне (4 экз., колл. № 7308/23).

Аналогичные подвески зафиксированы на поясе в кургане 6 этого же могильника.

В кургане 6, в области тазовых костей мужчины 30–35 лет, возможно погибшего трагической смертью и погребённого повторно (Гребнева, 1977: 16), сохранились остатки пояса длиной 39 см (колл. № 7308/54–58, 62–72, рис. 1, 4). Он состоит из двух слоёв: верхний слой тканый, нижний – кожаный (ремённый). Верхний, шириной 2,8 см, представлен тканью чёрного цвета, выработанной из шерстяных волокон хорошего качества, с ярко выраженной структурой полотняного переплетения с кромками. Она была нашита на ремённую основу, выполнявшую роль усилителя пояса и состояла из трёх частей-надставок разной длины и ширины. Надставки соединялись между собой путём наложения друг на друга «внахлест». Длинная и более тонкая деталь пояса накладывалась на широкую и короткую. На обороте одного из участков ремённой

основы пришита петля, сделанная из ровдужного ремешка (длиной 2,5 см и шириной 5 мм), к которой могли подвешивать нож или другой предмет охотничьего снаряжения.

Лицевая сторона тканой части пояса декорирована ритмично расположенными бронзовыми 3-частными полусферическими накладками (16 экз., колл. № 7308/54) и четырьмя пластинами квадратной формы (колл. № 7308/71), вырезанными из бронзового котла. Они имели пробитые отверстия для крепления к поясу. Накладки и пластины были пришиты сквозными стежками сухожильной ниткой коричневого цвета, скрученной из двух нитей. На отдельных участках пояс не имел накладок, но, возможно, присутствующие в коллекции три пластины с пробитыми отверстиями, ранее тоже использовались в декоре пояса. К нижней части пояса на равном расстоянии в 6 см были прикреплены три литые объёмные бронзовые колесовидные подвески с тремя отростками-лучами. Одна из них имеет недоливы горизонтальных лучей (колл. № 7308/56), две другие (колл. № 7308/№ 55) аналогичны подвескам из кургана 5 (колл. № 7308/23).

Отсутствие концов пояса и пряжки позволяет сделать вывод о том, что на покойного был наложен не весь пояс, а только его часть. Не исключено, что пряжка и другая часть пояса были предварительно срезаны.

**Карбинский II курганный могильник** находится в среднем течении р. Кеть, в 30–35 км от пос. Клюквинка. Памятник открыт Г.И. Гребневой в 1982 г., включал 12 насыпей. В 1991 г. они были исследованы А.И. Бобровой. Материалы хранятся в фондах ТОКМ, колл. № 13057 (Архив МАЭС ТГУ. Д. № 843: 36; Архив ТОКМ. Д. № 717; Боброва, 2012: 56–93). Пояса обнаружены в двух курганах.

В *кургане 2*, в области тазобедренного отдела, перекрывая сверху кисти обеих рук покойной женщины<sup>4</sup> 30–40 лет, располагался пояс. Его длина 74 см, ширина 4 см (колл. № 13057/18, рис. 1, 5). Он сделан из одного слоя ткани коричневого цвета – шерстяного волокна полотняного переплетения с войлокообразным настилом, с кромками с обеих сторон. Лицевая сторона изделия украшена бронзовыми накладками-лунницами (30 экз.), пришитыми сверху и снизу за перетяжки к полосе ткани посредством ссученной сухожильной нити. Слева около тазобедренных костей, рядом с поясом найдены пять плоских бронзовых колесовидных подвесок с четырьмя отростками в виде «распустившегося бутона» или стилизованных орнитоморфных фигур, расположенных по периметру верхнего края изделий (Боброва, 2012: 59).

В *кургане 3* на тазовых костях женщины 25–30 лет сохранились остатки пояса, который охватывал стан покойной, перекрывая запястья рук. Его длина 70, ширина – 4 см. Спереди концы пояса не зафиксированы. Он изготовлен из одного слоя плотной шерстяной ткани коричневого цвета с кромками, полотняного переплетения с войлокообразным настилом на лицевой поверхности. Лицевая сторона изделия украшена бронзовыми накладками-лунницами (23 экз.), пришитыми в один ряд к полосе ткани посредством ссученной сухожильной нити (колл. № 13057/32–33, рис. 1, б).

**Ёлтыревский II курганный могильник** находится в нижнем течении р. Кеть, в 63 км от её устья, на правом берегу рч. Ёлтыревой. Некрополь расположен на мысу и включает 19 насыпей. В 2006–2007 гг. 5 курганов исследовано А.И. Бобровой. Коллекционные материалы хранятся в ТОКМ, колл. № 13482 (Рис. 1, 7).

Пояс из *кургана 1* представлял собой полосу суконной ткани полотняного переплетения тёмно-зелёного цвета длиной 90–100, шириной 4,5–5 см. Для его изготовления использовано грубое толстое домотканое сукно. Видимо, пояс был вырезан в долевым направлении из целого полотна ткани, так как по его верхнему краю имеется кромка, а по нижнему она отсутствует. В структуре ткани различаются пять рядов швов, выполненных жёлто-рыжими нитями, которые были продёрнуты в основу

пояса после того, как полотно было снято со станка, но ещё не было сваяно (без настила). Рыжие нити, как и нити полотна, в процессе валяния образовали настил. Цветные нити при оформлении пояса, возможно, использовали намеренно, как для укрепления полотна, так и в качестве дополнительного украшения в виде вышивки, выполненной до валки ткани. При этом мотивом орнамента являлась полоса из прямых стежков, представленная двумя параллельными рядами по краям пояса и тремя рядами по его центру. Они не только фиксировали кромку ткани, но и, возможно, имитировали оформление импортных сукон в подражание английским и голландским образцам. Такое оформление могло быть сделано и с целью имитации пестротканых поясов в технике тканья на бердышке.

Левый, неровно обрезанный, конец пояса был подвёрнут (на 8,2 см) и пришит с изнаночной стороны. К нему на двух ровдужных ремешках была закреплена бронзовая пряжка с язычком. Правый кососрезанный конец пояса не имел завершения, но, видимо к нему когда-то был пришит кожаный ремешок длиной 12, шириной 1,2 см: он был продёрнут в пряжку и, возможно, перед погребением был намеренно срезан.

Лицевая сторона украшена однорядным пояском бронзовых накладок-лунниц (44 экз.), пришитых сверху и снизу сухожильной нитью.

К нижнему краю пояса, посредством ровдужных ремешков, длиной 9 см, шириной 4–5 мм, были пришиты подвески – восемь пар литых гладких, круглопроволочных бронзовых колец. Они скреплялись ремешком, который продевался сквозь кольца, затем каждое из них отдельно закреплялось швом из двойной толстой ссученной сухожильной нити. После этого подвески из спаренных колец тем же способом были пришиты с изнанки к поясу через равные промежутки по всей его длине.

Пояс обнаружен в области тазовых костей женщины 20–22 лет, одетой в зимнюю верхнюю одежду. Концы его лежали спереди поверх одежды – ниже локтевых суставов, но выше запястья. Стан покойной был опоясан обычным способом, так как поясная пряжка, пришитая к левому концу пояса, находилась спереди.

**Выводы.** Таким образом, большинство поясов из Прикетья по конструктивным особенностям можно отнести к поясам наборного типа, преимущественно с металлическими 3-х, 4-хчастными полусферическими накладками и накладками-лунницами. Благодаря своему декору, в погребениях сохранились целые пояса и их фрагменты. По наличию или отсутствию накладок и подвесок выделены три группы поясов: I – без нашивок и подвесок; II – с нашивками без подвесок; III – с нашивками и подвесками (Боброва, Яковлев, 1994: 63).

Несмотря на то, что пояса были обнаружены далеко не во всех погребениях, население, вероятно, использовало в быту, в основном, безгарнитурные беспряжковые пояса из ткани и кожи (группа I), которые при отсутствии металлических деталей оказались подверженными быстрому разрушению. Фрагмент такого пояса сохранился в кургане 13 Лукьяновского могильника I.

Все пояса, за исключением ёлтыревского с бронзовой пряжкой, не имели фурнитуры, не исключено, что концы поясов были матерчатыми или кожаные, как это отмечено в могильнике Мигалка (Чиндина, 1995: 183). Они свободно завязывались по талии и поэтому не сохранились.

Но, возможно, это объяснялось намеренной порчей пояса, выразившейся в срезании концов или одного из его концов с фурнитурой, как это зафиксировано на примере ёлтыревского пояса, один из концов которого был срезан. Косвенно данное предположение подтверждается и явно небольшой длиной сохранившихся поясов. В некоторых случаях с пояса, возможно, срезали подвески, о чём свидетельствует

обнаружение пяти подвесок в одном месте – слева от тазобедренного отдела в кургане 2 Карбинского могильника II.

Технологической особенностью поясов Прикетья является наличие кромок на всех однослойных, кроме ёлтыревского, и на некоторых двухслойных изделиях. Это свидетельствует об изготовлении поясов в технике тканья на «бёрдышке» полотняным переплетением, в традиции ткачества на ниту (бёрдышко), столь характерном для славян Восточной Европы (Лысенко, 1993) и русских сибиряков Томского края (Бардина, 1995: 163). Некоторые такие пояса дополнительно декорированы вышивкой, с использованием разных по цвету нитей, имитирующей пестротканые пояса (Елтыревский могильник II – курган 1). В качестве сырья для тканья в основном использовалось шерстяное волокно.

Происхождение тканых поясов у населения Прикетья остаётся не выясненным, но можно предположить, что их приобретали у русских, которыми низовья Кети были освоены уже в первой половине XVII в. Причём, приобретались, вероятно, только «заготовки» для пояса в виде тканых полос, шириной от 2, 2 до 5 см, которые затем декорировали в соответствии с традицией этноса.

Критерием для выявления сходства и различия поясов с р. Кеть служит их конструкция. Все рассмотренные пояса можно разделить на две группы: I – однослойные; II – двухслойные. Однослойные пояса найдены во всех могильниках, двухслойные – только в Лукьяновском могильнике I (курганы 4, 5, 6, 14). Среди последних особо выделяется комбинированный пояс из мужского захоронения (курган 6). Он выполнен из ткани и кожи, что, возможно, связано с семантикой различных материалов на основе бинарной оппозиции ткань/кожа. Известно, что у славян женщины не носили ременных поясов – важнейший символ мужского престижа, а носили, преимущественно, тканые и вязаные пояса, описания которых у славян сохранились слетописных времён (Семенова, 1997: 353).

Н.Ф. Прыткова отмечала, что широкие твёрдые пояса носили у селькупов мужчины. Их делали из полосы кожи, затем покрывали сукном красного/оранжевого цвета и зашивали рядами медных пуговиц или металлических накладок (Прыткова, 1970: 88). Эти пояса относятся к тому же типу, что и наборные пояса ненцев, хантов и манси. У обско-угорских народов их носили мужчины лишь с глухой одеждой. В одежде селькупов этот момент остается невыясненным (Ермолова, 2005: 213).

Как выясняется по материалам Прикетья и Нарымского Приобья, в XVII в. у праселькупского населения женщины носили тканые пояса, но с металлическими нашивками и подвесками.

Согласно гарнитуре, большую часть поясов, за исключением кургана 13 Лукьяновского могильника, можно отнести к наборным. Конструктивную особенность их составляли бронзовые 3-х, 4-х частные полусферические накладки, накладки-лунницы и крупные бронзовые подвески. У двух поясов не было подвесок, один, не имевший металлического убранства и подвесок, был декорирован бисером. Единичный случай такого убранства, согласно Н.В. Ермоловой, может свидетельствовать лишь о начальных этапах внесения нового бисерного материала в поясную отделку (Ермолова, 2005: 214).

Для Прикетья характерен единый стиль оформления лицевой поверхности поясов, независимо от половозрастных признаков. Пояса из детских могил такие же нарядные, как и у взрослых. Богатство убранства поясов, элементы их гарнитуры свидетельствует об особом прижизненном социальном статусе их обладателей.

В позднесредневековое время у дорусского населения Западной Сибири более рельефно выступает магически охранительная функция пояса. Он становится ярким и многозначным символом жизни, оберегом человека на долгой дороге его



существования в этом и потустороннем мирах. Именно в такой функции он использовался как деталь одежды покойного у селькупов и их соседей (Боброва, Яковлев, 1994: 82). Вероятно, «отсюда особая значимость пояса в ритуалах жизненного цикла, где его семантика реализуется с учётом оппозиции *жизнь/смерть*. В динамике эта оппозиция представлена триадой *рождение – жизнь – смерть*, где поясу соответствует жизнь, то есть переходное состояние между рождением, как приходом в «этот мир», и смертью, как уходом в «иной мир» (Лысенко, 1993).

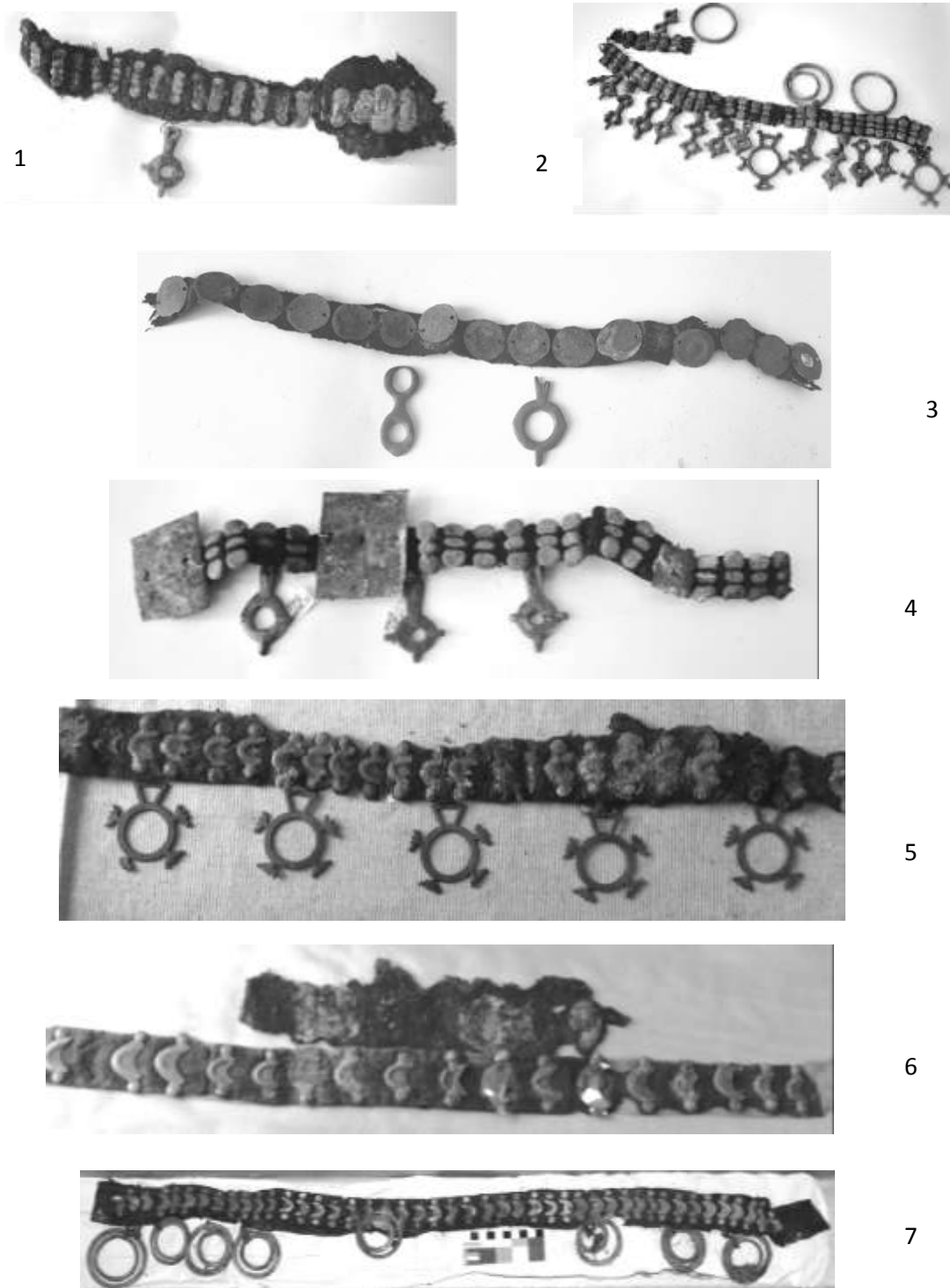
Большинство поясов располагалось в области тазобедренного отдела покойных, перекрывая сверху руки. В могильнике Мигалка на р. Обь зафиксированы погребения, в которых руки женщин были обвязаны поясом, в двух из них женщины были похоронены с ребёнком – новорожденным 4–7 месяцев (Чиндина, 1995: 186). Исследователь связывает «перекрывание сверху рук покойного» поясом с особым способом его повязывания при погребении женщин, умерших в результате родов, или одновременно с ребёнком, что связано с особой охранительной функцией пояса. Из этнографии хантов известно, что умершие младенцы и особенно выкидыши представляли опасность для оставшихся в живых, так как они превращались в злых существ. Поэтому их хоронили по особому обряду (Пелих, 1972: 286). Как считает Л.А. Чиндина, в Мигалке необычное расположение пояса, возможно, было связано с подобными представлениями (Чиндина, 1995: 186). При наличии бесспорных антропологических данных, это объяснение вполне допустимо.

В погребениях из Прикетья зафиксирован, по-видимому, иной вариант повязывания пояса, связанный с чисто практическими действиями лиц, снаряжавших покойного в иной мир. Поскольку у селькупов умершего отправляли в нижний мир в верхней зимней одежде, то тело покойного оборачивали в неё, не продевая рук в рукава, после чего сверху повязывали пояс. В этом случае перекрывание сверху рук покойного является результатом подвязывания пояса **поверх верхней одежды**.

Ближние по изготовлению и декору пояса с бронзовыми полусферическими накладками и накладками-лунницами, хорошо известны в могильниках XVII–XVIII в. на р. Обь – на Остяцкой Горе и Мигалка (Дульзон, 1955: табл. 2; ТОКМ, колл. № 1499/272; Чиндина, 1995: рис. 1, 2, 4), в Гребенщиковском могильнике XVII в. на р. Кёнга (Дульзон, 1956: 200), на р. Тым – в грунтовом могильнике Бедеревский Бор II (Боброва, Яковлев, 1994: рис. 1, 4; Боброва, Горощина, 2003: 268–270).

Пояса из Прикетья отличает высокое качество изготовления бронзовых накладок и подвесок, многообразие типов последних и качество металла, используемого для отливок объёмных подвесок. Всё это позволяет высказать предположение, что в XVII в. именно из Прикетья в Нарымское Приобье пришла мода на пояса, декорированные бронзовыми полусферическими накладками и накладками-лунницами.

Вышеизложенный материал свидетельствует об особой роли, отводимой поясу в погребальном обряде предков селькупов в XVII в., и о существовании специально подготовленного праздничного (погребального) пояса в их среде.



**Рис. 1.** Цифрами обозначены находки поясов: 1. Лукьяновский курганный могильник I, курган 4 (фонды МАЭС ТГУ, колл. № 7308/13, 14); 2. Лукьяновский курганный могильник I, курган 5 (фонды МАЭС ТГУ, колл. № 7308/23–30); 3. Лукьяновский курганный могильник I, курган 33 (фонды МАЭС ТГУ, колл. № 7308/323); 4. Лукьяновский курганный могильник I, курган 6 (фонды МАЭС ТГУ, колл. № 7308/54–58, 62–72); 5. Карбинский курганный могильник II, курган 2 (фонды ТОКМ, колл. № 13057/13–18); 6. Карбинский курганный могильник II, курган 3 (фонды ТОКМ, колл. № 13057/32–33); 7. Ёлтыревский курганный могильник II, курган 1 (фонды ТОКМ, колл. № 13482/62–63)

## Примечания

<sup>3</sup> Авторами внесены некоторые коррективы и уточнения при характеристике археологического текстиля.

<sup>4</sup> Вопределении пола индивида из кургана 2 по краниометрическим данным есть расхождения специалистов: определение М.П. Рыкун «мужчина (?); определение Ин-та проблем освоения Севера СО РАН – женщина.

## Список литературы и источников

Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 224 с.

Боброва А.И. Карбинский курганный могильник II – археологический памятник позднесредневековой истории Прикетья // Тр. ТОКМ им. М.Б. Шатилова. – Томск: Изд-во «Ветер», 2012. – С. 56–93.

Боброва А.И. Отчет о полевых исследованиях Кетского отряда археологической экспедиции ТГОИАМ на Карбинской курганной группе II в Верхнекетском районе Томской области в 1991 году // Архив ТОКМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 717. – 104 л.

Боброва А.И., Торощина Н.В. К вопросу о реконструкции одежды населения р. Тым // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем. – Томск, 2003. – С. 268–270.

Боброва А.И., Яковлев Я.А. К вопросу о роли и значении погребального инвентаря позднесредневекового населения Нарымского Приобья: пояс // Кузнецкая старина. – Новокузнецк: Изд-во «Кузнецкая крепость», 1994. – С. 61–90.

Гребнева Г.И. Отчёт об археологических исследованиях Кетского отряда летом 1976 г. // Архив МАЭС ТГУ. Д. № 688. – 45 л

Гребнева Г.И. Отчёт об археологических исследованиях Кетского отряда летом 1977 г. // Архив МАЭС ТГУ. Д. № 739. – 32 л.

Гребнева Г.И. Отчёт об археологических исследованиях Кетского отряда летом 1980 г. // Архив МАЭС ТГУ. Д. № 843. – 76 л.

Гребнева Г.И. Отчёт об археологических исследованиях Кетского отряда летом 1982 г. // Архив МАЭС ТГУ. Д. № 893. – 53 л.

Гребнева Г.И. Работы в бассейне р. Кети // АО 1980 года. – М.: Наука, 1981. – С. 175.

Дульзон А.П. Археологические памятники Томской области (Материалы к археологической карте Среднего Приобья) // Тр. ТОКМ. – Томск, 1956. – Т. 5. – С. 89–316.

Дульзон А.П. Остяцкие могильники XVI и XVII веков у села Молчанова на Оби // Уч. зап. Томск. гос. пед. ин-та. – Томск, 1955. – Т. 13. – С. 97–154.

Дульзон А.П. Остяцкий курганный могильник XVII века у села Молчаново на Оби // Уч. зап. Томск. гос. пед. ин-та. – Томск, 1957. – Т. 16. – С. 443–488.

Ермолова Н. В. Пояса у народов Северной Сибири и Дальнего Востока // Сб. МАЭ. – Т. LI: Украшения народов Сибири. – СПб, 2005. – С. 170–301.

Лысенко О. В. Феномен ткачества в архаичной модели мира (Опыт описания традиций ткачества восточных славян на уровне концептуальной модели: нить — пояс — полотно. Технологический и семантический аспекты): сб. науч. тр. РЭМ. – СПб, 1993. – С. 71–103 [Электронный ресурс] // Традиционные верования в современной культуре этносов: сб. науч. трудов РЭМ. – URL:<http://www.dobrodei.ru/Useful/Library.aspx>.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. – Томск: Изд-во ТГУ, 1972. – 424 с.

Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. - Л., 1970. – С. 3–99.

Семенова М.Мы – славяне! Популярная энциклопедия. - СПб: Азбука-классика, 2006. – 560 с.

Чиндина Л.А. О ритуальной одежде селькупской женщины XVII века // «Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить...». – Барнаул: Изд-во АГУ, 1995. – С. 179–187.

Чиндина Л.А., Яковлев Я.А., Ожередов Ю.И. Археологическая карта Томской области. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. - Т. 1. – 340 с.

**А. В. Варенов**

*Россия, Новосибирск, государственный университет*

## **ПАНЬЛУНЧЭН – ШАНСКОЕ ГОРОДИЩЕ С ДВОРЦОВЫМ КОМПЛЕКСОМ ПЕРИОДА ЭРЛИГАН НА СРЕДНЕЙ ЯНЦЗЫ**

### **Abstract**

The paper gives a brief description of the Bronze Age site of Panlongcheng (Erligang period of Shang culture) in the middle reaches of Yangtze river. Panlongcheng is especially noted for its city walls and palace foundations. Panlongcheng burials yielded the richest collection of Erligang period bronzes. A special attention is paid to the absolute chronology of the site.

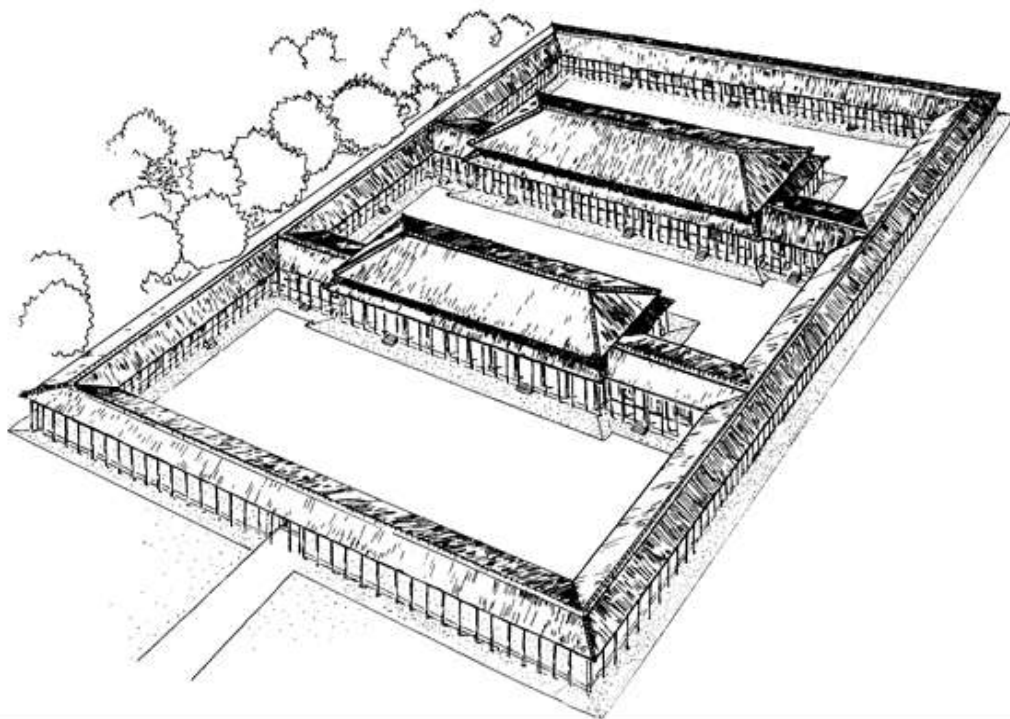


**Рис. 1. План городища Паньлунчэн и его окрестностей (по: Паньлунчэн, 2001: 4)**

Городище Паньлунчэн эпохи бронзы (периода Эрлиган культуры Шан) открыто в 1954 г. на берегу р. Фухэ (северного притока Янцзы), в волости Едянь, уезда (в настоящее время – района) Хуанпи, входящего в черту города Ухань, административного центра провинции Хубэй КНР (Лань Вэй, 1955). Памятник площадью около 1 кв. км включает собственно городище Паньлунчэн со стенами, рвом и фундаментами зданий дворцового типа, а также связанные с ним погребения, дома, мастерские и т.п., расположенные в нескольких близлежащих пунктах: Ванцзяцзуй, Лицзяцзуй, Янцзяцзуй, Янцзявань и Лоуцзывань (Рис. 1).

Раскопки проводились в течение 1963–1994 гг. в три этапа. На первом этапе, в июле 1963 г. работы вел археологический отряд Музея провинции Хубэй. Исследовано пять погребений, жилище и две хозяйственные ямы в Лоуцзывань, к западу от городища Паньлунчэн (Раскопки шанской стоянки, 1976). На

втором этапе, в 1974–1976 гг. раскопки велись совместно Музеем провинции Хубэй и историческим факультетом (специальность археология) Пекинского университета. Исследованы остатки зданий дворцового типа, сделаны разрезы северной и южной городских стен, вскрыты пять погребений в Лицзяцзуй и Янцзявань за пределами городища (Главное о полевой археологии, 1976). Работы на третьей стадии, в 1979–1994 гг. проводил специально созданный Паньлунчэнский археологический стационар. Исследованы три гончарных горна, две траншеи с золой, 43 хозяйственные ямы, восемь оснований жилищ, три жертвенные ямы и 26 погребений как внутри городища, так и в пунктах Ванцзяцзуй, Лицзяцзуй, Янцзяцзуй, Янцзявань и Лоуцзывань за его пределами (Паньлунчэн, 2001а, 2001б).



**Рис. 2. Реконструкция внешнего вида дворцового комплекса из Паньлунчэна (по: Паньлунчэн, 2001а: 644)**

Городище в плане образует почти правильный прямоугольник, протянувшийся на 290 м по линии север-юг (с отклонением 20° к востоку) и на 260 м по линии запад-восток, общей площадью около 75,4 тыс. кв. м. Стены высотой не менее 7–8 м (сохранившаяся в настоящее время высота 1–3 м, ширина в основании 21 м) строили методом трамбованной земли (*ханту*). В центре каждой из стен есть проход (городские ворота). С наружной стороны стен вскрыт трапециевидный в сечении ров, а в нем – следы деревянных свай (остатки мостков или лодочного причала).

Стилобаты двух строений дворцового типа из трамбованной земли, расположенных на одной оси по линии север-юг, раскопаны на возвышении в северо-восточном углу городища. Первое здание (38,2×11 м) состояло из четырех комнат, окруженных по периметру 43 колоннами (опорными столбами). В центре южной стены каждой из комнат сделана дверь, дополнительные задние двери проделаны в северных стенах двух центральных комнат. В 13 м к югу располагалось второе здание – парадный зал (27,25×10,8 м), окруженный 28 колоннами. В его южной стене проделано две двери, в западной и восточной стенах – по одной. Вдоль части западной стены зала (вероятно, под земляными ступеньками, ведущими на стилобат) уложено несколько керамических секций водопропускной трубы. Оба строения окружены общей оградой

(стеной) шириной до 5 м (Рис. 2). Это древнейший известный пример использования в Китае дворцовой планировки («впереди зала, сзади покои»), которая стала впоследствии классической (Ян Хунсюнь, 1976). Все 37 погребений Паньлунчэна исследованы за пределами городища, и лишь одно введено в его западную стену. По площади погребальных камер они делятся на четыре категории: с камерой более 10 кв. м, 4–2 кв. м, 1–2 кв. м и менее 1 кв. м. Наиболее крупная и богатая могила с тремя сопребенными людьми раскопана в Лицзяцзуй, ее размеры в верхней части 3,67×3,24 м, сохранившаяся глубина 1,41 м (Шанские бронзы, 1976). Захоронения «рядовой» знати, относящиеся ко второй категории, располагались в основном в Лоуцзывань. Бедные могилы (третьей и четвертой категории) сосредоточены в Янцзявань.

Комплекс в Паньлунчэне по стратиграфии и типологии находок делится на семь хронологических стадий (Паньлунчэн, 2001а: 441–446). Стадия I, представленная слоем 9 под южной городской стеной, соответствует второй (или началу третьей) фазы культуры Эрлитоу. Стадия II, представленная слоем 8 стоянки Ванцзяцзуй, аналогична третьей фазе культуры Эрлитоу. Стадия III, представленная слоем 7 стоянки Ванцзяцзуй, соответствует концу четвертой фазы культуры Эрлитоу или началу первой фазы культуры нижнего слоя Эрлиган. Стадия IV, представленная слоем 6 стоянок Ванцзяцзуй и Лоуцзывань, соответствует периоду от первой фазы культуры Нижнего слоя Эрлиган и вплоть до начала первой фазы культуры Верхнего слоя Эрлиган включительно. Стадия V, представленная слоем 5 стоянки Янцзяцзуй, идентична концу первой фазы культуры верхнего слоя Эрлиган. Стадии VI и VII, представленные соответственно слоями 4 и 3 стоянки Янцзявань, соответствуют началу и концу второй фазы культуры верхнего слоя Эрлиган.

Согласно стратиграфическим наблюдениям, дата сооружения стен городища приходится на IV стадию, что соответствует переходному времени между культурами нижнего и верхнего слоя Эрлиган. Дата сооружения фундаментов зданий дворцового типа синхронна возрасту городских стен. Судя по богатству инвентаря двух крупных погребений (PLZM1 и PLZM2) из Лицзяцзуй, совершенных на IV и V стадиях существования памятника, это было время расцвета городища Паньлунчэн. Поскольку погребение PCYM1, относящееся к VII стадии, введено в западную стену городища, в тот момент (после второй фазы культуры верхнего слоя Эрлиган) оно было уже заброшено и разрушено.

Для городища Паньлунчэн в Радиоуглеродной лаборатории Института археологии АОН Китая получено две даты по радиоуглероду (без калибровки): ZK-3001 – для числа Либби  $3\ 400 \pm 60$  л. н. (1 450 г. до н. э.), для уточненного периода полураспада C-14  $3\ 500 \pm 60$  л. н. (1 550 г. до н. э.); ZK-3002 – для числа Либби  $3\ 330 \pm 60$  л. н. (1 380 г. до н. э.), для уточненного периода полураспада C-14  $3\ 427 \pm 60$  л. н. (1 477 г. до н. э.) (Паньлунчэн, 2001, т. 1: 449–450). К ним можно добавить полученные специалистами из радиоуглеродной лаборатории Пекинского университета четыре даты для окрестных памятников Ванцзяцзуй, Янцзявань и Янцзяцзуй (Паньлунчэн, 2001, т. 1: 574–575):

ВА-97076, образец PWZT36(8): Паньлунчэн, Ванцзяцзуй, квадрат 36, слой 8;

ВА-97077, образец PWZT72(8): Паньлунчэн, Ванцзяцзуй, квадрат 72, слой 8;

ВА-97078, образец PYZT8(5): Паньлунчэн, Янцзяцзуй, квадрат 8, слой 5;

ВА-97079, образец PYWT35(6): Паньлунчэн, Янцзявань, квадрат 35, слой 6.

В двух вариантах (число Либби и уточненный период полураспада, оба без дендрохронологической калибровки), они имеют следующие значения:

ВА-97076, образец PWZT36(8):  $3275 \pm 60$  ( $1325 \pm 60$ ),  $3370 \pm 60$  ( $1420 \pm 60$ );

ВА-97077, образец PWZT72(8):  $3350 \pm 60$  ( $1400 \pm 60$ ),  $3450 \pm 60$  ( $1500 \pm 60$ );

ВА-97078, образец PYZT8(5):  $3195 \pm 65$  ( $1245 \pm 65$ ),  $3290 \pm 65$  ( $1340 \pm 65$ );

ВА-97079, образец PYWT35(6):  $3185 \pm 85$  ( $1235 \pm 85$ ),  $3280 \pm 85$  ( $1330 \pm 85$ ).

Как видим, первые две из этих дат определяют время существования Стадии II паньлунчэнского комплекса, а последние две – время Стадий IV и V. Здесь уместно вернуться к давней дискуссии, какой именно из вариантов радиоуглеродных дат правильнее использовать, и какой лучше соответствует исторической хронологии. Проблема заключается в том, что во всем мире для вычислений радиоуглеродного возраста еще с начала 50-х гг. был принят период полураспада C-14, равный 5568 годам (число Либби). Впоследствии, к середине 60-х гг., выяснилось, что У.Ф. Либби высчитал период полураспада C-14 не очень точно (для чего, собственно, и понадобилось вводить дендрохронологическую калибровку). Однако в Китае радиоуглеродные лаборатории считали возраст изначально (с начала 70-х гг.) по уточненному периоду полураспада, равному 5730 годам. Потом они стали приводить два варианта дат (пересчет одних в другие происходит чисто механически). За пределами Китая продолжали придерживаться числа Либби (из соображения сопоставимости всех опубликованных когда-либо радиоуглеродных дат). Однако очень часто, особенно в последние десятилетия, эти даты стали приводиться с учетом дендрохронологической калибровки, причем иногда и без специальной оговорки.

Применительно к Паньлунчэну видно, что некалиброванные даты для уточненного периода полураспада C-14 из Янцзяцзуй и Янцзявань (стадии IV и V) попадают в середину XIV в. до н.э., а даты для числа Либби – в середину XIII в. до н.э. Между тем, считается, что период расцвета Паньлунчэна (т.е., стадии IV и V) предшествует времени возникновения Аньяна, которое как раз и приходится на начало XIII в. до н.э. Примерно такая же картина наблюдается и на Иньском городище в Аньяне (*Иньской*). Там радиоуглеродные даты, полученные для уточненного периода полураспада C-14 (5730 лет), но без учета дендрохронологической калибровки, лучше всего ложатся на «исправленную хронологию» Аньяна, разработанную Б. Карлгреном и Чэнь Мэнцзя (1300–1027 гг. до н.э.).

Хорошо разработанная хронология Паньлунчэна, опирающаяся на стратиграфические наблюдения и подкрепленная абсолютными датировками, полученными в радиоуглеродных лабораториях, особенно важна для построения имеющей хронологическое значение типологической схемы развития бронзовых сосудов периода Эрлиган. Дело в том, что к стадиям существования Паньлунчэна привязаны исследованные в данном районе закрытые комплексы (погребения), содержащие не только керамику, изделия из камня и кости, но также много бронзовых сосудов и оружия. Паньлунчэнская коллекция бронзовых сосудов вообще является одной из наиболее представительных для своего времени (Бронзовая культура Паньлунчэна, 2002), по численности изделий значительно превосходя коллекции, собранные на среднешанских памятниках в районах Чжэнчжоу (Эрлиган и др.) и Тайсицунь. В Чжэнчжоу погребений исследовано не очень много, а значит, нет и закрытых комплексов, позволяющих синхронизировать типологические ряды развития разных категорий бронзовых сосудов (Шанское городище Чжэнчжоу, 2001). Большинство же из 112 могил, раскопанных в Тайси, были весьма бедными и не содержали бронзовых изделий (Шанская стоянка Тайси, 1985). Тем более возрастает значение находок из Паньлунчэна для построения хронологически значимой типологии бронз периода Эрлиган.

### Список источников и литературы

Бронзовая культура Паньлунчэна. [Паньлунчэн цинтун вэньхуа]. – Ухань: Изд-во «Хубэй мэйшу чубаньшэ», 2002. – 204 с. (на кит. яз.).

Главное о полевой археологии Паньлунчэна в сезон 1974 г. // Вэньу. – 1976. – № 2. – С. 5–15 (на кит. яз.).

Лань Вэй. В Паньтучэне уезда Хуанпи, провинции Хубэй нашли древнее городище, а также и каменные орудия // Вэньу цанькао цзыляо. – 1955. – № 4 (на кит. яз.).

Паньлунчэн – отчет об археологических раскопках в 1963 – 1994 годах. [Паньлунчэн – 1963 – 1994 нянь каогу фацзюе баогао]. – Пекин: Изд-во «Вэньу», 2001а. – Т. 1. – 665 с. (на кит. яз.).

Паньлунчэн – отчет об археологических раскопках в 1963 – 1994 годах. [Паньлунчэн – 1963 – 1994 нянь каогу фацзюе баогао]. – Пекин: Изд-во «Вэньу», 2001б. – Т. 2. – 8 с. (на кит. яз.).

Раскопки шанской стоянки Паньлунчэн в уезде Хуанпи провинции Хубэй в 1963 г. // Вэньу. – 1976. – № 1. – С. 49–59 (на кит. яз.).

Шанская стоянка Тайси в уезде Гаочэн. [Гаочэн Тайси шандай ичжи]. – Пекин: Изд-во «Вэньу», 1985. – 2, 12, 214 с. (на кит. яз.).

Шанские бронзы периода Эрлиган из Паньлунчэна // Вэньу. – 1976. – № 2. – С. 26–41 (на кит. яз.).

Шанское городище Чжэнчжоу – отчет об археологических раскопках в 1953 – 1985 годах [Чжэнчжоу Шанчэн – 1953 – 1985 нянь каогу фацзюе баогао]. – Пекин: Изд-во «Вэньу», 2001. – Т. 1-2 (1058 с.) – Т. 3. (12 с.) (на кит. яз.).

Ян Хунсюнь. Обсуждение некоторых проблем развития китайской дворцовой архитектуры по материалам шанского дворца со стоянки Паньлунчэн // Вэньу. – 1976. – № 2. – С. 16–25 (на кит. яз.).

### **Rosa Guadalupe de la Peña Virchez**

*México, Estado de México, Tenancingo, Centro Universitario UAEM*

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ ИСКУССТВА МЕКСИКИ КОЛОНИАЛЬНОГО ПЕРИОДА (НА ПРИМЕРЕ МОНАСТЫРЕЙ ОКУЛИАН, ЧАЛМА, МАЛИНАЛЬКО)**

### **Abstract**

The author, having studied the art of the colonial period of Mexico, based on materials of monasteries Okulian, Chalma and Malinalco, shows its religious basis.

Испанские завоевания 1521 году положили начало формированию заморских владений, которые называли колониальная Новая Испания. В это же время начался процесс развития искусства, называемого колониальным.

В XVI веке его развивали завоеватели, и особенно монахи нищенствующих орденов. Особо активны были францисканцы, доминиканцы и августинцы, создавшие сеть монастырей и других религиозных объектов в ходе христианизации индейцев.

Кроме того, мы должны помнить, что среди духовенства и властей преобладало убеждение, что христианский культ должен был быть привлекательным для индейцев, особенно в совокупности с оформлением храмов, музыкой, зрелищными богослужениями, что в свою очередь служило делу привлечения индейцев к новой вере.

Это подтверждали и Zumarraga (Juan de Zumárraga - the first archbishop of Mexico City — ред.) и другие персонажи, которые поддерживали эту позицию, потому что они видели в ней способ произвести впечатление на индейцев.



**Т.Н. Глушкова**

*Россия, Сургут, государственный педагогический университет*

## **РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИИ ТКАЧЕСТВА В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ**

### **Abstract**

Purpose of this article: to show ways and means of reconstruct the history of weaving with using archaeological and ethnographic materials.

Еще совсем недавно среди этнографов, занимающихся изучением сибирских этносов, было распространено представление о том, что у народов Западной Сибири ткани и ткачество появились не ранее XVII в., и связывалось это с приходом русского населения в регион. Однако работы последних 20-ти лет показывают, что текстиль в Западной Сибири появился уже в эпоху бронзы (Глушкова, 2002). Причем, изначально в археологических материалах была представлена развитая текстильная традиция, которая затем была «варваризирована» в сырьевых условиях региона. Позднее ткачество как один из способов жизнеобеспечения был распространен у населения региона, по археологическим материалам стало возможно реконструировать некоторые тенденции его развития.

Реконструкция истории ткачества на археологических материалах стала возможна с использованием этноархеологии. Ее в этом случае представляем как метод исследования в русле в американской историографии.

В советской отечественной историографии идея сопоставления археологических и этнографических источников всегда понималась несколько иначе: она активно исследовалась еще в рамках «новой археологии» в 1920-30 - х гг. (А.Я. Брюсов, С.В. Киселев, В.И. Равдоникас). Эти исследователи считали, что этнографическая информация нужна в большей степени для того, чтобы «оживить» фрагментарный археологический материал. С помощью «оживления» вещественных источников планировалось реконструировать социальную историю древности (дописьменного периода).

Позже это привело к практике привлечения самого разнообразного этнографического материала, в том числе и по этнографии аборигенных культур Азии, Африки, Австралии для изучения археологии ранних периодов в истории России - например, каменного века. Подобный подход стал возможен, так как предполагалось, что все народы в своем развитии проходят примерно одни и те же этапы первобытности, классобразования и т.д. Однако в уже в 1960-70 гг. и очень активно в 1980-ые гг. такие работы были подвергнуты критике. Отмечалось, что подобные археолого-этнографические сопоставления возможны только в случае, если материалы изучаемых культур отражают развитие подобных хозяйственно-культурных типов, в рамках аналогичных природно-климатических условий и т.д. Совершенно очевидно, что такой подход позволяет получать более правдоподобные реконструкции на археологических материалах. Такие подходы успешно «сработали» для реконструкции хозяйственно-культурного развития достаточно крупных общностей в длительный промежуток времени.

Однако этот подход довольно слабо «работает» для реконструкции истории ремесел и промыслов, развитие которых было жизненно необходимо для обеспечения системы жизнедеятельности общества в древности. Наиболее значимый признак для характеристики развития ремесел и промыслов - технология производства (например, гончарного производства, металлообработки, обработки камня, дерева, кости, наконец, ткачества и плетения). В первую очередь, это связано с тем, что технология, как правило, надэтнична.

Способы восприятия технологий, осмысление ее в рамках мифологических представлений древности или господствующих идеологий, а также оформление через вещную среду имеет определенные этнографические характеристики, которые могут отличаться в разных культурах. Однако сами технологические процессы, как правило, диктуются жесткой необходимостью изготовления предметов с теми или иными качествами. Например, усовершенствованный длинношовный горизонтальный станок может иметь разные способы оформления берда, ниченок, приспособлений для растяжения нитей и т.д. Однако мы узнаем этот вид станка среди других по определенным признакам, присущим только ему: горизонтальное растяжение нитей, наличие таких деталей, как бердо, ниченки (ремизки), педали. Каждая из перечисленных деталей играет в станке свою строго определенную роль.

В то же время наличие всех необходимых для «классического» усовершенствованного горизонтального ткацкого станка деталей позволяет получить полотно со строго определенными технологическими характеристиками. Ткань такого вида сложно получить на любом другом приспособлении.

Технологии имели свойство распространяться различными способами. Жесткое соблюдение технологии, если оно соблюдалось в определенных пространственно-временных границах, позволяет выделить технологические центры, которые могли взаимодействовать между собой. Так сложились определенные технологические каноны, которые сформировались на базе развития и адаптации к определенной природной нише устоявшегося приспособления и способы работы на нем. Это нашло отражение в информации, собранной этнографами у разных народов, в том числе по истории и технологии ткачества (например, Лебедева, 1956; Попов, 1955; Сирелиус, 1905, 1906 и др.).

Этноархеология позволяет корректно сопоставлять археологический и этнографический материалы. В данном случае предполагается, что основой для сопоставления должны стать технологические характеристики текстильных полотен, которые связаны с определенным типом текстильного сырья, способа получения нитей, приспособления для изготовления тканых полотен и т.д. Метод этноархеологии предполагает выявление технологических признаков на этнографических материалах и их корреляцию с признаками древних текстильных полотен, полученных в результате раскопок археологических памятников.

Однако в нашем случае необходимо некоторое уточнение, так как археологи и этнографы очень по-разному описывают процесс изготовления текстильных полотен и их технологические характеристики. Между тем, представляется, что корректное сопоставление возможно только на основе технологических признаков. Однако, чтобы выявить эти признаки при изучении этнографических источников, необходимо их протестировать в процессе производства. Это с необходимостью требует специальной экспериментальной программы.

Такая экспериментальная программа была в 80-90-е гг. XX в. спланирована и проведена на керамических и текстильных материалах д.и.н. И.Г. Глушковым сначала в рамках экспериментальной Лаборатории Тобольского государственного педагогического института, а затем в стенах Сургутского государственного педагогического института (сейчас университета). Проект экспериментальных работ по ткачеству включал экспериментальное тестирование сырья (крапива, конопля, шерсть), эксперименты по способам изготовления нитей, плетеных и тканых полотен на разных приспособлениях (разных типах вертикальных и горизонтальных станков и т.д.).

Результатом обширной экспериментальной программы стало понимание ее участниками «кухни» самого технологического процесса. Стало очевидным, когда возможно появление в структуре полотна ткацких ошибок определенного вида, каким

способом можно получить ткань с полотняным переплетением, но разным соотношением плотности в основе и утке и т.д. Знание тонкостей каждой из технологий позволило выйти на уровень реконструкции - сначала археологической реконструкции на основе скрупулезного источниковедческого анализа археологического источника, затем на уровень исторических реконструкций (реконструкции ткацких традиций, ткацких центров, истории ткачества и т.д.).

По результатам исследования образцов из археологических памятников Западной Сибири с эпохи бронзы до начала XIX в. стало возможно очерково реконструировать историю ткачества на этой территории. Сейчас можно с достаточно большой долей достоверности констатировать, что технология ткацкого производства здесь появилась не ранее эпохи бронзы и это связано, прежде всего, с носителями андроновской культуры и культур андроновской общности. Причем ткачество на территории Западной Сибири появилось сразу в достаточно развитом виде.

В раннем железном веке наблюдается появление новой технологии, связанной с преимущественным изготовлением текстильных полотен по технологии ковров-килимов разной плотности и толщины в зависимости от потребностей общества. Эта технология, связанная с вертикальным ткацким станком, просуществовала на территории Западной Сибири очень длительный промежуток времени - до XVII-XVIII вв., особенно на более восточных территориях.

В то же время, западные и северо-западные территории Западной Сибири достаточно рано познакомились с новой для этих территорий технологией - изготовление тканых полотен на усовершенствованном горизонтальном ткацком станке. Причем, это знакомство состоялось на базе «суконной технологии», которая имеет ряд ярко выраженных технологических особенностей в использовании нитей разной крутки в основе и утке для получения ровного и однородного настила на поверхности текстильного полотна. Эти особенности копировались на растительном сырье, в то время, как оно не позволяет получить ткань с характеристиками, присущими сукну. К XVI-XVII вв. новая технология ткачества на усовершенствованном горизонтальном ткацком станке была адаптирована для сырьевых ресурсов (крапива) и стала восприниматься как традиционная для обских угров, хотя изначально традиции угорского ткачества были более разнообразны.

Технология изготовления тканей из растительного и шерстяного сырья на усовершенствованном горизонтальном станке широко распространились на всей территории Западной Сибири после появления здесь достаточно большого количества переселенцев-старожилов с европейской территории России. Традиция использования вертикального станка ушла в прошлое.

Таким образом, использование этноархеологии как метода исследования текстильных археологических источников с учетом всех особенностей их изучения позволяет выйти на уровень значимых исторических реконструкций. Безусловно, для получения достаточно значимого и неизвестного ранее результата потребовалось использование целой серии общенаучных и специальных методов. Методика исследования археологического текстиля на сегодняшний день обобщена и доступна для осмысления (Глушкова Т.Н., Ёлкина А.К., Ёлкина И.И., 2011).

### **Список источников и литературы**

Глушкова Т.Н. Археологические ткани Западной Сибири. - Сургут: РИО СурГПИ, 2002. - 206 с.

Глушкова Т.Н., Ёлкина А.К., Ёлкина И.И. Методика исследования археологического текстиля (опыт обобщения). - Сургут: Изд-во СурГПУ, 2011.

Лебедева Н.И. Прядение и ткачество восточных славян в XIX – начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. - М., 1956. - С. 459-540. - (ТИЭ; т. XXI).

Попов А.А. Прядение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX столетия // Сб. МАЭ. - 1955. - Т. XVI. - С. 410-146.

Сирелиус У.Т. Домашние ремесла остяков и вогулов (с немецкого) // Ежегодник Тобольского губернского музея. - Тобольск, 1905. - Вып. XV. - С. 1-40.

Сирелиус У.Т. Домашние ремесла остяков и вогулов (с немецкого) // Ежегодник Тобольского губернского музея. - Тобольск, 1906. - Вып. XVI. - С. 41-69.

**М.В. Горелик**

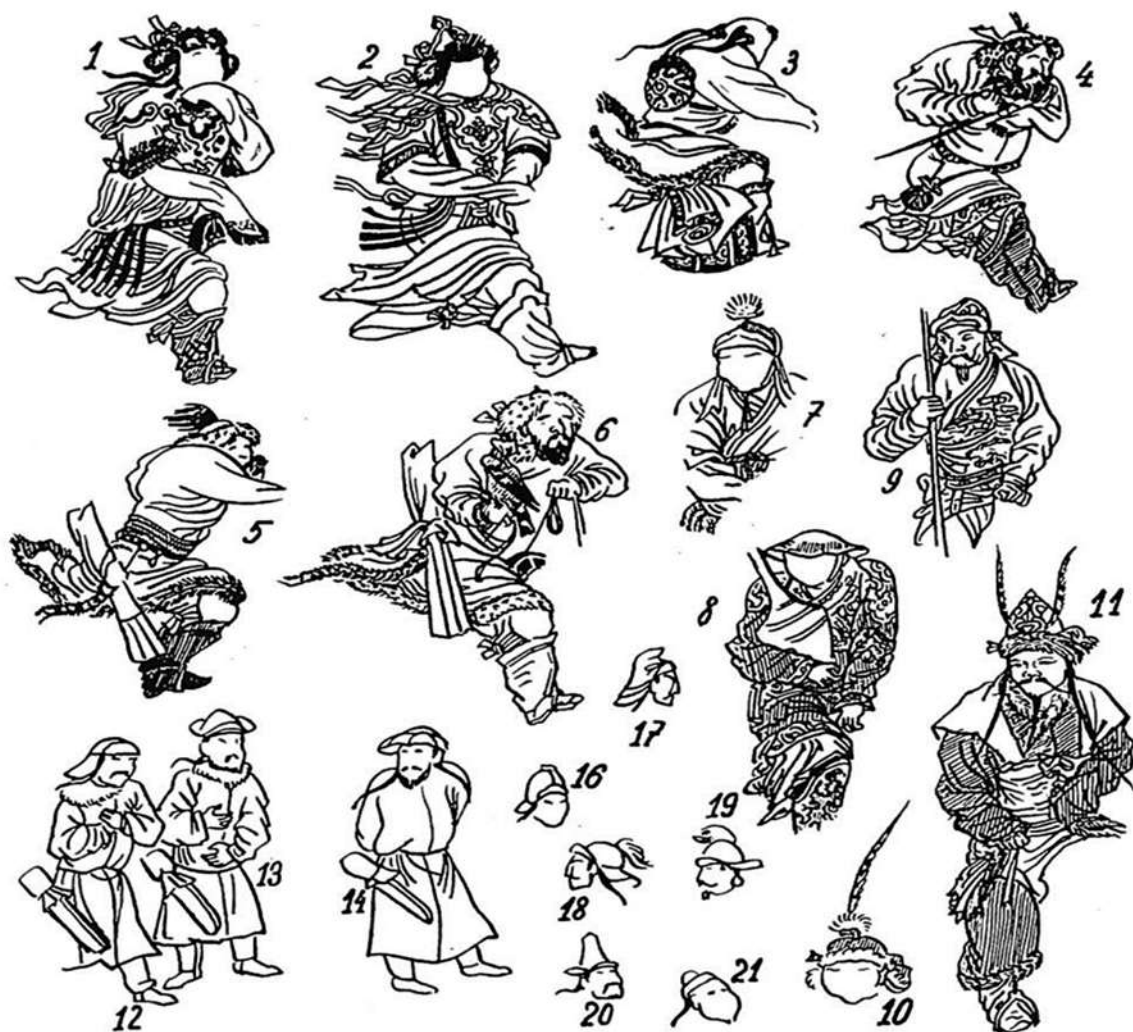
*Россия, Москва, Институт востоковедения РАН*

## **ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЕ ТАТАРЫ НАЧАЛА ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ (ПО ДАННЫМ КОСТЮМА)**

### **Abstract**

The work is dedicated to the early period of tatar clothing in the Central Asia in XI century. The author has researched it based on the Chinese pictures but last years in Tsinghai province, China. The author has identified it as tatar one and dated upon textiles of XI century. These clothes have confirmed the accuracy of Chinese pictures. The rich embroidery with animals and birds on these clothes is significant. All these images originate from the steppe arts of antiquity period. In this way Tatars coming from the forests near Amur to steppes develop new lands.

Культура центральноазиатских татар X – начала XIII вв. до сих пор представляла собой сплошное белое пятно. Это было результатом того, что территории расселения татарских улусов – а это гигантское пространство от западной Маньчжурии до востока Синьцзяна, примыкающее местами к Великой стене, практически не раскопаны археологами, и не было материала для выделения элементов татарской культуры. И это несмотря на то, что «Их имя издревле было известно в мире. ...Места их кочевий, стоянок и юртов... вблизи границ Китая. ...при всей вражде и раздоре, кои царили в их среде, - они уже в глубокой древности большую часть времени были покорителями и владыками большей части племен и областей, (выдаваясь) своим величием, могуществом и полным почетом (от других)» (Рашид-ад-Дин, 1952: 101). Великий историк и царедворец монгольских монархов Ирана отмечает также: «Тех татарских племен, что известны и славны и каждое в отдельности имеет войско и [своего] государя – шесть (Рашид-ад-Дин, 1952: 103). Главный и самый многочисленный и богатый юрт татар располагался на самом востоке, в южной Маньчжурии, в районе озера Буир-Нур (Рашид-ад-Дин, 1952: 101). Западный же из шести татарских племенных юртов-улусов, как показал С.Г. Кляшторный на разнообразных письменных памятниках, еще в 9 в. оказался в регионе, где ныне сходятся территории таких провинций КНР, как Цинхай, запад Внутренней Монголии и Синьцзян (Кляшторный, Султанов, 2004: 139-144).



**Рис. 1. Татары в китайской живописи XI-XII вв. ( по М.В. Горелику, 2010):**

1,3-6 – художник Чжан Юй, «Возвращение Цай Вэньчжи», эпоха Цзинь, XI-XII вв.; 2 – другая копия той же картины; 7-11 – «Мин Фэй пересекает границу», художник династии Южн. Сун, XI-XII вв. Стокгольм, Музей дальневосточного иск-ва; 12-21 – южносунский художник, «Северные варвары», XII в.

Я потому так подробно остановился на территориальном размещении татарских племен, что в последние годы именно с территории провинции Цинхай и происходят великолепно сохранившиеся предметы костюма, о которых пойдет речь ниже.

Однако, еще до появления основных находок, в 80-х гг. XX в. среди китайских изображений кочевников мною были выделены персонажи, которых он определил как татары (Рис.1) (Горелик, 2010: 37-40, табл. X; табл. 8). Костюм этих персонажей показан на китайских картинах XI-XIII вв. состоящим из верхнего кафтана-халата с длинными узкими рукавами, круглым воротом и запахом слева направо. Поверх могут быть надеты безрукавные кафтаны с осевым разрезом. На поясице и бедрах – утеплитель из ткани, иногда на лямках. На головах – войлочные шляпы с низкой округлой или сфероконической тульей, с полями или с козырьком и назатыльником. Часто шляпы опушены мехом, причем надо лбом опушка сужается. Однажды на предводителе показана «составная» шляпа: в тулью вшито высокое узкое увенчание, обрамленное перьями фазана. Обувью служат мягкие сапоги с расширяющимися сверху голенищами. Показаны также белые штаны с широкими штанинами. Колени утеплены круглыми наколенниками с завязками.

Поэтому найденные китайскими археологами в Аларе (Синьцзян) халаты и «составной» головной убор (Qi, Wang: 42-43) были определены мной – ввиду очень близкой аналогии изобразительным источникам – как татарские одеяния 11 – 12 вв. (Горелик, 2010: табл. 9).

Еще в 60-е гг. прошлого века в провинции Цинхай была обнаружена и опубликована в виде черно-белого фото в листовке агентства Синьхуа прекрасно сохранившаяся мумия мужчины в полном костюме (Рис. 2) (Горелик, 2010: табл. 10). На нем была соболиная доха, отороченная мехом тигра и горноста, шапка с меховой опушкой, конической тульей с большим, опущенным мехом назатыльником, меховым козырьком и высоким, отдельно пришитым увенчанием, На ногах - мягкие замшевые сапоги с мехом внутрь. Особенно интересными мне представлялись матерчатые (шелковые?) обшлага дохи и утеплитель поясицы, сплошь расшитые богатейшим узором в виде «монет богатства, стилизованных растений и особенно фигур животных, весьма напоминающих мотивы звериного стиля позднекарасукского и сакского времени Центральной Азии. По типу колчана этническая принадлежность погребенного была определена мной как татарская, датировка – XI-XII вв.

Примерно тогда же китайские археологи раскопали в одном из погребений могильника Ганьши у пос. Арал уезда Жоцянь провинции Цинхай великолепный комплекс мужских одежд, включавший два халата/кафтана и шапку (Qi, Wang: 42-43). Шапка представляла собой обшиту китайским узорным шелком коническую тулью с широким и сравнительно длинным трапециевидным назатыльником, в верхнюю часть которой вшито высокое узкое увенчание из четырех узких клиньев толстого войлока. Нижний, более длинный халат с косым запахом, длинными узкими рукавами имел расклешенный книзу силуэт и был сшит из роскошного китайского узорного шелка, подражающего декором – кругами с парами сопоставленных в них птиц - среднеазиатским шелкам «занданечи». Верхний кафтан, также косозапашный и с длинными узкими рукавами, более короткий, был скроен в талию, с расширенными при помощи вставок бедрами, расклешенный книзу. Узор его шелка также имели более западное происхождение. Ткани датируются концом эпохи Тан – началом Сун, то есть примерно 10 в. Ввиду близости этого комплекса китайским изображениям он также был определен нами как татарский (Горелик, 2010: табл. 9) (Рис. 3)

Поэтому, когда на антикварном рынке появились предметы прекрасной сохранности, покрытые вышивкой, узоры которой совершенно аналогичны старой цинхайской находке, у меня возникла гипотеза о существовании татаро-монгольского зверино-растительного стиля (Горелик, 2012), с огромным восхищением описанного Рубруком (Путешествия..., 1957: 91-92). Основными мотивами вышивок на предметах костюма из Suleiman Collection (Рис. 4) являются фигуры птиц с распахнутыми крыльями, с двумя или одной головами, копытные и хищники, стоящие «на цыпочках», лежащие или «вывернутые». Они дополнены изображениями популярного у китайцев (а позже – в чингизидском декоре) мотива «китайской монеты богатства» или «жемчужины» - круга с вписанным квадратом с вогнутыми сторонами. Фигуры животных и птиц выполнены жирным контуром со сплошным заполнением деталей – перьев, голов, ног. Плоскость туловища разделена линиями «ребер» на участки, зашитые разноцветными нитями. Стилистически большинство изображений восходит к памятникам позднекарасукской (1-я четверть I тыс. до н.э.) и сакской (VIII-III вв. до н.э.) культур: «Оленным камням», петроглифам на скалах и камнях, на «ископаемых» памятниках из драгоценных металлов и органических материалов, на татуировках мумий. Ряд художественно-технических моментов вышивок связан также с «ископаемым» текстилем гуннского времени (III в. до н.э.- нач. н.э.). Это обращение к «археологии» понятно. Когда выходцы из таежного Приамурья – татары и монголы

вышли в IX в. в центральноазиатскую степь, место для себя совершенно новое, они стали обживать, осваивать это неизведанное пространство, где на них со всех скал, камней, стоящих древних стел смотрели духи этих мест, воплощение в птицах и животных, которые были еще и предметами охоты. Личины человеческие они не заимствовали - это были духи умерших бывших хозяев степей. Чтобы ослабить силы их чар новые насельники степи разрушали и грабили погребения их владык, в которых лежало украшенное золото, дерево, текстиль, татуированные трупы. Древнее местное искусство послужило прекрасным материалом для вполне оригинального, изощренного «татаро-монгольского зверино-растительного стиля».

Как нам представляется, в провинции Цинхай был раскопан большой комплекс хорошо сохранившихся мужских одеяний и «наалтарных накидок (?)», попавших на антикварный рынок Европы. Из этого комплекса Музей исламского искусства в Дохе, Катар, приобрел «накидку», верхний халат/кафтан и шапку. Халат с округлым воротом, отороченным мехом, и прямым запахом на правой стороне груди. Он шит из узорного китайского шелка, имеющего аналогии в ткани кафтана эпохи Ляо (Сев. Китай) из коллекции Му Вэньтана (Гонк Конг) (NobleRiders..., 2004: II, 1), датируемого XI в.



**Рис. 2. Знатный татарский мужчина XI-XII вв. Реконструкция по находке мумии в пров. Цинхай. Реконструкция и рисунок М.В. Горелика. 1991 г.**



**Рис. 3. Знатный татарский мужчина X-XI вв. Реконструкция по находке в мог. Ганьши у пос. Арал, уезд Жоцянь, пров. Цинхай. Дворец-музей Гугун, Пекин. Реконструкция и рисунок М.В. Горелика. 2009 г.**



**Рис. 4. Поясничный утеплитель (из собр. Suleiman Collection, Москва)**



**Рис. 5. Знатный татарский мужчина XI в. Реконструкция из комплекса из пров. Цинхай в собраниях Музея исламского искусства в Дохе, Катар (кафтан, шапка, накидка) и собр. Suleiman Collection, Москва (все остальное). Реконструкция и рисунок М.В. Горелика. 2012 г.**

Низ шапки, совершенно аналогичной по конструкции с убором из Ганьши, Арал, покрыт той же тканью, что и халат, а увенчание – из меха леопарда. В Suleiman Collection, Москва, из этого комплекса представлены, нижний кафтан, того же покроя, что и верхний, из синего шелка, остатками вышивки золотистыми нитями, изображающей драконов в ляском стиле и на подкладке из золотистого шелка «занданечи».

Также там находятся практически сплошь покрыты вышивками в вышеописанном «зверино-растительном стиле» поясничной утеплитель, пояс с меховой оторочкой по нижнему краю, сумочка-кисет, поясная подвеска и замшевые мягкие сапоги. Покрывающие вышивки выполнены нитями золотистых, рыжих, синих и голубых оттенков по бежево-песочным небеленому шелку и замше. Такой же колорит и у китайского шелка, фигурно вырезанными кусками которого апплицированы сапоги. Песочно-синий колорит вышивок и китайских тканей наводит на мысль о том, что предметы одежды из Suleiman Collection составляют единый комплекс халатом, шапкой и «алтарным платом», приобретенными Музеем исламского искусства в Дохе, Катар. Предметы костюма из Дохи своей формой и покроем не вызывают сомнения в их татарском происхождении. Так что весь рассматриваемый комплекс из коллекций Suleiman и музея в Дохе можно датировать XI в. (Рис. 5). Вероятно, к несколько более позднему времени – концу XI-XII вв. можно отнести «цинхайскую мумию».

Таким образом, сейчас мы имеем представление о костюме центральноазиатских татар, и на его примере можем судить об очень высоком уровне, богатстве, изысканности техническом совершенстве раннего татарского прикладного искусства.

### **Список источников и литературы**

Горелик М.В. Введение в раннюю историю монгольского костюма (по изобразительным источникам) // Батыр: Традиционная военная культура народов Евразии. – 2010. – №1.



Горелик М.В. Татаро-монгольский зверино-растительный стиль XI-XIV вв. // МИАСК. – Армавир, 2012. - Вып. 13.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. - СПб, 2004. – 368 с.

Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. - М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. – 272 с.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. – М.; Л., 1952. - Т. I. – Кн. 1. – 222 с.

Noble Riders from Pines and Desert. The Artistic Legacy of Qidan. – Hong Kong, 2004.

Qi Hiaoshan, Wang bo. The Ancient Culture in Xinjiang along the Silk Road. – Urumqi, 2008. – 304 pp.

**А.Л. Заика**

*Россия, Красноярск, государственный педагогический университет  
им. В.П. Астафьева*

## **ОБРАЗ МАМОНТА В ДРЕВНЕМ И ТРАДИЦИОННОМ ИСКУССТВЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ**

### **Abstract**

The article is devoted to the of description the Mammoth's image in the art of the aboriginal people of Northern Asia over the time of the wide temporal interval from a Stone Age to the modern ethnographic: the review of the stylistic and iconographic features of this image; new interpretation of well-known samples of Ancient Art.

Данная работа является попыткой выявить в искусстве народов Северной Азии категорию образов, отражающих представления о мамонте на протяжении широкого временного интервала от эпохи камня до этнографической современности, определить региональные особенности трактовки облика животного, проследить по времени варианты трансформации образа, по возможности дать интерпретацию ряду сюжетов в древнем искусстве.

Представления о мамонте на территории региона могли сложиться по следующим источникам: живая натура, мумифицированная натура, сохранившаяся в слоях вечной мерзлоты, костные остатки скелета животного.

**Живая натура.** Мамонт на просторах Северной Азии существовал продолжительное время (порядка 50 000 л.), начиная с 12 тыс. л.н. ареал его, смещаясь к северу, существенно сокращается. В голоцене, 9 000 – 3 700 л.н. мамонты водились по современным источникам только на о-ве Врангеля. Анализ пространственного соотношения ойкумены палеолитического человека и ареала мамонта показал, что не менее 10 000 лет (24 000-13 000 л.н.) первобытный человек Сибири сосуществовал с мамонтом (Орлова и др., 2000).

Т.е. потенциально древнее население Северной Азии имело возможность отразить в искусстве реальный, реалистичный образ мамонта в эпоху палеолита (не исключено, что и позже - на Крайнем Севере).

Не смотря на широкое распространение и немаловажное значение мамонта в хозяйственной деятельности человека, в известных произведениях палеолита его узнаваемый образ встречается довольно редко. Среди предметов мобильного искусства необходимо отметить скульптурное изображение животного, найденное при раскопках палеолитической стоянки Усть-Кова на Ангаре, выполненное из бивня мамонта. Возраст находки 28-22 тыс. лет (Васильевский, Дроздов, 1983, 2011; Дроздов и др.,

2008: 15-16) (Рис. 1, 1). Известны также крупные изделия из камня, которые с определенной степенью вероятности могут трактоваться как древние скульптуры мамонта. Найдены они при раскопках палеолитической стоянки Малая Сья в Хакасии (Ларичев, 1980: 165-175) и во время сборов подъемного археологического материала на берегу Красноярского водохранилища<sup>1</sup> (Рис. 1, 3, 5, 6, 8). Более реалистичные образы животного выполнены путем гравировки на обломках бивня мамонта. Один из них обнаружен при раскопках палеолитической стоянки Мальта (Герасимов, 1935), другой - случайно найден на берегу р. Берелёх в Якутии (Бадер, 1975) (Рис. 1, 2,4).

В наскальном искусстве Северной Азии узнаваемый образ мамонта к настоящему времени пока не зафиксирован. Известные пещерные росписи с участием мамонта найдены на соседней территории Южного Урала (Бадер, 1965; Окладников, Петрин, 1983; Ляхницкий, 2008). Не исключено, что они присутствуют и в Североазиатском регионе, но полости пещер не достаточно хорошо изучены специалистами, не отработана методика поиска и выявления рисунков в затемненных карстовых полостях. Вопрос о палеолитическом возрасте изображений других представителей четвертичной фауны (лошади, бизоны, носороги) в наскальном искусстве региона (Окладников, 1959; 1976; Окладников, Мазин, 1976: 82-85; Мазин, 1986: 99-105; Молодин, Черемисин, 1999 и др.) остается пока дискуссионным.

**Мумифицированная натура.** Не отличаются многочисленностью образы, созданные северными народами по материалам оттаявших в мерзлоте законсервированных туш мамонтов. У данных образов, как правило, не всегда показан хобот, но бивни изображались, практически, анатомически правильно – в ротовой части животного. Так, известна гравировка животного, выполненная юкагирами на деревянной дощечке (Иванов, 1949: 139-140; 1954: 531). Схожий образ мы можем наблюдать на рисунке якутского купца Романа Болтунова (1804 г.) (Аугуста, Буриан, 1962: 20, 24; Русанов, 1976: 15-18) (Рис. 1, 9, 10). В этом отношении вызывают интерес лепные фигурки мамонта, изготовлявшиеся казымскими хантами во время медвежьего праздника (Сенкевич-Гудкова, 1949: 158) (Рис. 1, 7). Сложно выявить подобные образы и в искусстве более ранних периодов голоцена.

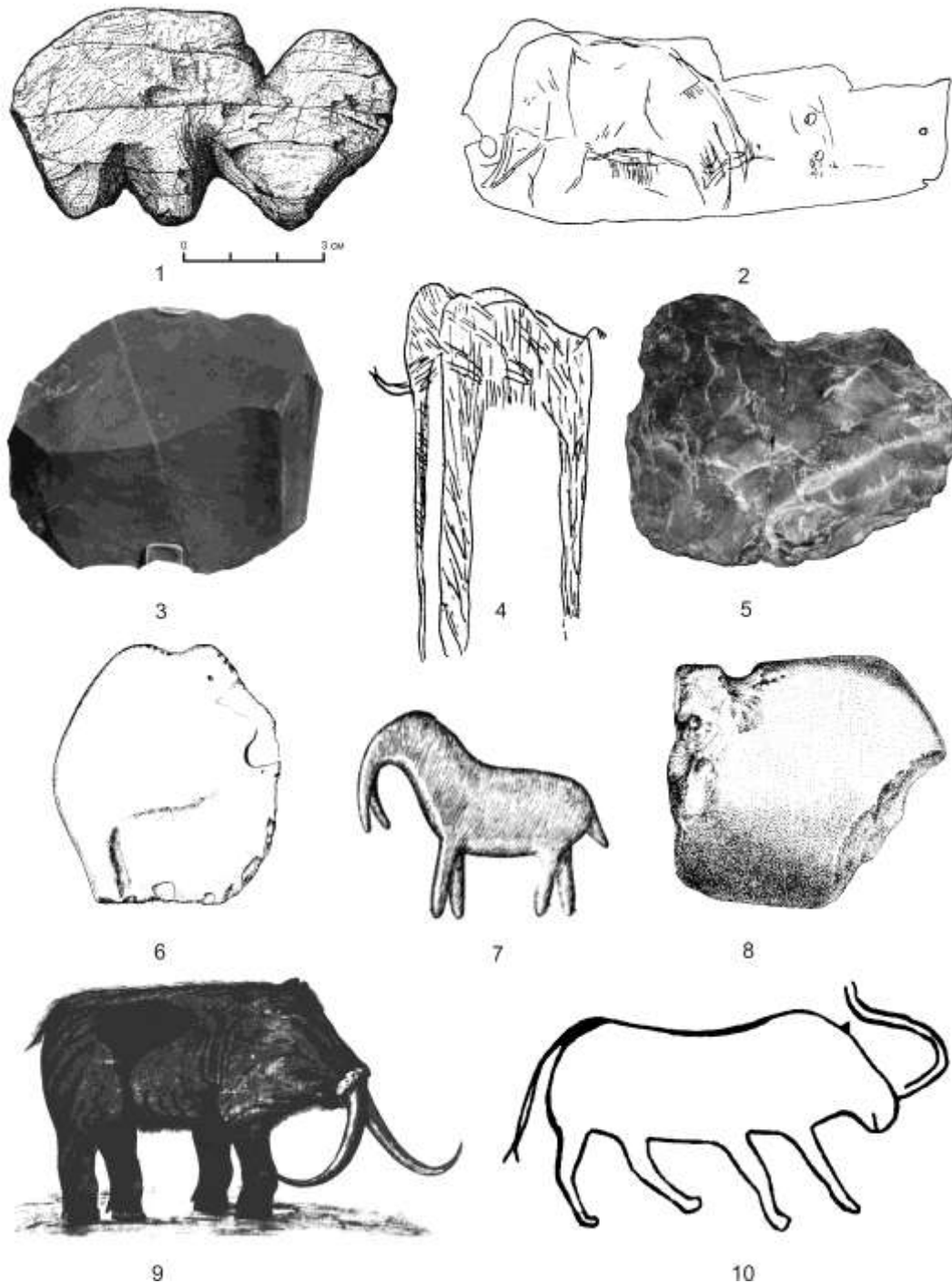
**Костные остатки.** Находки большого размера костей и бивней мамонта породили, начиная со средневековья, различные интерпретации внешнего вида животного у народов не только северной Азии, но и Европы (Коэн, 1996; Татищев, 1974). Учитывая, что останки животных находили в грунте речных берегов, на отмелях реки, складывался комбинированный образ, совмещавший признаки представителей «земной» и «водной» среды. Бивни, как правило, трактовались как гигантские рога мифических чудовищ.

Судя по этнографическим источникам, в роли мамонта выступали: рогатые рыбы, лоси-рыбы, водяной/земляной бык, реже – гигантская птица, трансформированные медведь, выдра, возможно – дракон. По представлению многих народов, мамонт – существовавший и существующий зверь, который со временем умирает под землей/водой, оставляя после себя гигантские рога-бивни (Топоров, 1994).

По всей видимости, с тех же позиций подходили при трактовке неизвестного «зверя» и древние народы региона в эпоху голоцена. Соответственно, в разряд «мамонтов» должны были попасть необычные персонажи, совмещавшие признаки обитателей суши и водных пространств, наделенные, непременно, рогами и, возможно зубами/клыками, а также когтями. Привлекая археологические данные и ориентируясь на этнографические источники попытаемся определить данную категорию образов в искусстве того или иного периода древней истории региона.

В дошедших до наших дней произведениях искусства неолита трудно выделить персонажи, которые бы могли соответствовать известным вариантам образа мамонта.

Как правило, неолитическое искусство отличается реалистичностью образов, вместе с тем в петроглифах зафиксированы своеобразные персонажи, отличающиеся, как размерами, так и необычной трактовкой образа.



**Рис. 1. Образ мамонта, созданный по материалам живой и мумифицированной природы:**  
 1,3,5-8 – скульптура, 2,4,10 – гравировка, 9 – рисунок на бумаге (1,2,4 – бивень мамонта, 3,5,6,8 – камень, 7 – тесто, 10 – дерево). 1 – по Васильевскому, Дроздову, 2011; 2,4,6,8 – по Ларичеву, 1980; 7 – по Сенкевич-Гудковой, 1949; 9 – по Русанову, 1976, 10 – по Иванову, 1949, 3,5 – публикуются впервые

Вызывают интерес изображения лосей с прямыми «бычьими» рогами на писаницах Ангары и Енисея (Заика, Дроздов, 2008; Ключников, Заика, 2002). Возможно, в данных образах отражено представление неолитических охотников о

возрастной трансформации лося, который в старости переселился под землю/воду и частично переменял свой облик (выросли новые рога, но уже не ветвистые, а прямые), что созвучно представлениям о мамонте, например, у обских угров на Васюганье (Иванов, 1949: 136).

В прикладном искусстве эпохи неолита привлекают внимание янусовидные «рыбы-приманки». А.П. Окладников связывал появление каменных рыб с культом нижнего мира, с верой в преисподнюю (Окладников, 1950: 332). Шаманские двухголовые персонажи в виде сплетенных хвостами рыб и деревянное изображение двухголового «сэли» - лося-мамонта в шаманской практике эвенков исполняли роль охранников входа в мир мертвых (Иванов, 1949: 146-147) и поэтому семантически близки находкам из неолитических погребений. Каменные рыбы в силу своей «янусовидности» могли символизировать посредников между миром мертвых и живых, сопровождать умерших в загробный мир. В этом качестве они созвучны с представлениями об ихтиоморфного вида мамонте – духе-помощнике шамана в его путешествиях в мир мертвых (Василевич, 1949; Новиков, 1949: 161).

Гораздо богаче набор потенциальных образов зафиксирован в искусстве эпохи ранней бронзы. В петроглифах таежной зоны региона зафиксированы единичные изображения крупных быкоподобных животных (Окладников, 1966: 287, табл. 144, 1; Демьянович и др., 2008: 140, рис. 6, 1), которые трудно вписываются в традиционный репертуар писаниц. Не исключено, что в данных образах заложены, сохранившиеся у хантов, манси, якутов представления о мамонте как водяного или земляного быка, который своими рогами обрушивал берега и взламывал речной лед (Иванов, 1949: 137-138).

В петроглифах степной зоны, в окуневском искусстве Минусинской котловины в роли мамонта могут выступать изображения водяных быков, фантастических хищников, рогатых рыб и ряд зоо-антропоморфных образов (Заика, 1991).

В искусстве **раннего железного века – средневековья** Западной Сибири представления о мамонте могли быть выражены в образе «ящеров», часто фигурирующих в предметах культовой металлопластики (Иванов, 1949: 153-154; Яковлев, 2001: 190-194). В скифо-сибирском искусстве – в облике грифонов и фантастических хищников.

Ограниченные рамки статьи не позволяют более детально рассмотреть весь спектр вариантов проявления древних представлений о мамонте в искусстве народов Северной Азии, тем не менее, следует сделать предварительные выводы. По имеющимся данным образ реального мамонта не получил широкого развития в искусстве палеолита Северной Азии. Не прослеживаются следы генетической «памяти» о животном в позднее время. В период голоцена основным источником информации о животном являлись его костные остатки. Размеры их и обстоятельства находки послужили причиной появления мифических образов, которые (первоначально дифференцировано, затем – комбинированно) сочетали в себе признаки реальных представителей ихтио- и териофауны. Начиная с эпохи ранней бронзы, образ политерионов прочно вошел в репертуар искусства народов региона, в ипостаси мамонта нашел отражение в мифах и шаманской атрибутике народов Северной Азии.

### Примечания

<sup>1</sup> Одно изделие представляет собой крупный отщеп, на дистальной стороне которого угадывается фигура мамонта. Хранится в фондах Археологического музея п. Подгорный – филиала Музейно-Выставочного центра г. Железногорска в Красноярском крае (Рис. 1, 3). Крупное бифасиальное изделие с фигурными контурами, напоминающими силуэт мамонта, находится в экспозиции музея «Археология,

этнография и экология Сибири» Кемеровского государственного университета (Рис. 1, 5).

### Список источников и литературы

- Аугуста И., Буриан З. Книга о мамонтах. – Прага: Артия, 1962. – 100 с.
- Василевич Г.М. Языковые данные по термину хэл – кэл // Сб. МАЭ. - М.; Л., 1949. - Т. XI. – С. 154-156.
- Васильевский Р.С., Дроздов Н.И. Палеолитические скульптурные изображения из Восточной Сибири // Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство). – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 59-65.
- Васильевский Р.С., Дроздов Н.И. Палеолитические скульптурные изображения из Восточной Сибири // Археология, этнография, палеоэкология Северной Азии: проблемы, поиск, открытия. – Красноярск: РИО КГПУ, 2011. – С. 4-7.
- Бадер О.Н. Капова пещера. Палеолитическая живопись. – М., 1965. – 48 с.
- Бадер О.Н. Палеолитическая гравировка из Индигирского Заполярья // Археология Северной и Центральной Азии. – Новосибирск, 1975. – С. 30-35.
- Герасимов М.М. Раскопки палеолитической стоянки в селе Мальта. (Предварительный отчет о работах 1928-1932 г.) // Палеолит СССР. – М.; Л., 1935. – С. 110-115.
- Демьянович Н.И., Мельникова Л.В., Николаев В.С. К вопросу о палеолитических изображениях на Шишкинской писанице // Изв. Лаборатории древних технологий. – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2008. – Вып. 6. – С. 133-144.
- Заика А.Л. К интерпретации окуневских изображений // Проблемы археологии и этнографии Сибири и Дальнего Востока. - Красноярск: Изд-во КГПИ, 1991. - Т. 2. - С. 30-34.
- Заика А.Л., Дроздов Н.И. Новые петроглифы Шалаболинской писаницы // Тр. II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. – М.: ИА РАН, 2008. – Т. III. – С. 28-30.
- Иванов С.В. Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. - М.; Л., 1949. - Т. XI. – С. 133-154.
- Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX-начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. - 839 с.
- Ключников Т.А., Заика А.Л. Анималистические изображения эпохи бронзы в наскальном искусстве Нижней Ангары // Северная Азия в эпоху бронзы: пространство, время, культура. - Барнаул: Изд-во АГУ, 2002. - С. 63- 65.
- Коэн К. Сто лет (1695-1796) в истории изучения мамонта: находки мамонтовых костей и их объяснения в Западной Европе // Четвертичные и современные млекопитающие Евразии. - СПб, 1996. - С. 191- 204. - (Тр. Зоологического Института РАН; т. 270).
- Ларичев В.Е. Мамонт в искусстве поселения Малая Сья и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении вселенной // Звери в камне. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 159-198.
- Ляхницкий Ю.С. Сокровище палеолита. Рисунки и знаки пещеры Шульганташ. – Уфа: Китап, 2008. – 188 с.
- Мазин А.И. Таежные писаницы Приамурья.- Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ие, 1986. - 260 с.
- Молодин В.И., Черемисин Д.В. Древнейшие изображения плоскогорья Укок. – Новосибирск: Наука; Сиб предприятие РАН, 1999. – 160 с.

Новиков А.И. Некоторые аналогии к мамонту из области алтайской этнографии // Сб. МАЭ. - М.; Л., 1949. - Т. XI. – С. 160-161.

Окладников А.П. Неолит и Бронзовый век Прибайкалья. - 1950. - Ч. I-II. - 411 с. - (МИА; вып. 18).

Окладников А.П. Шишкинские писаницы: Памятник древней культуры Прибайкалья. - Иркутск, 1959. - 210 с.

Окладников А.П. Петроглифы Ангары. - М.; Л.: Наука, 1966. - 322 с.

Окладников А.П. Удивительные звери острова Ушканьего и периодизация петроглифов Приангарья // Наскальное искусство. - Новосибирск: Наука, 1976. - С. 47 - 55.

Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы р. Олекмы и Верхнего Приамурья. - Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1976. - 188 с.

Окладников А.П., Петрин В.Т. Палеолитические рисунки Игнатьевской пещеры на Южном Урале (предварительная публикация) // Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство). – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 47-58.

Орлова Л.А., Кузьмин Я.В., Зольников И.Д. Пространственно-временные аспекты истории популяции мамонта (*Mammuthus primigenius* Blum.) и древний человек в Сибири (по радиоуглеродным датам) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. - № 3 (3). – С. 31-41.

Прокофьева Е. Д. Мамонт по представлениям селькупов // Сб. МАЭ. - М.; Л., 1949. - Т. XI. – С. 159.

Русанов Б.С. Внимание: мамонты! – Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1976. – 192.

Сенкевич-Гудкова В.В. Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сб. МАЭ. - М.; Л., 1949. - Т. XI. – С. 156-159.

Татищев В.Н. Сказание о звере мамонте, о котором обыватели сибирские сказуют якобы живет под землею, с их о том доказательства и других о том различные мнения // Природная обстановка и фауны прошлого. – Киев: Наукова Думка, 1974. – С. 11-28.

Топоров В.Н. Мамонт // Мифы народов мира. – М.: Российская энциклопедия, 1994. – Т. 2. - С. 96-97.

Яковлев Я.А. Иллюстрации к ненаписанным книгам: Саровское культовое место. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001. – 274 с.

**В.М. Кимеев**

*Россия, Кемерово, государственный университет*

**ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ЭКОМУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА  
«ТРЕХРЕЧЬЕ» В ГОРНОЙ ШОРИИ: ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ<sup>1</sup>**

**Abstract**

The paper is devoted to ethnoarcheological complex which is a part of a museum and a natural preserve «Трехречье» and it's branch «Тазгол» ecomuseum situated in Mountain Shoriya of Kemerovo Region. The museum expositions consist of the researched archeological sites belonging to various periods (from the Neolithic to modern times) and they are situated within the bounds of two settlements: Ust-Kabyrza and Ust-Anzas of Tashtagol area, and in the terraces of the Mrassu river valley between the settlements. In Ust-Anzas settlement some elements of the Shorian traditional culture are preserved (household constructions, tools, articles of everyday life).

Распоряжением коллегии администрации Кемеровской области от 26.03.2009 № 287-р в п. Усть-Кабырза Таштагольского района начал создаваться комплексный музей-заповедник «Трехречье». Инициатором его строительства явился Председатель

областного Совета народных депутатов Кемеровской области Н.И. Шатилов, который за год до этого предложил кемеровскому этнографу В.М. Кимееву и новокузнецкому археологу Ю.В. Ширину провести археологическую разведку в окрестностях его турбазы «Дом на Мрассу», расположенной на окраине на месте бывшего шорского улуса Усть-Пызас. В тот год впервые был обнаружен целый комплекс памятников в границах Усть-Кабырзинского сельского поселения, который в дальнейшем мог стать основой экспозиций будущего музея под открытым небом. В 2009 г. по заказу Главы Таштагольского района В.Н. Макуты были произведены охранные раскопки разрушающегося многослойного поселения (от неолита до позднего средневековья) в 200 м ниже по течению от устья реки Пызас (Пызас-2), где был обнаружен грунтовый могильник начала I тыс. до н.э.

Культурный слой памятника оказался сильно разрушенным тракторами при заготовке леса еще в 1970-х годах. На одних и тех же уровнях соседствовал разновременный материал: средневековая керамика и неолитические орудия (каменные скребки, топоры, ножи).

В процессе раскопок на краю террасы были обнаружены обломки костей ног человека, а рядом с ними найдены бронзовые изделия: две бусины и два ножа с пластинчатыми ручками, один из которых имел кольцевое завершение. Здесь же в скальной породе было выявлено уцелевшее погребение с останками костяка женщины с богатым инвентарем: глиняный орнаментированный сосуд, бронзовый нож в ножнах, бронзовые и каменные бусы, бронзовое зеркало и шейная гривна. В верхнем уровне культурного слоя были найдены мелкие медные бляшки-нашивки и пряжка. В нижних уровнях встречалась орнаментированная керамика.

Все эти находки позволили определить хронологию: здесь представлены кроме неолита и нового времени (начало XVIII в.) материалы эпохи ранней и поздней бронзы (IX–VII вв. до н.э.), раннего железа и средневековья. Материалы поселения и могильника указывают на устойчивые этнокультурные связи населения Алтая, современной Горной Шории и степей Среднего Енисея с эпохи бронзы до этнографической современности. Сам мыс вполне мог на протяжении многих столетий быть временной стоянкой небольших групп, мигрировавших из степей Алтая через территорию современной Горной Шории по долинам рек Кондома, Пызас, Мрассу, Кабырза в Минусинскую котловину. До настоящего времени сохранилась трассировка этих дорог. Глиняный сосуд, найденный в уцелевшей могиле, свидетельствует о культурных связях с лесостепным Алтаем, а бронзовые вещи - с Минусинской котловиной. Наиболее древнюю керамику на памятнике можно датировать рубежом III–II тыс. до н. э., а фрагменты поздней керамики, возможно используемую в поминальном обряде, серединой I тыс. до н.э.

Еще в 2010 г. новокузнецким архитектором В.Н. Усольцевым был предложен местным властям эскизный проект реконструкции некрополя «Кабырзинской принцессы», включающий в себя две могилы с костяками и копиями бронзовых украшений, накрытые сверху оргстеклом. Дополняет некрополь каркасная конструкция с крышей, выставочной галереей и деревянной срубной многоугольной юртой-сторожкой. За некрополем на поляне у ручья предложена реконструкция поселения древних металлургов в виде трех действующих металлургических глиняных печей и ящиков с древесным углем, рудой и каменной наковальней под навесом. Для стана рыболовов - амбарчик для хранения рыбы, колья для просушки сетей и лодка-долбленка (Кимеев, Ширин, 2011б: 205).

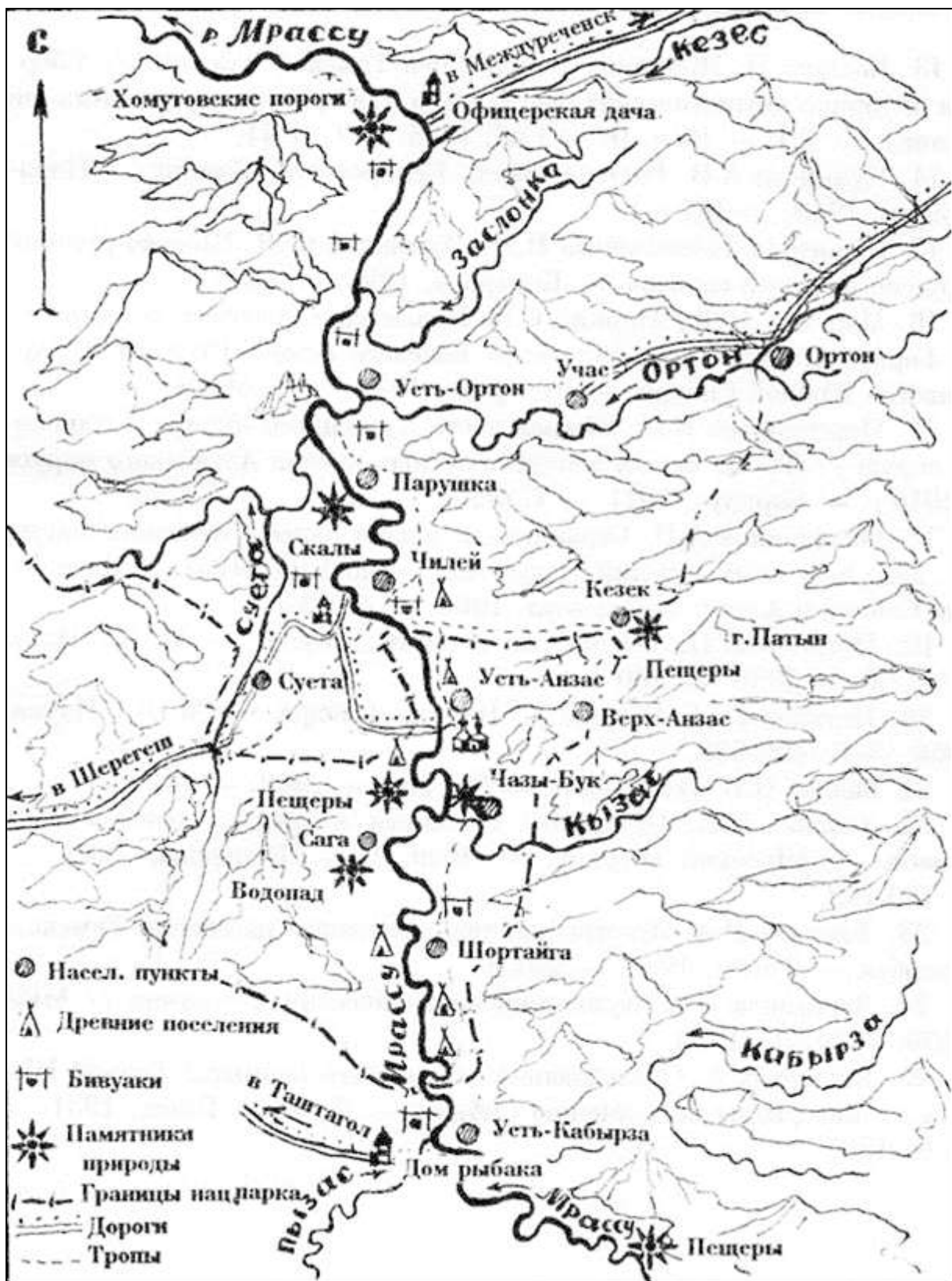


Рис. 1. Этноархеологические памятники долины реки Мрассу

Подлинный материал раскопок поселения и грунтового могильника Усть-Пызас-2 в 2011 г. передан в Музей этнографии и природы Горной Шории и помещен в диораму



с погребальной камерой «Кабырзинской принцессы» с подлинным костяком и бронзовыми предметами.

В 2011 г. Распоряжением Администрации Таштагольского района к музею-заповеднику «Трехречье» был присоединен в качестве филиала экомузей «Тазгол» в п. Усть-Анзас Таштагольского района, экспозиции которого уже несколько лет создавались по Распоряжению Кемеровского облисполкома от 16.03.1990 г. № 85. Составной частью экомузея стали два исследованных археологических памятника: поселение Усть-Анзас 1, а также могильник и культовое место Кайчак (Рис 1).

Поселение Усть-Анзас находится на первой надпойменной террасе правого берега реки Мрассу в 100 м от устья притока Анзас. Культурный слой большей части поселения еще в конце XIX в. был разрушен постройками миссионерского стана Мрасского отделения алтайской православной духовной миссии (фундаментами Троицкой церкви и миссионерской школы). В настоящее время часть поселения находится в усадьбе жилого дома, свободна только береговая кромка шириной не более трех метров. Полученные материалы из разведочного раскопа датированы Ю.В. Шириным второй половиной I тыс. н.э. и поздним средневековьем (1997: 143).

Немногочисленные самые ранние материалы этого памятника имеют определенное сходство с неолитическим и раннебронзовым комплексом поселения Печергол-2, расположенного в 10 км ниже по течению реки Мрассу и исследованного в 1993-94 гг. экспедицией археолога В.В. Борова. Средневековыми материалами с поселения Усть-Анзас 1: обломки средневековых орнаментированных сосудов «валикового типа», каменные выкладки размытых очагов, остатки древнеметаллургического производства, а также бытовой инвентарь предполагают наличие миграций с верховьев притока Енисея реки Туба в X-XII вв. Из наиболее ценных находок можно отметить пряслице из черного камня в виде заполированного диска с просверленным в центре отверстием. На одной из поверхностей пряслица выгравирован «солярно-календарный» орнамент: двойная концентрическая окружность вокруг отверстия и 12 радиальных лучей.

На наличие металлургического производства указывают многочисленные находки железных шлаков и полуразрушенная железоплавильная печь, от которой сохранилась часть рабочей камеры в виде обмазанной глиной ямки с воздухопроводным отверстием. Поселение Усть-Анзас 1 требует продолжения раскопок и включения его в виде реконструкции в состав экспозиций экомузея «Тазгол».

Могильник и культовое место «Кайчак» представляет собой археологический комплекс объектов погребального, ритуального и хозяйственного назначения, случайно найденный в 1995 г. при проведении земляных работ в экомузее на площадке второй надпойменной террасы на залесенном участке плоской горы Кайчак, в 230 м выше устья реки Анзас. В захоронении, совершенном по обряду кремации на стороне, было найдено скопление железных предметов IX–XI вв.: три трехлопастных наконечника стрел, топор-тесло и нож. В 1996 г. археологами Ю.В. Шириным, А.С. Васютиным и Д.Г. Савиновым при продолжении раскопок было обнаружено еще одно скопление пережженных костей с железными удилами XI–XII вв., остатки плавильной печи, зубы и кости ног жертвенной лошади: атрибуты святилища типа алтайского «тайелга». Эти находка свидетельствует о сохранении тесных торговых и этнокультурных связей средневекового населения современной Горной Шории с соседними скотоводами абаканских степей, осуществляемые посредством троп и дорог, проложенных по долинам рек Ортон, Чулдугол, Кабырза, Пурла и используемых вплоть до современности.

Территория современного п. Усть-Анзас на берегу р. Мрассу могла быть перевалочной базой с торговой факторией, сторожевым постом и культовым центром.

В 1996 г. художники-реставраторы экомuzeя и студенты КемГУ произвели реконструкцию и музеефикации погребения т.н. «кыргызского» воина и культового жертвенника «тайелга», которое стало почитаемым у местных жителей шорцев.

Кроме археологических памятников, находящихся непосредственно на территории музея-заповедника, в зонах его охраняемого природного ландшафта в 1990–2008 гг. по долине реки Мрассу между поселками Усть-Кабырза и Усть-Анзас был обследован целый комплекс других археологических объектов различных эпох (от неолита до этнографической современности) неоднократно описанный в литературе (Ширин, 2003: 107-122; Кимеев, Ширин, 2011а: 67-86; Рис.1). Один их памятников – стан древних металлургов и кузнецов, исследованный в 1990 г. в устье реки Сайлагол – был реконструирован в 1992 г. на территории экомuzeя «Газгол» археологом Н.М. Зиняковым и включен в экспозиционный комплекс.

Следует заметить, что большинство археологических памятников долины реки Мрассу и ее притоков находятся или в границах существующих шорских поселков или на террасных площадках, где такие улусы существовали вплоть до ликвидации колхозов в 1960-е годы. Сами местные шорцы до начала раскопок в 1990-х годах не догадывались об их существовании, а случайно найденные находки при проведении земляных работ просто ими выбрасывались. После раскопок и музеефикации памятников они (как, например, культовое место и поселение Кайчак, место погребения «Кабырзинской принцессы» у шаманской скалы) становятся почитаемыми у шорцев и обрастают мифами.

Так после визуального обследования археологами в 2008 г. Азасской пещеры и ознакомления с более ранними находками спелеологов (кости животных, костяные и бронзовые наконечники) в других мрасских пещерах, не без участия кузбасских властей с 2009 г. началась массовая мифологизация образа снежного человека, якобы обитающего в Азасской пещере. Туда были организованы несколько экспедиций журналистов, представителей властей разных уровней при участии местных шорцев для «поимки» йети. В начале октября 2011 г. в п. Усть-Кабырза была проведена Международная научно-практическая конференция по гоминологии, участники которой впервые обнаружили в пещере артефакт: якобы шерсть снежного человека. Сама же, фактически всесторонне не обследованная, Азасская пещера была включена в официальный перечень «Семи чудес Кузбасса» (Кимеев, Мирошниченко, 2010: 36–39; Семь чудес Кузбасса, 2012: 82-103).

Историко-этнографическая составляющая экспозиций музея-заповедника «Трехречья» представлена селитебной зоной двух частей п. Усть-Анзас: Мачаколь и Верх-Анзас, где в шорских усадьбах сохранились традиционные хозяйственные постройки (амбары, навесы, летние кухни «сенеки»), а также отдельные предметы быта, не попавшие по разным причинам в фонды российских музеев, включая и экомuzeй «Газгол». Сохраняются традиционные хозпостройки и предметы быта в близлежащем к Усть-Анзасу п. Дальний Кезек, где они используются по первоначальному назначению. В п. Усть-Кабырза, состоящем фактически из трех частей (бывшие улусы Усть-Пызас, Таска, Судочаково), не сохранилось никаких традиционных построек, а орудия труда, предметы быта, одежда и украшения переместились за ненадобностью в фонды российский музеев (Кемерово, Таштагол, Новокузнецк, Санкт-Петербург).

Выделение археолого-этнографического комплекса музея-заповедника «Трехречье» производилось в несколько этапов по методике, предложенной этнологом Н.А. Томиловым (Корусенко, Томилов, 2005: 19) и этнографом В.М. Кимеевым (Кимеев, 2008: 182). Вначале были выяснены исторические этапы формирования архитектурно-планировочной структуры поселков Усть-Анзас и Усть-Кабырза, начиная

с найденных останков памятников новейшего времени и периода этнографической современности с привлечением письменных источников и старых фотографий. После систематизации археологического материала из раскопок в пространственно-временных рамках была установлена идентичность найденных предметов и остатков сооружений с сохранившимися этнографическими комплексами в существующих поселках по реке Мрассу.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке АВЦП «Развитие научного потенциала ВШ» Министерства образования и науки РФ по теме «Изучение тюркско-монгольского (ойратского) этнокультурного наследия и систем традиционного природопользования этносов российской и западномонгольской части Алтае-Саянского экорегиона».

#### **Список источников и литературы**

- Азасская пещера // Семь чудес Кузбасса. – Кемерово, 2011. – С. 82 – 103.
- Бобров В. В., Ширин Ю. В. Древняя история и археологические памятники // Шорский национальный природный парк: природа, люди, перспективы. – Кемерово, 2003. – С. 107 - 122.
- Кимеев В.М., Мирошниченко А.Н. Влияние мифа о снежном человеке на мировоззрение сибиряков и развитие туризма // Материалы по изучению древних и традиционных культур Горного Алтая: сб. науч. тр. – Горно-Алтайск, 2010. – С. 36-39.
- Кимеев В.М., Ширин Ю.В. Тайны Кабырзинской принцессы. – Кемерово: ООО «Примула», 2011а. - 272 с.
- Кимеев В.М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектоника, функции. – Кемерово: ГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет»; Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета, 2008. – 452 с.
- Кимеев В.М., Ширин Ю.В. Этноархеологический комплекс бассейна реки Мрассу // Археология Южной Сибири. К 80-летию Я. А. Шера. - Вып. 25. – Кемерово: РИО КемГУ, 2011б. – С. 192 – 198.
- Корусенко С.Н., Томилов Н.А. Этноархеология и культурология традиционных сообществ: междисциплинарный подход (на материалах культур населения юга Западной Сибири) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. – Омск: Издательский дом «Наука», 2005. – С. 18 - 22.
- Ширин Ю.В. Глобальные изменения климата Горной Шории по археологическим источникам // Этноэкология и туризм Горной Шории: шорский сб. – Кемерово, 1997. – Вып. II. – С. 141 – 149.

**М.В. Кржижевский**

*Россия, Самара, филиал Российского государственного университета  
туризма и сервиса*

#### **ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ РЕМЕСЕЛ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА (НА ПРИМЕРЕ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ)**

#### **Abstract**

At the article adduced the information about the folk arts homecrafts of Samara region, their modern condition and role in develop of ethnic tourism. Also at the article adduced the information about the Russian state university of tourism and service.

Роль туризма в современной экономике трудно переоценить: он помогает местному населению повысить доходы, создает новые рабочие места, способствует развитию инфраструктуры принимающего региона. Все это свидетельствует о необходимости интенсивного развития туризма в России.

В настоящее время одним из популярных видов туризма является этнический (этнографический) туризм. Целью такого туризма является ознакомление туристов с особенностями традиционной культуры и быта различных этносов. Ресурсами этнического туризма служат и народные ремесла. Туристы с большим удовольствием покупают изделия ремесленников в качестве сувениров, наблюдают за процессом изготовления таких предметов, а иногда и сами принимают в нем участие.

Как и в других регионах России, на территории современной Самарской области сложилась своя система традиционных ремесел. Данная статья написана на основе архивных и опубликованных работ, а также полевых материалов автора.

Некоторые ремесла, угасшие в XX в., в настоящее время вновь получили развитие. К ним относится, например, гончарное ремесло. Во второй половине XIX – начале XX в. существовало несколько центров гончарства, расположенных в разных районах современной Самарской области. Трудились мастера-горшечники и в самой Самаре (Алабин, 1877: 440).

Угасание гончарства в нашей области в годы Советской власти произошло в связи с вытеснением глиняной посуды более дешевой металлической и стеклянной, изготовленной промышленным способом, что привело к потере спроса на продукцию гончаров.

Гончарный промысел получил возрождение в Центре народных ремесел в селе Большой Сарбай Кинель-Черкасского района ([www.city-on-volga.ru](http://www.city-on-volga.ru)).

На территории нашей области получило распространение плетение различных изделий из лозы. В настоящее время некоторые мастера продолжают заниматься указанным ремеслом. Один из них – житель села Борское Андрей Гервасиевич Митрофанов (1968 г.р.). Работы этого мастера можно увидеть на различных фестивалях, проходящих как в Самаре, так и в области. А.Г.Митрофанов плетет самые разные вещи: животных, игрушечные грибочки, мельницы. К наиболее востребованным изделиям относятся корзинки и лукошки. Одно такое лукошко мастер изготовил на глазах у автора менее чем за час. В своей работе мастер использует ветки красной и белой ивы, побеги ветлы. Он изготавливает также различные деревянные сооружения – и это ремесло получило распространение в области.

К традиционным ремеслам следует причислить также изготовление музыкальных инструментов. У каждого народа есть свой набор таких инструментов. Обычно их изготавливали сами музыканты. Такие мастера и сегодня работают в разных поселениях области: например, житель мордовского села Багана Шенталинского района Сергей Васильевич Сидоров (1964 г.р.) делает из тростника традиционный мордовский инструмент нудей (маленькую флейту), житель башкирского поселка Кочкиновка Большечерниговского района Амир Габдикагирович Латыпов (1972 г.р.) играет на курае (род флейты) и также может изготовить этот музыкальный инструмент.

В разных местах современной Самарской области сложились свои традиции вязания, вышивки, ткачества. Особой известностью пользовались мастерицы-ткачихи из чувашских сел Клявлинского района. Раньше в этих селах во многих домах стояли ткацкие станы, которые мужчины сооружали для своих жен, сестер и дочерей. Во второй половине прошлого столетия здесь получило развитие ковроткачество (Куликова, 1978: 4). Традиционно для изготовления ковров использовалась овечья шерсть, позднее стала применяться и синтетика. Обычно ковры украшались

геометрическим орнаментом, характерным для чувашского народа. На некоторых коврах изображены растения, птицы, что свидетельствует о влиянии культурных традиций других народов.

Множество ковров второй половины XX в. сохранилось в селе Черный Ключ – как в местном школьном музее, так и у жителей данного чувашского села (Рис. 1). Кроме ковроткачества, здесь получили развитие вышивка и вязание. В Черном Ключе живут мастерицы Ульяна Никифоровна Поларшинова (1930 г.р.), Вера Федоровна Жаркова (1941 г.р.), Нина Васильевна Белова (1944 г.р.), Зинаида Ивановна Поларшинова (1934 г.р.) и др., работы которых известны за пределами района. Некоторые из них и сейчас прядут шерсть, вышивают и т.д.



**Рис. 1. Ковер из села Черный Ключ Клявлинского района Самарской области. Фото автора. 2011 г.**

Известные ткачихи живут и в других чувашских селах районах. Одна из них – жительница села Новое Семенкино Акулина Васильевна Татарова (1940 г.р.), в доме которой и сейчас стоит ткацкий стан. Хочется надеяться, что традиции ковроткачества сохранятся в Клявлинском районе.

Чувашские ковры хорошо представлены и в Клявлинском районном историко-краеведческом музее, расположенном в районном центре – на станции Клявдино. Сотрудница этого музея Оксана Олеговна Горланова (1979 г.р.), собравшая множество экспонатов для данного учреждения, научилась ткать на ткацком стане.

Из ремесел, существовавших в прошлом, можно отметить также изготовление прялок, гребенок, нарядных кушаков (ЦГАСО. Ф. 558. Оп.1. Д.1. Л. 1-1 об.). Эти ремесла также следует возродить.

Возрождению традиционных ремесел способствует проведение в Самарской области различных праздников, на которых демонстрируются изделия мастеров.

В Алексеевском районе проводятся скачки в память о великом писателе Льве Николаевиче Толстом, который жил в этих местах и помогал населению в голодные годы. На данном мероприятии также демонстрируются изделия разных ремесленных объединений.

С ремеслами, существующими сегодня в Самарской области, можно ознакомиться также на ежегодном военно-этно-историческом фестивале «Битва Тимура и Тохтамыш», который проводится в Красноярском районе, и где организуются ремесленные площадки.

В Самаре работают такие организации, как Средневолжская ассоциация мастеров и Агентство социокультурных технологий, которые в какой-то степени осуществляют функцию координации деятельности мастеров. Вместе с тем, единой системы

координации деятельности ремесленников нет, часто они разобщены, что также препятствует использованию их изделий для развития туризма.

Ежегодно в городе Самаре и в различных районах Самарской области проходят десятки национальных праздников и фестивалей. К таким мероприятиям относятся татарские праздники Сабантуй и Сембеле, чувашские Акатуй и Уяв, мордовский Масторава, фестиваль русской песни «Русская березка», башкирские Ыйын и Каргатуй, казахский Наурыз и др. Указанные мероприятия организуются и проводятся национально-культурными объединениями совместно с государственными и муниципальными органами. Часто на этих праздниках демонстрируются изделия современных мастеров-ремесленников. К сожалению, на подобных мероприятиях в основном присутствуют только сами активисты национально-культурного движения, да жители окрестностей, если праздник проходит в сельской местности. Поток туристов и экскурсантов на этих праздниках нет, да и вообще этнический туризм в нашей области не развит, хотя ресурсный потенциал для его развития достаточно большой, о чем автор уже неоднократно упоминал в своих публикациях.

Необходимо взаимодействие туристских предприятий с ремесленными центрами, а также с национально-культурными объединениями, руководство которых хорошо знает мастеров – представителей данной национальности, работающих в разных населенных пунктах области.

Целесообразно создание в Самаре Дома ремесел, который смог бы объединить многих мастеров, как из Самары, так и из других поселений. В нем следует организовать мастер-классы и обучающие занятия, доступные для людей любого возраста, организовать экскурсии и т.д.

Для разработки туристских маршрутов, включающих знакомство с традиционными ремеслами и промыслами, необходимо привлекать высшие учебные заведения, готовящие специалистов в сфере социально-культурного сервиса и туризма. Одним из таких вузов является филиал Российского государственного университета туризма и сервиса в городе Самаре. Студенты данного учебного заведения знакомятся с традиционными ремеслами и промыслами нашей области на занятиях по таким дисциплинам, как «Историко-культурное наследие Самарской области» и «Краеведение и туризм». Кроме того, студенты и преподаватели филиала постоянно присутствуют на праздничных мероприятиях, на которых работают выставки традиционных ремесел. В течение последнего года проводится особенно активное изучение местных ремесел, сохранившихся к настоящему времени. Преподаватели и студенты филиала встречаются с мастерами, живущими как в Самаре, так и в области, знакомятся с их творчеством, делают видеозаписи и фотографии. Студенты, обучающиеся по специальности «Социально-культурный сервис и туризм», пишут курсовые и дипломные работы, в которых разрабатывают рекомендации по развитию различных видов туризма в Самарской области. Сотрудники филиала могут оказать существенную помощь в создании туристских маршрутов, которые позволили бы туристам и экскурсантам ознакомиться с традиционными ремеслами нашего края.

### **Список источников и литературы**

Алабин П.В. Двадцатипятилетие Самары как губернского города (историко-статистический очерк). – Самара, 1877. – 744 с.

Куликова Н. Радуга // Волжская коммуна. - 1978 (8 марта). – С. 4.

ЦГАСО. Ф. 558. Оп. 1. Д. 1.

**Е.В. Куприянова**

*Россия, Челябинск, государственный университет*

## **МЕДИЦИНСКИЕ ЗНАНИЯ В СТЕПНЫХ КУЛЬТУРАХ ЭПОХИ БРОНЗЫ ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ**

### **Abstract**

In the article presented the results of research of medical knowledges of Bronze Age steppe tribes of the South Urals. Sources of reconstruction was definition of health and age of ancient peoples, remains of food and plants from archaeological sites, unusual objects in the burials etc. As additional sources were used medical treatises of the traditional schools and ethnographic data.

Не так давно в археологической науке был предложен термин «палеоинформатика» (Алексеев, Кочмар, Пеньков, 2003: 126), который предполагает существование в человеческом обществе «единого информационного поля культуры», состоящего из знаков и символов, образующихся посредством речи, языка, письменности, абстрактных знаков и фигуративных образов, неизобразительных искусств (музыка, пение, танец) и т.п. Следуя психофизиологическим законам, предполагается его универсальность для разных культур и разных периодов истории, так же как действие законов физики или биологии. Культура в человеческом обществе – социальная информация, сохраняемая и накапливаемая с помощью знаковых систем, сравнивается с информационным обеспечением компьютера, где фигурируют те же компоненты – специальный язык, память, программы переработки информации (Кармин, 1997: 41-42). Под палеоинформатикой подразумевается совокупность «нетрадиционных» направлений поиска в науке о первобытности (астроархеология, палеометрология, палеохореография, палеобиология и т.п.), направленных на изучение первобытной информационной системы и, в конечном итоге, человеческой культуры в целом (Алексеев, Кочмар, Пеньков, 2003: 126). В рамках этого направления предпринята попытка исследовать тему, практически не затронутую в науке – медицинские знания древних степных народов по данным археологии (Куприянова, 2011).

**Источники реконструкции.** Можно утверждать, что медицинские знания существовали у вида *Homo sapiens* с момента его появления. Данные о существовании медицины фиксируются археологами с палеолита. Для эпохи бронзы степной Евразии источниками реконструкции системы медицинских знаний могут служить информация о палеопатологиях на костях, предметы, интерпретируемые как имеющие отношение к медицине, анализ остатков пищи и растений и т.д. Основным материалом для анализа служили данные синташтинской, петровской, алакульской и срубной археологических культур эпохи бронзы Южного Зауралья. Исследование проводилось с привлечением дополнительной информации – данных этнографии, древнейших письменных медицинских текстов (труды Гиппократов, Аюрведа, тибетские медицинские трактаты) и свидетельств о развитии медицины в более поздние эпохи.

**Основы древней медицины. Личность врачевателя.** Медицина в древности не являлась обособленным знанием, но, в органической связи с религиозными представлениями, понятием об общем благополучии человека, прорастала в различные сферы жизни. Неотъемлемой частью древней медицины являлись магические действия и обряды, призванные исключить враждебное воздействие, восстановить гармонию в организме человека. Поскольку приемы древней медицины сочетали в себе как магические, так и физические способы воздействия, личность древнего врачевателя

неизбежно была связана с религией, отправлением обрядов. Представляется, что изначально колдун/жрец и врачеватель существовали в обществе в едином лице, как это характерно для наиболее консервативных из современных традиционных обществ. В некрополях бронзового века степной Евразии выделяется ряд погребений с необычными наборами погребального инвентаря, предметы из которых исследователи относят к разряду культовых. Кроме необычности инвентаря они характеризуются иногда особым положением в системе некрополей, сопровождаются необычными формами обрядности, что дает основания интерпретировать их как погребения лиц жреческого статуса (Генинг, Зданович, Генинг, 1992: 191; Зданович, 1997: 73; Куприянова, 2008: 142-156). В некоторых из подобных погребений можно обнаружить предметы, функции которых имеют отношение к врачеванию, магическим обрядам, связанным с медициной. Иногда это погребения со следами ритуальной травестики (мужчин в женских костюмах, женщин с мужским инвентарем), различными физическими недостатками, намерено нанесенными травмами, следами необычных болезней. Например, человеку, умершему в возрасте 37–40 лет, погребенному в энеолитическом поселении Ботай (Северный Казахстан), по свидетельству антропологов было просверлено отверстие в черепе в возрасте 14–16 лет (Зайберт, 1993: 145). Судя по свидетельствам этнографических и древних письменных источников, для древней и традиционной медицины характерно, что лекарь, совмещавший в себе функции жреца, колдуна, наставника, должен был обладать некими индивидуальными особенностями, отличавшими его от основной массы людей (Райт, 1991: 27). Так как многочисленные археологические свидетельства подтверждают существовавший в эпоху бронзы интерес к различным физическим и психическим особенностям, можно предполагать, что для ведовской, шаманской деятельности отбирались индивиды, отличавшиеся какими-либо способностями или необычными характеристиками.

**Состояние здоровья.** Антропологи, исследовавшие антропологические остатки из могильников «Страны городов», подчеркивают, что состояние здоровья погребенных было очень хорошим, отсутствуют признаки насильственной смерти, следы патологических изменений на костях, отмечается отличное состояние зубной системы (Епимахов, 2005: 167; Медникова, 2010: 96-97; Lindstrom, 2002: 163). Состояние здоровья аркаимского населения свидетельствует о благоприятных условиях существования, отсутствии физических перегрузок, длительных голодовок. Неоднократно зафиксированы следы залеченных серьезных травм, свидетельствующие, что в обществе имелись индивиды, способные оказать квалифицированную медицинскую помощь. Между тем, состояние здоровья людей в других культурах эпохи бронзы, на соседних территориях, более раннего и позднего времени, гораздо хуже. Фиксируются многочисленные следы травм, болезней, высокая младенческая смертность.

**Диета. Питание. Лекарственные средства.** С точки зрения древней и традиционной медицины одним из важных компонентов лечения являлись диеты, система питания. Считалось, что продуктов с нейтральными качествами в природе не бывает, каждый продукт имеет свойства, способствующие либо восстановлению, либо нарушению гармонии в организме. Последние исследования с применением современных методов анализа (палеодиетарный, фосфорный, фитолитный, споропыльцевой, анализ пригаров) (Шишлина, 2007) показывают, что кулинария в эпоху бронзы была совсем не примитивна. В сосудах, помещаемых в погребения, зафиксированы следы сложных блюд – похлебок, молочных каш с использованием различных растений в качестве приправы, растительных чаев, легких психотропных препаратов. Органические остатки на поселениях и могильниках содержат следы



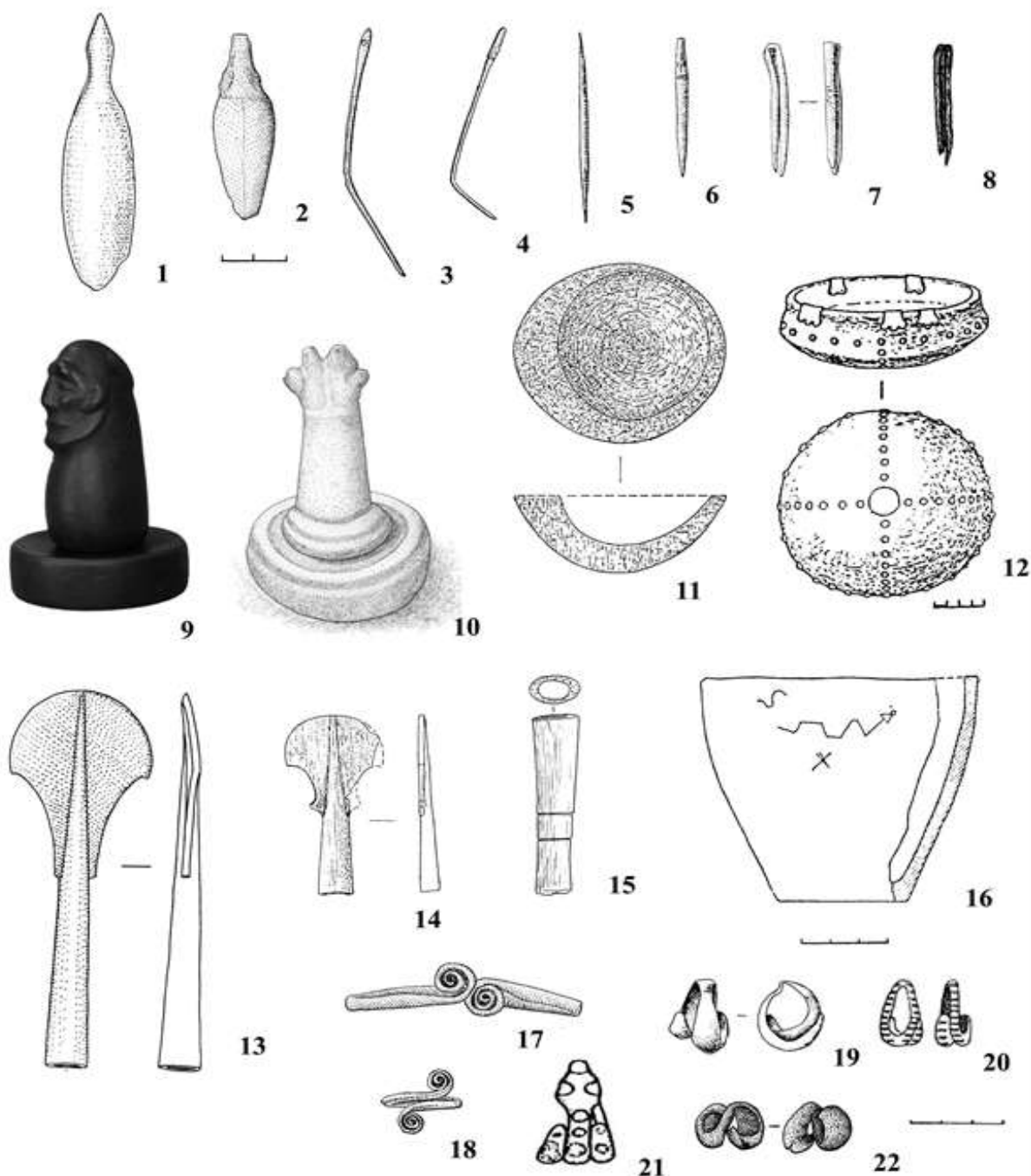
лекарственных растений, в том числе и не произрастающих в данной местности, а привезенных с соседних территорий. Наличие экспорта лекарственных средств подтверждает существование специалистов, способных сформировать спрос и предложение на рынке обмена, а также использовать свойства местных и импортных растений для лечения, иначе говоря, практикующих лекарей.

**Хирургия. Медицинские инструменты.** Археологические свидетельства косвенно подтверждают, что в эпоху бронзы люди обладали отличным знанием анатомии. Обряды вторичных погребений, фиксируемые в могильниках, обязывали собирать оставшиеся после выставления трупов кости и перезахоранивать их. Кроме того, все травмы, переломы и иные болезни, рождение и смерть человека происходили на дому, и члены семьи могли наблюдать, что происходило с их близкими. Еще одним источником знания анатомии был, безусловно, животный мир. Люди, основу хозяйства которых составляло животноводство, как это было у племен эпохи бронзы, неизбежно в большинстве своем должны были иметь отношение к лечению и забою скота. Индоевропейские ритуалы жертвоприношений, зафиксированные в древнейших письменных источниках, предполагали сложные манипуляции с внутренними органами и частями туш животных. Остатки жертвоприношений, изученные на поселениях и в могильниках эпохи бронзы, показывают, насколько умело люди, производившие их, расчленяли туши лошадей, коров, овец по суставам, не делая лишних надразов.

Ряд залеченных травм, следы сложных операций, таких как трепанации, фиксируемые на костях, заставляют предполагать, что хирургия находилась на достаточно высоком уровне. Среди находок в памятниках эпохи бронзы фиксируется ряд вещей, которые могут быть интерпретированы как хирургические инструменты по аналогии с такими же предметами, изображенными в древних медицинских трактатах: специфической формы ножички, иглы с загнутыми концами, шилья, пинцеты (Рис.1, 1-8). Кроме того, как имеющие отношение к медицине можно интерпретировать серию предметов неясного назначения. Различной формы камни могли использоваться как песты и ступы для растирания лекарственных средств, ряд костяных изделий со специфическими следами залощеностей могли служить эликаторами для массажей и растираний.

**Медицинская магия, обряды, символика.** В погребениях эпохи бронзы неоднократно фиксировались остатки наркотических растений. Существует несколько типов предметов, которые традиционно относятся исследователями к культуре наркотического напитка Сомы, который описан подробно в древнейших индоевропейских текстах. Это песты и ступы зоо- и антропоморфной формы, костяные лопаточки и трубочки, остатки деревянных чаш с бронзовыми накладками (Рис.1, 9-15). Несомненно, наркотические средства, использовавшиеся в ритуальных целях, имели отношение и к медицине. Об этом косвенно свидетельствуют их остатки, обнаруженные анализами грунта из района желудков погребенных и сосудов из погребений (Шишлина, 2007). Умиравшим перед смертью давали наркотический напиток, возможно, в качестве лекарства.

Культ наркотического напитка лишь одно из явлений древней культуры, имеющих отношение как к религии, так и к медицине. Обрядовая сторона врачевания имела огромное, в том числе и психотерапевтическое значение. Безусловно, выявить следы таких обрядов по данным археологии очень проблематично.



**Рис.1. Эпоха бронзы Южного Зауралья, артефакты, связанные с медициной и медицинской магией, из погребальных и поселенческих памятников:**

1-2 – ножички для разрезания кожи; 3-4 – иглы с изогнутыми окончаниями; 5-6 – шилья; 7-8 – «пинцеты»; 9-10 – «пест + ступа» - ритуальный набор для растирания сомы; 11-15 – предметы, связываемые с культом священного напитка (деревянные чаши, костяные лопаточки, трубочка); 16 – сосуд с изображением змеи; 17-22 – женские украшения со «змеиной» символикой; (1, 13, 15 – Синташтинский большой грунтовый могильник (по: Генинг, Зданович, Генинг, 1992: рис.82, 70, 96); 2 – могильник Степное, курган 4 (материалы Д.Г.Здановича); 3, 6-7, 17, 18, 22 – могильник Степное 7 (материалы Е.В. Куприяновой); 4 – поселение Аландское (материалы Д.Г. Здановича); 5, 11 – могильник Большекараганский (по: Зданович, 2002: рис.29, 25); 8 – могильник Бестатак (по: Калиева, Логвин, 2008: рис.8); 9 – Нуринский пест (современная копия); 10 - поселение Хрустальное III (по: Петров, 2010: рис.5); 12 – могильник Орехово (по: Цимиданов, 2004: рис.38); 16 - могильник у с. Михайловка (по: Отрощенко, Формозов, 1988: рис.1); 19 – могильник Алакуль (по: Куприянова, 2008: рис.13); 20-21 – (по: Халяпин, 1999: рис.1).

К их числу можно отнести следы охранных ритуалов, фиксируемых на могильниках (сооружение символических преград, обычаи связывания покойника и пр.), продиктованных, как представляется, не только страхом перед потусторонним, но и боязнью различных инфекций, источником которых могли быть разлагающиеся трупы людей и животных. Болезнь представлялась древним в персонифицированном виде некоего мифического опасного существа, бороться с которым следовало как с помощью лекарств, так и магическими средствами.

Украшения, в большом количестве находимые в погребениях женщин и детей, являлись одновременно и оберегами, содержали магическую охранную символику – солярные и растительные знаки. Очень распространены украшения, имитирующие форму змеи (Рис.1, 17-22). Следы змеиного культа отмечаются и в погребальном обряде эпохи бронзы (скелеты змей в погребениях, амулеты из костей змей), изображения змей встречаются на сосудах (Рис. 1, 16). Змея с глубокой древности до современности является одним из основных медицинских символов. Логично предположить, что возник он еще в дописьменный период и, возможно, перечисленные факты являются подтверждением этого.

Предпринятое исследование медицины в эпоху бронзы на основе археологических материалов подтверждает, что многие традиции, знания, обряды и методы лечения существуют в человеческой культуре с глубокой древности. Очевидно, что медицинские знания, существовавшие в бронзовом веке степной Евразии у предков современных индоевропейских народов, явились основой, из которой в дальнейшем сформировались известные традиционные медицинские школы, а из них, в свою очередь, и современная научная медицина.

### Список источников и литературы

Алексеев А.Н., Кочмар Н.Н., Пеньков А.В. Мнемозина – мать Клио, Урании, Полигимнии... (тезисы о палеоинформатике) // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 124-135.

Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта: Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1992. – Ч. 1. – 408 с.

Епимахов А.В. Ранние комплексные общества севера Центральной Евразии (по материалам могильника Каменный Амбар-5). – Челябинск: ОАО «Челяб. дом печати», 2005. – Кн. 1. – 192 с.

Зайберт В.Ф. Энеолит Урало-Иртышского междуречья. – Петропавловск: Наука, Республика Казахстан, 1993. – 244 с.

Зданович Д.Г. Археология кургана 25 Большекараганского могильника // Аркаим: некрополь (по материалам кургана 25 Большекараганского могильника). – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2002. – Кн. 1. – С. 17-106.

Зданович Д.Г. Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. – Челябинск: СПЛИАЦ «Аркаим»; ЧелГУ, 1997. – 93 с.

Калиева С.С., Логвин В.Н. Могильник у поселения Бестамак (предварительное сообщение) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. - 2008. - № 9. - С. 32-58.

Кармин А.С. Основы культурологи: морфология культуры. – СПб: Наука, 1997.

Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст» (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). – Челябинск: Авто Граф, 2008. – 244 с.

Куприянова Е.В. В поисках истоков древней медицины: Аркаим и вокруг (археологическое исследование). – Челябинск: ГУК ИКЗОО «Аркаим»; ЧелГУ, 2011. – 177 с.

Медникова М.Б. Скелетные особенности колесничих по данным антропологии // Кони, колесницы и колесничие степей Евразии. – Екатеринбург; Самара; Донецк, 2010. – С. 88-116.

Отрощенко В.В., Формозов А.А. К проблеме письменности у племен Северного Причерноморья в эпоху раннего металла // *StudiaPraehistorika*. – Sofia, 1988.

Петров Ф.Н. Каменный пест с зооморфным навершием с поселения эпохи бронзы Хрустальное III // Аркаим – Синташта: древнее наследие Южного Урала. – Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2010. – Ч.1. – С. 207-214.

Райт Г. Свидетель колдовства. - М.: Радио и связь, 1991. – 137 с.

Халяпин М.В. К вопросу о культе змеи у населения срубной культурно-исторической общности // *Етнічна історія та культура населення Степу та Лісостепу Євразії (від кам'яного віку по раннє середньовіччя: - Матеріали міжнародної археологічної конференції*. – Дніпропетровськ, 1999. – С. 92 - 94.

Цимиданов В.В. Социальная структура срубного общества. – Донецк: Ин-т археологии НАН Украины, 2004. – 204 с.

Шишлина Н.И. Северо-западный Прикаспий в эпоху бронзы (V-III тысячелетия до н.э.). – Тр. ГИМ. - Вып.165. – М.: ФГУК «Государственный исторический музей», 2007. – 399 с.

Lindstrom R.W. Anthropological characteristics of the population of the Bolshekaragansky cemetery, kurgan 25 // Аркаим: некрополь (по материалам кургана 25 Большекараганского могильника. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2002. – Кн. 1. – С. 159-164.

**О. С. Лихачева**

*Россия, Барнаул, Алтайский государственный университет*

## **РЕКОНСТРУКЦИЯ КОМПЛЕКСА ВООРУЖЕНИЯ КАМЕНСКОЙ КУЛЬТУРЫ VI-V ВВ. ДО Н. Э.**

### **Abstract**

The article is devoted to the reconstructions equestrian of the kamenskaya culture in the VI-V centuries BC. In the process of creating art drawing is considered the complex of art, is selected source base for the reconstruction of each other element for the warriors equipment and his horse.

Графическая реконструкция является на сегодняшний день одним из наиболее динамично развивающихся направлений в археологии. Особенно активно данный метод, в частности художественный рисунок, применяется при изучении военного дела древних обществ. Есть определенные наработки в этом направлении и по материалам Лесостепного Алтая, но они касаются воссоздания только отдельных элементов вооружения и снаряжения воина (Горбунов, 1999: 51; Кунгуров, 2005: 171).

Памятники каменной культуры VI-I вв. до н.э. локализуются на территории Верхнего Приобья и в степных районах Обь-Иртышского междуречья. Носители данной культуры имели весьма развитый комплекс вооружения, включающий различные средства защиты и нападения. Помещение в погребения различных элементов снаряжения верхового коня указывает на применение тактики конного боя. В целом, военное дело племен каменной культуры находится на достаточно высоком

уровне для своего времени. Столь репрезентативные и яркие материалы дают широкие возможности для реконструкции.

При создании художественно рисунка конного воина каменной культуры VI–V вв. до н.э. использовались материалы трех могильников (Локоть-4а, Рогозиха-1, Новообинка), одного поселения (Турина Гора-I), а также одна случайная находка, типологически датируемая этим временем. Для воссоздания элементов, которые не сохранились в памятниках, в качестве аналогий привлекались материалы сарматских и пазырыкских памятников.

*Доспех.* Защитное вооружение представлено в рассматриваемый период панцирем и шлемом. К первому относится одна панцирная пластина с поселения Турина Гора-I. Экземпляр изготовлен из рога, имеет овальнопрямоугольный абрис и шесть отверстий, пять из которых расположены в ряд вдоль верхнего прямого края, а одно внизу по центру (Тишкин, Тишкина, 1995: 109). Судя по расположению отверстий, пластина, по способу набора в составе панциря, являлась чешуйчатой. При данном способе бронирования наиболее вероятным покроем панциря будет «пончо» (Горбунов, 1999: 54). Проведенное моделирование позволило вычислить возможное количество пластин, входящих в состав панциря. Нахлест между ними по горизонтали составлял 1,1 см, по вертикали – 1,4 см. Таким образом, при полуобхвате грудной клетки 37 см, для горизонтального ряда необходимо восемь пластин. При длине от плеча до пояса в 40 см их количество в вертикальном ряду равнялось 10. Данные цифры могли варьироваться в зависимости от индивидуальных размеров человека.

Шлемы пока не встречены в ареале каменной культуры. В качестве образца было привлечено изделие с Алтая (Горелик, 2003: 308–309). Оно изготовлено из бронзы, имеет полусферический купол, глубокий лицевой вырез с надбровными дугами, сходящимися в короткое треугольное переносье, от которого до середины темени идет ребро. По нижней кромке наголовья пробит равномерный ряд отверстий для крепления подшлемника или бармицы.

*Меч.* Всего в материалах каменной культуры известно девять мечей. Из них два датируются VI–V вв. до н.э.: один является случайной находкой, другой происходит из разрушенного погребения у д. Новообинка (Могильников, Медникова, 1985: 179). Они изготовлены из железа, имеют клинки килевидной формы, почковидное перекрестие и покрытие из золота на навершие и черене. Различна лишь форма наверший: у меча из Новообинки оно брусковидное, у другого изделия – в виде волют, стилизованных под головы хищных птиц. Их сохранность является удовлетворительной, поэтому при реконструкции учитывались оба данных экземпляра. К сожалению, по погребениям каменной культуры невозможно судить о месте ношения этого вида оружия. В сарматских погребениях они фиксируются с левой стороны от костяка (Хазанов, 2008: 40). В связи с этим на реконструкции нами не изображаются ножны меча – в выбранном ракурсе их будет просто не видно.

*Кинжал.* Короткоклинковое оружие было широко распространено у носителей каменной культуры. К VI–V вв. до н.э. относится 10 изделий, из которых четыре – случайные находки, шесть происходят из материалов могильников. При создании реконструкции нами использовался кинжал, найденный у с. Рогозиха и происходящий, по всей вероятности, из разрушенного погребения одноименного могильника (Шамшин, Чекрыжова, 2001: 210). Он изготовлен из железа, имеет клинок подтреугольной формы, бабочковидное перекрестие и волютообразное навершие, выполненное в виде голов хищных птиц. Боковые валики на черене указывают на то, что в конструкции рукояти использовались обкладки из органических материалов (дерево, кость). Скорее всего, данный вид оружия носился с правой стороны на бедре, на что указывает его положение в погребениях.

*Ножны.* При реконструкции данного элемента снаряжения использовались материалы могильника Рогозиха-1, откуда происходят остатки от двух ножен и один целый экземпляр (Уманский, Шамшин, Шульга, 2005: 177). Все изделия изготовлены из рога. Судя по небольшим размерам, они предназначались для ножей, но изделия подобных форм могли применяться и для ношения кинжалов. В верхней части они имеют две лопасти с отверстиями в центре, книзу они расширяются, образуя каплевидной формы окончание с отверстием по центру. При такой конструкции они могли крепиться следующим образом: через отверстия в лопастях пропускался ремешок, один конец которого фиксировался на ножнах при помощи узла, а другой крепился к поясу. Нижний конец ножен фиксировался на бедре также при помощи ремешка, пропускавшегося через отверстие.

*Костюм.* Для его воссоздания привлекались вещественные и изобразительные источники из памятников пазырыкской культуры (Полосьмак, 2001: 80, 92; Руденко, 1952: 88–89). Костюм всадника, изображенного на ковре из пятого Пазырыкского кургана, включает в себя плечевую одежду и обувь. Плечевая одежда представляла собой распашную войлочную куртку длиной чуть выше середины бедра, запах которой фиксировался при помощи завязок. Обувь представлена войлочными сапогами-чулками, которые закрывали ноги выше середины бедра.

Пояс являлся важным элементом снаряжения, поскольку к нему крепились ножны меча, иногда кинжала, а также горит. Из могильника Локоть-4а (к. 9, м. 3) происходят поясные пряжки (Шульга, 2003: рис. 39.-5–6). Они изготовлены из бересты и покрыты золотой фольгой. Абрис их трапециевидно-сегментовидный. Каждая имеет отверстие возле прямого края, у дуговидного края у одной отверстие, у другой – прорезь. Конструкция пояса реконструирована П.И. Шульгой: пряжки крепились к ремню за отверстия у прямых краев. Изделие с прорезью – у края ремня, а с двумя отверстиями – с некоторым отступом, так что часть его оставалась свободной и вдевалась при застегивании в прорезь второй пряжки. Шнур, которым крепился экземпляр с двумя отверстиями, пропускался через них таким образом, чтобы также оставался свободный конец. Затем ремень и шнур связывались между собой.

*Узда.* Железный двудырчатый Г-образный псалий и бронзовые однокольчатые удила происходят из разрушенного погребения у д. Новообинка (Могильников, Медникова, 1985: 180). Костяные распределители ремней полусферической формы зафиксированы в могильнике Рогозиха-1 (к. 7, м. 8) (Уманский, Шамшин, Шульга, 2005: 141). Судя по аппликации на войлочном ковре из пятого Пазырыкского кургана, узда в это время включала: нащечные, затылочный, подбородочный, налобный и наносный ремни (Руденко, 1952: 88–89).

*Седло.* Информация о данном элементе конского снаряжения получена по указанному выше изобразительному источнику, а также по целым седлам из пятого Пазырыкского кургана (Руденко, 1952: 267). Оно имело мягкий ленчик и переднюю луку слегка отогнутую назад. Крепление осуществлялось за счет подпружного, нагрудного, холочного и накружного ремней.

На представленной графической реконструкции воссоздан один из возможных комплектов вооружения воина каменной культуры VI–V вв. до н.э. (Рис. 1). Она демонстрирует какие виды и типы защитного и наступательного вооружения включал в себя данный комплект, отображает их конструкцию, а также места и способы ношения. Благодаря привлечению аналогий из материалов других культур максимально подробно удалось восстановить не только каждый элемент снаряжения, но и костюм.



Рис. 1. Реконструкция комплекса вооружения воина каменной культуры VI–V вв. до н.э.

### Список литературы и источников

Горбунов В.В. Панцири раннего железного века на Алтае // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1999. – С. 47–55.

Горелик М.В. Оружие древнего Востока (IV тысячелетие – IV в. до н.э.). – СПб: «Атлант», 2003. – 336 с.

Кунгуров А.Л. Ножны староалейской культуры // Снаряжение кочевников Евразии. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. – С. 170–175.

Могильников В.А., Медникова Э.М. Находки металлических изделий раннего железного века из Новообинки // СА. – 1985. - №1. – С. 179–185.

Полосьмак Н. В. Всадники Укока. – Новосибирск: «ИНФОЛИО-пресс», 2001. – 336 с.

Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. – М.; Л.: Изд-во. АН СССР, 1952. – 267 с.

Тишкин А.А., Тишкина Т.В. Комплекс аварийных археологических памятников близ Туриной Горы // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1995. – С. 106–110.

Уманский А.П., Шамшин А.Б., Шульга П.И. Могильник скифского времени Рогозиха-1 на левобережье Оби. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. – 204 с.

Хазанов А.М. Избранные научные труды: Очерки военного дела сарматов. – СПб: Издательство СПбГУ, 2008. – 294 с.

Чекрыжова О.И., Шамшин А.Б. Железный кинжал из Рогозихи и вопросы культурных взаимодействий населения юга Верхнего Приобья в раннем железном веке // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. – Томск, 2001. – С. 209-211.

Шульга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – 204 с.

**Н.П. Макаров**

*Россия, Красноярск, краевой краеведческий музей*

**АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КЛАДЫ ИЗ ФОНДОВ КРАСНОЯРСКОГО МУЗЕЯ КАК  
ИСТОЧНИК ПО МИРОВОЗРЕНИЮ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ  
ОБЩЕСТВ**

**Abstract**

This publication gives the analysis of the ancient treasures as a source for the understanding of the worldview of the ancient and traditional societies. On the example of Yesaulskiy, Novopyatnickiy, Kosogolskiy and Ishimskiy treasures, that are kept in the Krasnoyarsk regional museum of local lore, it's possible to draw a conclusion about their belonging to the blacksmiths-metallurgists and about the manufacturing of a significant part of the products for religious purposes.

Древние клады, хранящиеся в Красноярском краевом краеведческом музее, являются одним из наиболее информативных источников по реконструкции материальной и духовной культуры первобытных и традиционных обществ. Среди них по богатству и выразительности инвентаря выделяются Ишимский, Косогольский, Новопятницкий, Есаульский и Торгашинский клады. При этом к тагарской культуре раннего железного века относятся Новопятницкий (Макаров, Пискорский, 1988: 87-88), Есаульский (Николаев, 1961: 281-284) и Торгашинский клад (Мартынов, 1983: 3-89). Переходным тагаро-таштыкским временем I в. до н.э. - I в. н.э. датируется богатейший Косогольский клад состоящий почти из 200 предметов (Нащекин, 1967: 163-165). Не менее богатый по составу Ишимский клад (Ермолаев, 1914) включает орудия и украшения бытовавшие в кулайской культуре в широком хронологическом диапазоне с V в. до н.э. по V в. н.э. Каждый из кладов отличается от других своей индивидуальностью, имея в тоже время и общие элементы. Среди таковых отметим, прежде всего, наличие высокохудожественных изделий в скифо-сибирском зверином стиле или кулайской изобразительной традиции. Уже образы, отраженные в этих кладах свидетельствуют о различии в мировоззрении древних племен живших чересполосно на сопредельных территориях. В Есаульском, Торгашинском и Новопятницком кладах преобладают традиционные для тагарской культуры изображения животных и птиц. Как правило, изображения птиц представлены головкой грифона, а звери - фигурками кошачьих хищников, кабанов и травоядных



животных. В Новопятницком кладе фиксируется сочетание всех типов изображений. При этом, на кинжале Новопятницкого клада мы видим усложненную композицию. Рукоять кинжала украшена по обеим плоскостям фигурками 6 кабанов стоящих на кончиках копыт. На перекрестье кинжала – фигурки двух хищников, а навершие увенчано изображением двух, идущих друг за другом, баранов. Изображение кабана, кроме того, выполнено и на шильях вкладышевых ножей, которые, в свою очередь, украшены птичьей головкой на месте перехода лезвия в рукоятку ножа. Подобные, богато орнаментированные изделия, безусловно, носили культовый характер. В тоже время, наличие в составе Новопятницкого клада нескольких типов кельтов и ножей, явно отлитых в одной форме, свидетельствует, что клад был одномоментно захоронен мастером-литейщиком, что подтверждается и аналогичным составом металла всех изделий (Макаров, 2010: 196 – 198).

На рубеже нашей эры существенно меняется мировоззрение древних племен Енисея. Наряду с артефактами многочисленных захоронений, раскопанных археологами, на это указывают и материалы Косогольского клада. Старая традиция изображения головок грифона на перекрестье ножа или навершиях кинжалов трансформируется в стилизованные изображения спаренных птичьих голов с загнутыми клювами или пластин с четырьмя головами птиц по углам. Появляются не свойственные предшествующему искусству новые сюжеты и формы. Среди Косогольского клада это объемные фигурки гусей, квадратные ажурные бронзовые бляшки с изображением противостоящих животных, извивающихся змей, а также пластины с головой рогатого животного со змееподобным туловищем закрученным вокруг головы. Любопытно, что подобные бляхи, найденные в составе Июсского клада (Ларичев, Бородовский, 2008: 53-65), при наложении на изделия Косогольского клада, оказались совпадающими до деталей, что свидетельствует о высокой стандартизации подобных украшений, происходящих, судя по всему, из одного металлургического центра. О принадлежности и этого клада литейщику-кузнецу, свидетельствует оказавшийся в его составе металлический лом, включающий даже небольшие корольки металла. В тоже время, уникальная сохранность Июсского клада, где подобные разнотипные бляшки оказались связанными между собой кожаными ремешками, позволяет говорить о культовом предназначении многих вещей Косогольского клада, принадлежащих, скорее всего, кому-то из жреческого сословия. На это указывают и многочисленные солярные бляшки клада, насчитывающие около сотни экземпляров.



**Рис. 1. Бронзовые антропо- и зооморфные изделия из состава Ишимского клада**

Особняком среди обозначенных кладов представлен Ишимский клад, найденный в Ачинском районе Красноярского края. В его составе около сотни разнотипных изделий и их обломков: оружие, обломки котла, зеркала, антропо- и зооморфные украшения. Значительная часть предметов Ишимского клада находит аналогии в Айдашинской пещере и других археологических памятниках Западной Сибири. Оставившее Ишимский клад население имело богатый духовный мир, связанный с культом медведя, волка, лося, орла, а так же других животных и птиц. При этом, в металлопластике образ зверя мог быть выполнен как в реалистическом, так и в схематичном стиле (Рис. 1).

Реалистические изображения проработаны даже в мелких деталях. Но, не менее значимыми были и схематические фигурки животных, с необработанными после литья краями.

С культом предков были связаны изображения людей. Традиционно хорошо прорабатывалось человеческое лицо. Овальной формы рот и глаза сочетались с длинным тонким носом. Вероятно, эти фигурки изображали образ обожествленного героя-предка, о чьих подвигах и сегодня сохранились предания в фольклоре коренных народов Сибири.

Нередко в одной композиции сочетаются изображения человека с образом животного или птицы. Так, по центру фигурки из Ишимского клада изображена большая, вытянутых пропорций голова человека, накрытая сверху головой совы. В нижней части изображения выделены перья хвоста, над которыми расправленные крылья птицы. Верхние углы изделия заканчиваются головой орла с хищным клювом. На другой фигурке из клада изображен стоящий медведь с человеческой головой на его груди. Подобные сюжеты связаны с проявлением тотемизма, верой в происхождение человека от животных предков. Еще недавно селькупы и ханты, народы, образовавшиеся, как полагают ученые, при участии и кулайских предков, считали медведя, орла, других животных и птиц родоначальниками своих родов.

Образ орла – один из самых почитаемых у народов Сибири. Ханты считали его ездовой птицей, на которой шаман совершает свое путешествие к высшему божеству, когда проводит сеанс ритуально-религиозного камлания. Еще более значимым был культ медведя. После убийства этого грозного хищника обязательно устраивались медвежьих праздники, заканчивающиеся угощением всего стойбища мясом животного. При этом, шкура убитого медведя и его голова, была непременным участником ритуального действия.

В I тыс. н.э. начинают формироваться предки ряда современных народов Сибири. Сосуществуя рядом с племенами таштыкской культуры развитого железного века Енисея, часть кулайцев вошла, вероятно, в состав полиэтничного средневекового государства «Кыргызский каганат».

Таким образом, обозначенные выше клады, отражают историю материальной и духовной культуры народов Средней Сибири с раннего железного века до эпохи средневековья. На протяжении почти полутора тысячи лет мы видим значительные изменения духовных традиций. Традиционные для раннего железного века сюжеты с изображением животных в скифо-сибирском зверином стиле уступают восточным мотивам, распространяющимся под влиянием гуннов. Общим для разных эпох, тем не менее, являются анимистические и тотемистические верования, связанные с изображением тотемных предков и сцен мифологического характера, отражающих большей частью обряды охотничьей магии. Найденные в составе Есаульского клада заготовки бронзовых слитков, предметы, отлитые из одной формы в составе Новопятницкого клада, металлический лом в Косогольском клада, все это свидетельствует о принадлежности данных кладов литейщикам-кузнецам. С учетом

того, что первобытный мир, по мнению большинства исследователей древних эпох, был повсюду населен духами и пронизан различного рода верованиями, кузнецы и мастера литейщики значительную часть своей продукции изготавливали исходя из социального заказа, в виде культовых предметов.

### Список источников и литературы

Ермолаев А. Описание коллекций Красноярского музея. Отдел археологический. – Красноярск, 1914. - Вып. 1: Ишимская коллекция. – 19 с.

Ларичев В.Е., Бородавский А.П. Древние клады южной Сибири // Наука из первых рук. – 2008. - № 2. - С. 53-65.

Макаров Н.П., Пискорский М.В. Новопятницкий клад // Проблемы археологии Северной Азии: тез. конф. – Чита, 1988. – С. 87-88.

Макаров Н.П. К вопросу о культурной принадлежности, территории распространения и времени существования бронзовых кельтов красноярско-ангарского типа // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: матер. XV Международной Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск: Аграф-Пресс, 2010. - С. 196–198.

Мартынов А.И. Памятники и отдельные находки предметов скифо-сарматского времени в Томско-Енисейском лесостепном районе // ИЛАИ. – Кемерово, 1983. - Вып. VI. – С. 3-89.

Нащекин Н.В. Косогольский клад // АО 1966 года. - М., 1967. – С. 163-165.

Николаев Р.В. Есаульский клад // СА. – 1961. - № 3. – С. 281-284.

**Е.М. Макарова<sup>1</sup>, Н.В. Харламова<sup>2</sup>**

*<sup>1,2</sup>Россия, Москва, Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

### **НАСЕЛЕНИЕ ЦАРЕВОКОКШАЙСКА (ЙОШКАР-ОЛЫ) КОНЦА XVI – СЕРЕДИНЫ XVIII ВВ. ПОДАНЫМИ АНТРОПОЛОГИИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ)**

#### **Abstract**

The article deals with the preliminary results of the paleoanthropological study of the materials from the necropolis near destroyed Vhodierusalimskaya church of Tsaryovokokshaysk (Yoshkar-Ola). The studied human remains (XVI-XVIII) characterize anthropological appearance of the early settlers and late medieval population of the city. Craniological and odontological data is given. The data demonstrates some resemblance of Tsaryovokokshaysk population with Finno-Ugric peoples and East Slavs.

В 2010 г. Поволжской археологической экспедицией Марийского государственного университета под руководством Ю.А. Зеленева были проведены охранные археологические исследования на месте восстановительного строительства Входиерусалимской церкви и Богородице-Сергиевского монастыря. В результате археологических работ был исследован некрополь кон. XVI – сер. XVIII вв. Всего вскрыто 587 погребений, из них только в 525 обнаружены человеческие останки разной степени сохранности. Останки еще 60 индивидуумов были получены из раскопок балластной траншеи.

Погребенные захоронены по православному обряду головой на запад, запад – северо-запад. Вместе с костными останками в погребениях часто встречались

нательные крестики и иконки. В то же время, выделяются погребения, в которых, помимо нательного крестика, присутствуют предметы, относимые по инвентарю к марийской позднесредневековой культуре. Данный факт рассматривается археологами как маркер марийского компонента в исследуемом некрополе. Это не противоречит письменным источникам, из которых известно, что в Царевококшайске помимо переселенцев из центральных русских районов, в XVI-XVIII вв. проживали «служилые новокрещены», а торговая прослойка была русской с участием небольшого количества татар (Зеленева, Данилов, 2010: 33, 34, 51).

Целью проводимой работы является сопоставление сведений письменных и археологических источников о населении Царевококшайска с данными антропологического исследования.

Половозрастные определения материала, вычисления палеодемографических характеристик были осуществлены Л.Т. Яблонским (2011, 2012), который, с учетом узкой датировки кладбища, условно принимает весь имеющийся материал, как принадлежащий к одной популяции. Вслед за Леонидом Теодоровичем материал в предлагаемой работе анализируется суммарно. Л.Т. Яблонский отмечает, что соотношение взрослых и детей в изученной популяции составило приблизительно 2,5; соотношение полов во взрослой части популяции приближается 1/1 (естественное, ненарушенное соотношение), а средний возраст смерти (40,1 для мужчин и 39,4 для женщин) приближается к показателям средневекового городского населения Нижнего Поволжья и населения раннего железного века Северного Причерноморья (2012: 180).

В данной статье впервые приводятся краниологические и одонтологические характеристики позднесредневекового населения Царевококшайска, оставившего некрополь. Краниологическое и одонтологическое исследования проводились по стандартным программам, принятым в отечественной палеоантропологии (Алексеев, Дебец, 1965; Зубов, 1968, 2006).

### **Краниология**

Краниологический материал, к сожалению, был не очень хорошей сохранности. В результате проведения реставрационных работ, мужская выборка составила 45 черепов, женская 17. Средние, минимальные и максимальные значения признаков, а также сигмы приведены в таблице 1.

Мужские черепа суммарно характеризуются средними значениями продольного, поперечного и высотного диаметров. По их соотношениям черепа относятся к мезокранным, гипсикранным и метриокранным формам. Лоб среднеширокий, средневывуклый со средне выраженным рельефом надпереносья и надбровных дуг. Лицевой скелет узкий, средневысокий. По пропорциям лептанный. Носовое отверстие низкое, узкое, мезоринное. Переносье средне широкое и средне высокое. Нос выступает не резко. Орбиты низкие, узкие.

По углам вертикальной профилировки мужские черепа ортогнатны. По углам горизонтальной профилировки черепа серии слабо профилированы как на уровне орбит так и на уровне передне-скуловых точек.

Женские черепа краниометрически имели несколько большую горизонтальную уплощенность на верхнем уровне и более широкий нос. Однако, с учетом коэффициента полового диморфизма они мало чем отличались от мужских.

В целом, черепа из захоронений некрополя Входаиерусалимской церкви относятся к грацильному мезокранному узколицему варианту европеоидной расы с незначительной примесью местного субуральского компонента.

Размах варьирования некоторых расоводиагностических признаков позволяет говорить о неоднородности населения, использовавшего некрополь, что выявляется при анализе эмпирических значений квадратического отклонения в серии по отношению к

стандартным. При внутригрупповом статистическом анализе практически все признаки показывают нарушение нормального распределения. Но при этом в серии не выделяются противоположные варианты, а, значит, мы можем сделать вывод, что перед нами биологически смешанная выборка.

Исследуемый материал находит аналогии с местным финно-угорским населением, исследованным в свое время М.С. Акимовой (1958). Ей были изучены сборные серии черепов из марийских и мордовских могильников XVI – XVIII вв. Как пишет М.С. Акимова, среди горных мари преобладает мезобрахикранный европеоидный тип со средними размерами лица и средне выступающим носом. Среди луговых мари преобладающим типом является мезокранный субуральский.

Так же изученная нами серия обнаруживает сходство со средневековыми сериями восточных славян, исследованных Т.А. Трофимовой (1946). Среди этих серий выделяется вариант, который отличается слабым выступанием носа, более низким переносьем и значительно меньшим процентом заостренных форм в строении нижнего края грушевидного отверстия. Этот вариант, по данным Т.А. Трофимовой, встречается на северо-восточной периферии расселения восточных славян; на территории бывшей Костромской губернии (область летописной «мери»), в нижнем течении Оки (область летописной муромы), на территории, занимаемой вятичами в междуречье Клязьмы и Оки, а также среди кривичей в бывшем Ельнинском уезде Смоленской губернии.

Полученные данные не противоречат архивным данным, из которых нам известно, что в освоении указанной территории принимало участие население нынешней Костромской области.

#### **Одонтология**

Одонтологическую выборку составило 107 индивидов. Не всегда хорошая сохранность материала не позволила оценить частоту таких признаков как диастема (промежуток между коронками медиальных резцов более 1 мм), краудинг (лингвальный сдвиг верхнего латерального резца), межкорневой затек эмали. Основные одонтологические характеристики позднесредневекового населения Царевококшайска представлены в таблице 2. Традиционно для одонтологических исследований анализ полученных данных проводился без разделения по полу и возрасту.

Невысокая частота (11,8%) центральных резцов лопатообразной форм характеризует серию как европеоидную, также как и частоты четырехбугорковых первых и вторых моляров. Резцы лопатообразной формы чаще латеральные, чем медиальные (обратное соотношение характерно для монголоидных групп). Средняя частота редукции гипоконуса (46,8) отражает умеренную грацилизацию верхних моляров. Встречаемость признаков «восточной» ориентации (шестибугорковый первый моляр, коленчатая складка метаконида) сопоставима с таковой у финно-угорских групп Восточной Европы.

На фоне мирового распределения признаков морфологии зубной системы исследованная группа четко вписывается в характеристики западного одонтологического ствола и демонстрирует черты южного грацильного одонтологического типа (понижение по европейскому масштабу частот бугорка Карабелли, варианта II борозды 2med, повышение встречаемости дистального гребня тригонида, tam<sub>1</sub>, коленчатой складки метаконида).

Таблица 1

**Средние статистические параметры мужских и женских черепов некрополя  
Входоиерусалимской церкви**

	♂					♀				
	N	X	min	max	S	N	X	min	max	S
1	45,0	178,4	164,0	192,0	7,1	17,0	173,9	167,0	185,0	5,7
8	45,0	139,8	130,0	154,0	5,6	16,0	136,9	125,0	146,0	5,0
17	36,0	134,2	120,0	145,0	5,7	15,0	127,9	121,0	141,0	4,8
5	36,0	101,8	92,0	119,0	5,5	15,0	96,3	90,0	108,0	4,9
9	45,0	97,1	89,0	108,0	3,9	17,0	95,0	89,0	102,0	3,7
10	45,0	120,4	108,0	132,0	5,4	17,0	118,0	113,0	126,0	3,9
11	45,0	123,5	107,0	138,0	6,2	16,0	119,0	111,0	126,0	4,6
12	45,0	113,1	98,0	123,0	5,5	17,0	108,1	101,0	120,0	4,9
45	29,0	129,4	118,0	143,0	6,3	11,0	121,8	115,0	130,0	5,4
40	25,0	98,9	90,0	113,0	6,0	11,0	93,6	81,0	105,5	6,7
48	33,0	72,6	61,0	104,0	9,7	11,0	67,2	54,0	74,0	6,1
47	25,0	119,2	106,0	136,0	7,4	9,0	115,0	105,0	126,0	6,8
43	44,0	103,6	67,0	114,0	6,9	15,0	100,8	95,0	106,0	2,9
46	31,0	94,1	82,0	104,0	4,5	10,0	93,2	86,0	99,0	3,9
60	27,0	53,5	48,0	58,5	2,7	7,0	53,3	52,0	55,0	1,0
61	28,0	61,1	54,0	68,0	3,2	8,0	58,2	53,0	65,0	4,1
55	34,0	49,2	43,7	57,0	3,0	13,0	47,1	41,7	55,0	3,6
54	33,0	24,4	20,6	29,6	1,9	13,0	24,0	22,5	26,8	1,4
51	39,0	40,3	35,4	43,2	1,8	15,0	38,7	35,0	41,7	1,6
51a	36,0	38,8	34,4	42,0	1,8	13,0	37,1	33,2	40,8	1,9
52	39,0	32,3	28,6	37,5	2,0	15,0	31,7	28,0	35,5	2,3
В.изг.лба	45,0	25,1	17,5	32,0	2,8	17,0	25,6	20,0	31,1	3,2
В.изг.зат.	44,0	25,8	19,5	34,1	3,0	17,0	25,9	19,3	33,3	3,2
77	45,0	138,9	131,4	149,1	4,5	15,0	140,9	128,9	155,4	6,3
Zm	27,0	128,0	116,1	138,2	5,2	7,0	129,7	123,8	134,7	4,5
SC	36,0	9,1	5,2	12,7	2,0	12,0	10,3	6,4	13,0	2,2
SS	36,0	3,9	2,0	7,4	1,3	12,0	4,0	3,1	5,3	0,8
MC	31,0	21,7	16,7	26,1	2,1	11,0	21,5	18,2	26,4	2,4
MS	31,0	8,9	7,2	12,0	1,2	11,0	10,2	6,3	18,6	4,3
DC	28,0	22,6	17,1	29,0	2,9	10,0	23,3	19,4	27,5	2,5
DS	28,0	11,5	8,9	15,0	1,6	10,0	11,1	9,6	13,1	1,1
Гл.кльк.ям.	32,0	4,9	1,6	8,8	1,6	9,0	5,9	3,2	16,4	4,0
В.скул.кости	27,0	13,6	8,7	52,7	7,9	8,0	11,6	8,7	13,0	1,4
Ш.скул.кости	27,0	52,0	11,9	62,4	8,8	8,0	51,2	43,3	60,0	4,9
75(1)	28,0	27,9	16,0	42,0	6,3	8,0	22,1	14,0	32,0	5,3
71a	38,0	35,3	27,0	108,0	12,4	15,0	30,3	22,0	35,0	3,2
65	22,0	119,5	111,0	133,0	6,8	8,0	111,2	103,0	130,0	8,9

Таблица 1 (продолжение)

	♂					♀				
	N	X	min	max	S	N	X	min	max	S
66	33,0	101,3	33,0	120,0	14,1	13,0	95,7	83,0	107,0	6,6
67	35,0	45,1	40,0	51,0	2,3	15,0	44,4	42,0	49,0	2,1
69	30,0	34,4	30,0	48,0	3,4	13,0	32,3	28,0	39,0	3,3
8:1	45,0	78,5	69,1	90,3	4,9	16,0	78,9	71,0	85,9	4,2
17:1	36,0	75,3	68,7	83,0	3,4	15,0	73,8	67,0	79,2	3,3
17:8	36,0	96,1	87,0	105,8	5,2	14,0	92,7	84,9	104,0	4,7
9:8	45,0	69,5	64,1	75,6	2,9	16,0	69,3	62,9	76,1	3,5
40:5	25,0	97,6	91,9	106,1	3,9	11,0	97,2	86,2	101,6	4,3
48:45	27,0	55,2	48,4	78,7	5,7	8,0	56,3	45,4	62,6	5,5
54:55	32,0	50,2	40,6	63,4	4,7	13,0	51,1	43,8	63,2	5,1
52:51	39,0	80,3	68,9	97,9	6,5	15,0	82,0	70,0	92,2	6,0
SS:SC	36,0	42,5	25,9	72,5	9,6	12,0	39,7	34,2	48,4	4,7
MS:MC	31,0	41,3	29,9	52,2	5,9	11,0	48,2	30,2	93,0	22,6
DS:DC	28,0	51,7	30,7	69,8	8,6	10,0	47,9	39,5	54,0	4,0
Форма черепа сверху			N	%				N	%	
		эллипсоид	6,0	13,3			эллипсоид	2,0	11,8	
		сфероид	3,0	6,7			сфероид	1,0	5,9	
		сфеноид	15,0	33,4			сфеноид	6,0	35,3	
		овоид	12,0	26,6			овоид	3,0	17,6	
		пентагоноид	6,0	13,3			пентагоноид	3,0	17,6	
		ромбоид	3,0	6,7			ромбоид	2,0	11,8	
	N	X	min	max	S	N	X	min	max	S
надпереносье	45,0	3,5	1,0	6,0	1,5	17,0	1,7	1,0	4,0	0,9
надб. дуги	45,0	1,9	1,0	2,5	0,5	17,0	1,2	1,0	2,0	0,4
наруж. зат. буг.	45,0	1,3	0,0	4,0	1,0	17,0	0,6	0,0	2,0	0,6
сосц. отр.	44,0	2,0	1,0	3,0	0,7	17,0	1,4	1,0	2,0	0,5
переднос. кость	29,0	2,6	1,0	6,0	1,1	11,0	2,3	1,0	6,0	1,4
Нижний край грушевидного отверстия			N	%				N	%	
	Antr		22,0	57,9		Antr		9,0	64,3	
	F.Pr.		9,0	23,7		F.Pr.		2,0	14,3	
	Antr/F.Pr.		7,0	18,4		Antr/F.Pr.		3,0	21,4	

**Основные одонтологические характеристики краниологической серии  
некрополя Входиерусалимской церкви**

Признаки	N	%
Лопатообразная форма I <sup>1</sup> (Σ б.2-3)	17	11,8
Лопатообразная форма I <sup>2</sup> (Σ б.2-3)	22	31,8
Редукция гипоконуса M <sup>2</sup> (3+,3)	47	46,8
Бугорок Карабелли M <sup>1</sup> (баллы 2-5)	41	17,1
6-бугорковые M <sub>1</sub>	68	5,9
4-бугорковые M <sub>1</sub>	68	7,4
4-бугорковые M <sub>2</sub>	64	85,9
Дистальный гребень тригониды M <sub>1</sub>	36	7,7
Коленчатая складка метаконида M <sub>1</sub>	30	25,0
Эпикристин M <sub>1</sub>	40	4,8
Tam <sub>1</sub> M <sub>1</sub>	45	6,3
Вариант 2med(II) на M <sub>1</sub>	17	11,8
Тип 3 Ipa(eo) на M <sup>1</sup>	18	5,6

Предварительное сравнение со средневековыми и позднесредневековыми сериями Поволжья указывает на сходство серии с одонтологическими материалами из Старой Ладogi XI (Гравере, 1990: 178), что, по-видимому, отражает наличие финно-угорского субстрата в исследуемых группах. Встречаемость «восточных» одонтологических черт сближает царевкокшайскую серию со сборной марийской серией из раскопок Т.Б. Шикаевой и В.В. Никитина 1982-1985 гг. могильников XVI-XVIII вв. (Картуковский, Отарский, Чармышевский, Кунгурский, Кубянский, Досюмский, Арзобелянский, Уржум-Нолинский, Мало-Кунгурский), охватывающих зону расселения как горных, так и луговых мари (Рыкушина, 1997: 535). Эта аналогия подтверждает предположение археологов о принадлежности погребений с инвентарем «новокрещенам»- марийцам, которые были добровольно обращены в православие в XVII-XVIII вв. (Зеленева, Данилов, 2010: 51).

При этом по одонтологическим характеристикам серия также сближается с жителями поволжских городов: Чебоксар XVI века (раскопки старой части Чебоксар Е.П. Михайлова), христианами Казанского Кремля (хранитель коллекции И.Р. Газимзянов), населением Нижнего Новгорода XIII-XVIII вв. (раскопки Т.В. Гусевой).

Среди современного населения ближе всего к группе Входиерусалимского могильника оказываются горные мари из Козьмодемьянска (Рыкушина, 1997: 540).

Таким образом, предварительные результаты исследования антропологических материалов XVI-XVIII века по краниологической и одонтологической программам позволяют сделать следующие выводы:

1. По своим морфологическим характеристикам серия относится к европеоидному кругу с монголоидными элементами местного, поволжско-уральского происхождения.

2. При внутригрупповом анализе мезокранные черепа исследуемой серии со средними размерами лица, средне выступающим носом, а так же с



«восточными» одонтологическими маркерами, проявляют сходство с финно-угорскими народами Среднего Поволжья (в частности с мари). Данный вывод подтверждает предположение археологов о захоронении на изучаемом некрополе «новокрещен», т.е. мари.

3. Сходство населения Царевококшайска по данным краниологии с древними жителями центральных регионов России позволяет антропологическим данным наравне с письменными источниками говорить о заселении края восточными славянами при колонизации этих земель в XVI – XVII вв.

### Список источников и литературы

Акимова М.С. Краниология современного населения Мордовской и Марийской АССР // КСИЭ. - 1958. – № 29. – С. 131-141.

Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. – М.: Наука, 1965. – 127 с.

Гравере Р.У. Формирование одонтологических комплексов северо-западных русских // Балты, славяне, прибалтийские финны. Этногенетические процессы. – Рига: Зинатне, 1990. – С. 145–182.

Зеленева А.Ю., Данилов П.С. Технический отчет по государственным контрактам на тему: «Археологические раскопки на месте Входаиерусалимской церкви Богородице-Сергиева женского монастыря». Йошкар-Ола 2010 / Архив Мар. гос. ун-та.

Зубов А.А. Методологическое пособие по антропологическому анализу одонтологических материалов. – М.: ИЭА РАН, 2006. – 72 с.

Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. – М.: Наука, 1968. – 200 с.

Рыкушина Г.В. Метисные формы в зоне контакта больших рас (особенности морфогенеза зубной системы в приуральско-поволжском регионе) // Единство и многообразие человеческого рода. – М.: ИЭА РАН, 1997. - Ч. 2. – С. 532–575.

Трофимова Т.А. Кривичи, вятичи и славянские племена Поднепровья по данным антропологии // СЭ. - 1946. - Вып. 1. – С. 91-136.

Яблонский Л.Т. К палеодемографии Царевококшайска // Материалы и исследования по археологии Поволжья. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, МарНИИЯЛИ, 2012. - Вып. 6. – С. 173-181.

Яблонский Л.Т. Палеодемографические материалы из раскопок позднесредневековой Йошкар-Олы (Царевококшайска) // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве: матер. V Международной конф. «Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве», посвящ. памяти Г.А. Федорова-Давыдова (Астрахань, 2-6 октября 2011 г.). – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – С. 337-338.

**Л.Е. Малякутова**

*Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирский филиал  
Российского института культурологии*

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ<sup>1</sup>**

### **Abstract**

The modern society is complex mosaic structure, in which each group has its own niche. Therefore the researchers have a difficult task of developing criteria for the boundaries between the groups. This circumstance updates research on a multi-dimensional group, as a youth. In connection with huge variety of youth subcultures there is a problem of classification. This classification could be a useful analytical tool to comprehensively examine the phenomenon of interest to us.

Современное общество отличается сложной мозаичной структурой, в которой каждая группа занимает свою особую нишу. Именно поэтому перед исследователями стоит сложная задача выработать критерии для проведения границ между группами. Это обстоятельство актуализирует исследования, посвященные такой многоаспектной группе, как молодежь. В первом приближении вопрос определения «молодежности» культуры кажется тривиальным. Ведь в обыденном, интуитивном понимании категория «молодежь» кажется очень простым термином. Однако если попытаться дать конкретное описание данного феномена мы тут же столкнемся с множеством вопросов. Во-первых, сама категория «молодежь» является социально-демографическим понятием, границы которого весьма условны. Как определить в каком возрасте человека можно отнести к категории молодежь, а в каком нельзя? Без четкого понимания того, что есть «молодежь» нельзя дать ответ и на следующий интересующий нас вопрос - что такое молодежная культура? Каковы ее критерии и где ее границы? Таким образом, для изучения молодежной культуры одним из самых сложных проблем является вопрос «границ» понятий.

«Молодежная» тема в социально-культурной антропологии достаточно молода. Ученые антропологи начали изучать сущность данного феномена всего несколько десятилетий назад. Скорее всего, тот факт, что данная тема достаточно поздно попала под прицел антропологического изучения, может быть объяснен существованием иллюзии некой интуитивной ясности данного феномена. Казалось, что «молодежь» это всего лишь аналитическая категория, используемая демографией для обозначения одной из социально-демографических групп населения.

Позднее ученые обратили внимание на то, что помимо чисто возрастного критерия существуют некоторые другие общие черты, позволяющие причислять человека к данной группе. В социологической литературе выделяют следующие особенности: возрастные границы молодежи; специфика социального статуса; ролевые функции и особенности поведения; характеристики социально-демографической группы; социально-психологические характеристики; процесс социализации в конкретный исторический период; самоидентификация и самоопределение молодежи как социальной группы (Безрукова, 2004: 6.).

Однако многие авторы осторожно отмечают, что данная характеристика молодежи является весьма условной. В частности, условность этих черт объясняется тем, что возрастные рамки, как и другие характеристики, которыми определяются специфические черты, присущие молодежи «...зависят от характера и уровня развития общества, культуры и особенностей процесса социализации» (Молодежная культура и контркультура). Например, если в XIX веке нормальным для вступления во взрослую жизнь считался возраст 20 лет, то сегодня границей может считаться возраст в 30 и более лет (Там же). Таким образом, «социологический портрет» молодежи носит

социально обусловленный характер и может изменяться в зависимости от особенностей того общества, к которому относится представители, рассматриваемой нами социальной группы.

Однако, тех характеристик, которыми наделяет молодежь социология, становится недостаточно, когда мы пытаемся понять, почему представители рассматриваемой группы так сильно отличаются от остальных людей, принадлежащих к данному обществу. С точки зрения социально-культурной антропологии любая группа людей помимо прочих характеристик должна обладать и собственной культурой. Именно на этом основании в научном мире выделяется особая молодежная культура (или, как еще пишут в научной литературе, субкультура). Анализ особенностей молодежной субкультуры в антропологической литературе уже стал традиционной темой социальных исследований. Часто молодежную субкультуру определяют как культуру «определенного молодого поколения, обладающего общностью стиля жизни, поведения, групповых норм, ценностей и стереотипов» (Социология молодежи, 1996: 335). Отметим, что в данном определении молодежная субкультура рассматривается как характеристика присущая всему молодому поколению. Однако такое обобщение, по нашему мнению, не может считаться оправданным. В связи с этим отметим, что правильное говорить о существовании целого спектра различных направлений молодежной субкультуры.

В заключение отметим, что в связи с огромным разнообразием молодежных субкультур встает проблема их классификации. Эта классификация могла бы стать удобным аналитическим инструментом, позволяющим всесторонне рассмотреть интересующий нас феномен. Таким образом, разработка такой классификации должна стать задачей для дальнейшего исследования.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Жить в эпоху перемен»: динамика идентичностей населения юга Западной Сибири (1940-е – 2000-е годы)), проект № 12-31-01043–а1.

#### **Список источников и литературы**

Безрукова О.Н. Социология молодежи: учеб.-методич. пособие. Факультет социологии СПбГУ. - СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004.– 35 с.

Молодежная культура и контркультура [Электронный ресурс] // Энциклопедия экономиста [сайт]. URL: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/subkultura.html> (дата обращения: 15.10.2012).

Социология молодежи: Учебник. - СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996.– 460 с.

**О.А. Митько**

*Россия, Новосибирск, государственный университет*

#### **ДЕРЕВЯННЫЕ ОГНЕВЫЕ ПРИБОРЫ НА ОСТРОВАХ ЯПОНИИ<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

The article discusses the archaeological finds on the Japanese islands fire-making tools and the results of experiments of Japanese scientists Takasima Yukio and Iwaki Masao. It is noted that the firing devices on the Japanese islands are no different from those devices on the islands of the Southern hemisphere. With the advent of fire-steel ancient friction-type fire-making tools have been used in Hindoo temple.

В недалеком прошлом получение огня трением было известно самым разным народам на всех континентах земного шара. По этнографическим данным к концу XIX в. ареал распространения различных типов деревянных огневых приборов значительно сузился. В него входили лишь небольшие отдаленные части Северной и Южной Америки, Африки, Австралии, островов Индийского и Тихого океана и побережья Северной Азии (Lagercrantz, 1954: 1). В тоже время археологическое изучение этой весьма обширной по хронологическому и территориальному охвату темы дает крайне ограниченный результат в связи со специфичностью материала, из которого изготавливались деревянные приспособления для огня (Митько, 2006). Раскопки памятников раннего железного века показывают, что они хорошо сохраняются в высокогорных и пустынных районах Центральной Азии с ее сухим климатом (Митько, 2010; 2011 а; 2011 б).

На этом фоне заметно выделяется коллекция находок деревянных приборов, обнаруженная на 30 археологических памятниках островов Кюсю и Хонсю Японского архипелага (Iwaki, 1977), климат которых относится к субтропическим, муссонным с высоким уровнем влажности. По данным Такасима Юкио и ИвакиМасао к 1980 г. было открыто 82 (75 планок и 7 сверл) разных элементов от огневых приборов (1980: 29). Их сохранность различная: от полностью сохранившихся экземпляров до фрагментарных частей. Все приборы со следами использования, (в ряде случаев полного) лунки на нижних планках обугленные, сверла с обожженным концом. Нижние огневые планки имеют форму квадратного в сечении бруска (тип I) или прямоугольной пластины (тип II). На некоторых экземплярах прослеживаются овальные основания и округленные концы. В двух случаях на одном из концов брусковидных планок фиксируются вырезы (поселения Камота и Морихама) (Там же: 49, 17; 51, 22), придающие окончаниям планок шарообразную форму (вариант 1, тип I). Возможно, к ним могли привязывать матерчатый или кожаный шнурок.

На боковых гранях встречаются поперечные разрезы, служащие каналами, по которым обугленный при сверлении порошок попадал на трут, и которые одновременно служили разметкой для будущих лунок-очагов. Размеры нижних планок (полностью сохранившихся) у обоих типов очень варьируются от 10 см до 50 см. Ширина также изменяется в пределах от 1 до 5 см, толщина от 0,7 см до 3 см, но в среднем составляет 1–2 см. Дендрологические анализы показали, что в основном они изготавливались из деревьев хвойных пород.

Обращает на себя внимание, что, в отличие от деревянных огневых приборов из кочевнических памятников на континенте, ни на одной из планок нет сквозных отверстий для подвешивания к поясу. Следы предварительной разметки в виде циркульных изображений на рабочей плоскости нижних планок также не зафиксированы ни на одном из изделий.

Анализ лунок-очагов на нижних планках позволил сделать вывод, что сверла также были двух типов: тип I – деревянные стержни; тип II – полые бамбуковый стержни. Обнаруженные в археологических памятниках деревянные сверла (7 экз.) имели диаметр от 0,7 до 1 см. Однако измерение диаметра лунок-очагов показало, что чаще всего использовались стержни диаметром от 1 до 2 см (около 95% от общего числа проанализированных). Японскими исследователями было проведено более 600 экспериментов по разведению огня и оказалось, что наиболее эффективными являются сверла диаметром до 1,5 см. При их применении время, необходимое для воспламенения, составляет менее 1 минуты (Такасима, Иваки, 1980: 30).

Наиболее ранние находки относятся к периоду яэй (III в. до н. э. – IV в. н. э.), поздние датируются второй половиной периода Хэйан (794–1185 гг.). Несколько

находок приходится на период Асука–Нара (592–794 гг.), но подавляющее число зафиксировано в памятниках периода Кофун (IV–VI вв. н. э.). Помимо нижних планок и сверл были обнаружены остатки деревянных лучков имеющих изогнутую форму и деревянное коромысло с характерным отверстием. Судя по археологическим данным, население японских островов получало огонь «высверливанием», используя при этом три способа: с помощью только ладоней рук, с помощью лучкового сверла и с помощью огневой дрели. Эксперименты показали, что, несмотря на влажный климат, в древней Японии использовались эффективные по производительности огневые приборы.

Находок, относящихся к периоду дзёмон, не было обнаружено (Там же: 29), хотя гипотетически можно предположить, что и в эпоху неолита население Японии добывало огонь с помощью деревянных приборов. На континенте самое раннее археологическое свидетельство получения огня с помощью деревянного огневого прибора в Восточной Азии относится к периоду 7–8 тыс. лет назад. В 2006 г. в китайской печати появилось сообщение о находке на памятнике Куахуцяо в местности Сяошань, расположенной в провинции Чжэцзян остатков деревянного прибора для получения огня трением (Восемь тысяч лет..., 2006). Переселившиеся на острова племена яёй принесли с собой культуру рисосеяние, животноводство, ткачество, выплавку меди, бронзы и еще целый ряд технических и технологических новшеств (Воробьев, Соколова, 1976: 7). Этим же временем датируются первые находки деревянных приспособлений для огня, но вопрос о том, какие именно типы могли попасть с континента вместе с переселенцами остается открытым. Можно лишь отметить, что огневые приборы на японских островах не несут в себе следов, каких-либо отличий от различных типов деревянных огневых приборов, характерных для населения островной части Южного полушария. В свою очередь, использование сверл, изготовленных из бамбука, может служить если и не показателем адаптации переселенцев к местным природным условиям, то, по меньшей мере, специфической чертой, отличающей японские деревянные огневые приборы от континентальных.

Мы не располагаем данными о времени появления на японских островах первых стальных кресалах. Можно лишь отметить тот факт, что, начиная с рубежа II тыс. н. э., на территории Приморья были распространены практически все известные на то время типы кресал (Ходзевич, Шавкунов, 1990), что позволяет предположить их импорт на острова.

Как и на других территориях Евразии, с появлением кресал деревянные огневые приборы заняли свое место в ритуально-обрядовой сфере. Одним из первых исследователей, обративших внимание на обряд, с использованием, «священной огневой дрели» был американский исследователь У. Хью. Первоначально в журнале «Американский антрополог» в 1889 г. а затем и в последующих работах, он, ссылаясь на работу проф. Р. Хичкока, привел описание деревянного огневого прибора (Hough, 1889; 1890a: 552: рис. 18). У. Хью отметил, что в синтоистских храмах огонь вытирали «священным огнем» для предотвращения возможных пожаров. Также, в дни религиозных праздников главный настоятель готовил пищу на огне, полученным традиционным японским огневым прибором и проводил обряд очищения помещений священным огнем (Он же, 1890b: 359).

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации: НИР 6.2069.2011 «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии и этнографии Северной Азии в рамках совместного Научно-образовательного центра

Новосибирского национального исследовательского государственного университета и Института археологии и этнографии СО РАН».

### Список источников и литературы

Воробьев М. В., Соколова Г. А. Очерки по истории науки, техники и ремесла в Японии. – М.: Наука, 1976. – 232 с.

Восемь тысяч лет древнему деревянному огневому прибору из китайской провинции Чжэцзян [Электронный ресурс] // Китайский исторический форум [сайт]. URL: [http:// www.chinahistoryforum.com/index.php/fire-making](http://www.chinahistoryforum.com/index.php/fire-making) (дата обращения 12.03. 2007).

Митько О.А. Деревянные огневые приборы в погребальных памятниках народов Сибири и Центральной Азии // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2006. – Т. 5. – Вып. 3 (приложение 2): Археология и этнография. – С. 110–127.

Митько О.А. Деревянные огневые приборы из восточно-туркестанской коллекции А. Стейна // Вестник НГУ. Серия: история, филология. - 2010. – Т. 9. – Вып. 3: Археология и этнография. - С. 133–138.

Митько О.А. Деревянные огневые приборы из средневековых курганов могильника Зумудк (Западный Памир) // Вестник НГУ. Серия: история, филология. – 2011а. – Т. 10. – Вып. 5: Археология и этнография. – С. 241–246.

Митько О.А. Деревянные огневые приборы из памятников скифского времени на территории СУАР (Китай) // Тр. III (XIX) Всероссийского археологического съезда. – СПб; М.; Великий Новгород, 2011б. – Т. I. – С. 361–362.

Ходзевич Л.П., Шавкунов Э.В. Классификация и датировка дальневосточных кресал // Проблемы средневековой археологии Дальнего Востока: происхождение, периодизация датировка культур. – Владивосток, 1990. – С. 109–121.

Iwaki Masao. A report of experiments on ancient fire-making techniques // Japanese studies in the history of science. – 1977. – Vol. 16. – P. 91–93.

Такасима Юкио, Иваки Масао. Естественно–научное изучение технических средств получения огня в Древней Японии. – Б/м.,б/и., 1980. – 96 с. (на яп. яз.).

Hough W. Japanese sacred fire–drill // American Anthropologist. – 1889. – Vol. 2. – P. 355–356.

Hough W. Aboriginal fire–making // American Anthropologist. – 1890 a. – Vol. 3. – P. 359–371.

Hough W. Fire-making apparatus in the United States National museum // Annual Report, U. S. National Museum. – 1890 b. – P. 531–587.

Lagercranz S. African methods of fire–making. – Studia Ethnographica Upsaliensia. – 1954. – Vol. X. - P. XVI-77-(1).

### А.Д. Назаркин

*Россия, Великий Новгород, государственное бюджетное учреждение культуры  
«Новгородский областной дом народного творчества»*

### ТОФАЛАРСКИЕ НАРОДНЫЕ ИГРЫ

#### Abstract

Tophalar (or Toph) are native smaller people, living in the territory of Irkutsk oblast, in the East Sayan Mountains foothills, at the border of Tiva and Krasnoyarsk Territory. According to the All-Russian population census of 2010, population size of Torph has made up 762 people. This nation has its own unique archaic culture which is still almost unknown. In this article an ethnographic description of twelve Tophalar's folk games is

given for the first time. The information about the games has been written down by the author during his expeditions in 1990-1991, 2001 and 2004.

Тофалары (тофы), самоназвание *тѳофа тылы (дылы)*, — коренной малочисленный народ, проживающий на территории Нижнеудинского района Иркутской области в Восточных Саянах на границе с Тывой и Красноярским краем. Этот народ обладает своей уникальной архаичной культурой, которая остается малоизвестной.

Численность тофов по всероссийской переписи 2010 г. составила 762 человека, на территории Иркутской обл. проживает 678 человек. В недавнем прошлом кочевники (их основным традиционным занятием до сих пор остаются охота и оленеводство северного типа), сейчас они живут в трех поселках, построенных в первой половине XX в., когда тофы перешли к оседлому образу жизни. До 1989 г. этот народ не имел своей письменности. Родным языком (относится к тюркской языковой группе) владеют всего 93 человека (12 %).

За последние десятилетия в этнокультурной жизни тофаларского народа произошли заметные изменения. В детском саду и в школе внедряется тофаларский язык, изданы словарь и букварь. В клубных учреждениях на сцену стали приглашать знатоков фольклора, создаются тофаларские ансамбли песни и танца, каждое лето проводится большой национальный праздник «Аргамчи-ыры» («Арканские игры»). Все это стало возможным после принятого в 1990 г. постановления районного исполнительного комитета и коллегии областного управления культуры «О возрождении и развитии национальной культуры Тофаларии». В приложении к этому документу был разработан план первоочередных мероприятий, предусматривающий проведение этнографических экспедиций, которые должны были изучить на месте материальную и духовную культуру народа, наметить конкретные меры для их социального и культурного возрождения.

С тофаларской культурой автор познакомился, став членом экспедиции Иркутского областного научно-методического центра народного творчества, отработав в Тофаларии два полевых сезона 1990—1991 гг. Мы побывали во всех населенных пунктах где проживают тофы, разговаривали с людьми, родившимися еще при кочевой жизни, помнившими встречи с этнографом Б.Э. Петри в 1925 г. и с фольклористом А.К. Стояновым в 1975 г.

Начиная с XIX в. многие исследователи (М.А. Кастрен, Ю.П. Штубендорф, Н.Ф. Катанов и др.) занимались изучением этого маленького народа, его племенного устройства, этногенеза, языка, верований, прозаического и песенного фольклора. Однако внимание игровой культуре тофов практически не уделялось. До революции этот материал был отражен лишь в исследованиях В.Н. Васильева (1910) и И.А. Евсенина (1919). Пожалуй, единственные из современных исследователей, кто записал и издал материалы по играм тофалар, это — А.К. Стоянов (1980) и автор настоящей статьи (Назаркин, 2004, 2008).

В данной публикации вводятся в научный оборот дополнительные сведения о тофаларских играх, записанные нами во время экспедиции 1990—1991 гг., а также в 2001 и 2004 гг.

В XVII в. Тофалария, войдя в состав Московского государства, оставалась в составе Российской империи, затем Советского Союза и испытывала значительное культурное влияние со стороны русских. От русских тофы переняли игру в шашки, шахматы и пристрастились к картам. Этническое соседство с бурятами и тувинцами объясняет наличие в их играх и состязаниях некоторой общности. Характерной чертой игровой культуры этих народов является природосообразность - соответствие традиционных народных игр природным условиям, в которых живет и трудится народ.

Хозяйственный уклад тофов был связан с разведением оленей и постоянной сменой мест для их кормления. На местах стоянок устраивали стойбище, где возводились жилища - юрты из жердей, крытые в зимнее время шкурами, а в теплое время года - корой лиственницы или берестой. Весь необходимый скарб перевозили, навьючив его на оленей.

Национальные особенности бытового уклада проявились и в игровой культуре этого народа: «Как жили, так и играли» - говорят наши информанты.

Приводим описание двенадцати игр, ставших реликтовыми. Это значит, что в них уже никто не играет в обыденной жизни, но информанты помнят их по своему детству. Названия игр на русском языке сообщены информантами. Записи устных текстов изложены нами в некоторой литературной обработке. В описании игр, сохранивших название на тофаларском языке, мы опирались на правописание, приведенное в тофаларско-русском словаре В.И. Рассадина(2004).

**1. Чуьрт ойнаар (Игра в дом)** Зап. в пос. Алыгджер, июль 1990 г., от Адамовой Варвары Васильевны, 1917 г.р.

Любимая игра девочек. Набрав разных камней, девочки находили для игры, которое называлось «стойбищем». Камнями, выложенными по кругу, определялось жилище «юрта». В юрте выкладывались камни, каждый из которых в игре был посудной сумкой, сумкой с боеприпасами или с одеждой. В качестве предметов домашнего быта использовались еловые и сосновые шишки и мелкие камушки. Надкопытные косточки изюбра или оленя называемые «шагай», были воплощением этих животных. С ними разыгрывали различные сюжеты кочевой жизни.

**2. Игра в «дочки-матери»** Зап. в с. Нерха, июль 1990 г., от Шибкеевой Александры Васильевны, 1923 г.р.

Любимая игра девочек. Девочкам делали куклы из стебелька ревеня, многолетнего травянистого растения используемого в пищу. Разлохматят волокна растения, вот и волосики. Заворачивали такого «ребенка» в округло-сердцевидный лист ревеня, это была «шкура» или «одеяло». Перевязывали, и кукла готова.

Делали куклы из косточки, надкопытного сустава оленя, заворачивали суставчик тряпочкой, другой тряпицей подвязывали, как кушаком. Играючи, одевали, раздевали, представляли его ребенком. Играли и тряпичными куклами.

**3. Чьштынып ойнаар (Игра в прятки)** Зап. в с. Верхняя Гутара, июнь 1991 г., от Болхоева Владимира Яковлевича, 1928 г.р.

Игра уличная. Участники определяют водящего. В руках у него палка, которую, подбрасывая высоко вверх, он должен поймать и вернуться на исходную точку. В это время все разбегаются прятаться. Оставив палку, водящий начинает поиск. Найдя кого-либо, водящий бежит к палке и стучит ею по земле. Его задача обнаружить и «застучать» всех спрятавшихся. Первый обнаруженный становится новым водящим.

**4. «Волк и люди из чума»** Зап. в пос. Алыгджер, август 2001 г., от Кочан (дев. Баканаева) Томары Николаевны, 1953 г.р.

С провозглашением игры в ребячьей компании сразу найдется кто-то, желающий исполнять роль «волка». Этот участник отходит в сторонку.

Остальные «люди из чума» становятся друг за другом, берясь за пояс впереди стоящего. Первым, в роли «главы семейства», встанет более ловкий и сильный.

Игра заключается в том, что стоящий в сторонке «волк» нападает на играющих, пытается схватить кого-либо и утащить к себе в логово, участник — в роли «главы семейства» старается оградить играющих, отбивая нападения «волка». Цепко держась друг за друга, группа маневрирует, пытаясь предугадать намерения «волка». Так продолжается до тех пор, пока «волк» не переловит всех. Затем определяются новые претенденты на роли и игра возобновляется. Играют, пока не надоест.



**5. «Волк и олени»** Зап. в пос. Алыгджер, июль 1990 г., от Шибкеевой Матрены Николаевны, 1914 г. р.

Среди детей определяется водящий, он будет «волк», остальные «олени». «Волк» садится на корточки в засаду, а олени ходят вокруг него табунком. Внезапно «волк» срывается с места, чтобы схватить зазевавшегося или нерасторопного «оленья». Все разбегаются. Тот, кого поймали, выходит из игры. Игра продолжается, пока не будет пойман последний участник, который и станет новым волком.

**6. Аргамчылаар (Игра с арканом)** Зап. в пос. Алыгджер, июнь 1991 г., от Адамова Владимира Васильевича, 1927 г.р.

Хороводная игра с арканом. В старину она проводилась в местах летних кочевий, на высокогорных плато. Количество участников не ограничено. В игре используется ременный аркан, концы которого связываются. Играющие берутся руками за аркан и, растягивая его, образуют круг. Все стоят с внешней стороны лицом внутрь круга. Участники запевают песню и одновременно в ритм песни делают вытянутыми руками резкие движения вверх, ассоциирующиеся с набрасыванием аркана при ловле оленя. Один из участников — водящий, он находится в центре круга. Его задача задеть кого-либо из участников игры, тем самым сделать себе замену. В ответственный момент участники, увёртываясь, могут выпускать аркан из рук, чтобы затем снова вернуться в игру.

**7. Тэбек (Зоска)** Зап. в пос. Алыгджер, июль 1990 г., от Арактаева Степана Николаевича, 1920 г. р.

Игра мальчиков. Тэбек делался из кусочка оленьей шкурки с мехом, утяжеленной свинцовой накладкой. Свинцовая пластинка прикладывалась к шкурке и крепко зажималась по кромке. Подбросив этот волан с руки, дальше его подбивали ногой. Суть игры заключается в том, что играющие, соревнуясь в ловкости, поочередно подбивают тэбек стопой ноги — кто большее число раз подбьет волан, не дав ему упасть на землю, тот выигрывает. Устраивали так же перебрасывание тэбека от одного участника к другому, стоя в общем круге.

**8. Неш ойнаар (Игра палочками)** Зап. в пос. Алыгджер, июль 1990 г., от Арактаева Степана Николаевича, 1920 г. р.

Играют дети в количестве до 6 человек в любое время года. Для игры делается 25 плоских, гладко оструганных палочек длиной 15 см, шириной 1см. После определения очередности первый по праву игрок кладет все палочки на раскрытую ладонь, затем подбрасывает их вверх и, быстро повернув руку, ловит на тыльную сторону кисти. Если на руке останется нечетное количество палочек, игрок одну откладывает себе и продолжает броски. Особенность заключается в том, что после броска на руке всегда должно быть нечетное количество палочек, дающее право получить приз — одну палочку, и продолжить упражнения до момента лишения этого права. После чего в игру вступает следующий участник.

Правила игры:

1) Если после первого броска на руке остается четное количество палочек, игра продолжается, но без права получить приз – палочку;

2) Когда же и после второго броска остается четное количество палочек, то право хода передается следующему игроку;

3) Если после броска на руке не останется ни одной палочки, то право хода передается следующему игроку.

Игра продолжается до тех пор, пока не будут разыграны все палочки. Победитель тот, кто наберет большее их количество.

Часто игра заканчивалась тем, что проигравшие награждались щелчками, производимыми палочкой. Удерживая палочку за нижний конец, нужно оттянуть

верхний и отпустить, ударяя в лоб проигравшего. Количество ударов определяется разницей в количестве имеющихся у участников призовых палочек в конце игры.

**9. Игра в оленей** Зап. в пос. Алыгджер, июнь 1991 г., от Адамова Владимира Васильевича, 1927 г. р.

Играли дети 4-6 лет. «Оленем» служил прутик. Разместив прутик между ног, играющие садятся верхом на своих «оленей», как русские на «лошадку», и игра началась.

Устраивают соревнования в беге — кто первым прискачет к намеченной цели.

**10. Шантюш (игра в мяч)** Зап. в пос. Алыгджер, июнь 1991 г., от Кангараевой Екатерины Николаевны, 1922 г.р.

Играли дети 6-8 лет. Игра состоит из разнообразных упражнений с деревянным мячом (шаром) диаметром в 5-6 см, который подбрасывали и ловили разными способами — двумя руками, одной правой, одной левой и т.д. Использовали для этого и еловую шишку. Играли два, три человека. Заранее договаривались о порядке выполнения упражнений. Игрок, допустивший ошибку или не поймавший мяч, передает очередь следующему игроку.

**11. Стрельба из лука** Зап. в пос. Алыгджер, июнь 1991 г., от Кангараевой Екатерины Николаевны, 1922 г.р.

Стрельбой из детского лука занимались мальчики. Стрелы не имели острых наконечников, были тупые по форме. Затеска топором на стволе дерева обозначала мишень. По уговору участников устанавливалось расстояние до мишени, оно обозначалось чертой, проведенной на земле. Стреляли по очереди, за этим следил старший из ребят. Он обеспечивал безопасность и определял результаты. Об очередности так же договаривались заранее. Учитывалась точность попадания.

При одинаковом количестве пущенных стрел побеждает участник, попавший в мишень большее число раз.

**12. Шагайлаар (игра в бабки)** Зап. в пос. Алыгджер, июнь 1991 г., от Шибкеева Владимира Николаевича, 1929 г.р.

В краю охотников и оленеводов особо ценились меткий глаз, метание на дальность и в цель. Играли надкопытными костями диких животных сохатого и изюбра. Бабки ставили в ряд и сбивали с расстояния каменной плиткой (битой). Игрок, сбивший бабку, забирал её в собственность и имел право следующего броска. С промахом очередь переходила к другому игроку. В конце игры определялся победитель, им становился участник, выбивший большее количество бабок.

### Список источников и литературы

Васильев Н.В. Краткий очерк быта карагасов // ЭО. – М., 1910. - Кн. 84-85.- №1-2. – С. 46-75.

Евсенин И.А.. Карагасы (краткий очерк). – Красноярск, 1919. – 22 с.

Стоянов А.К. Тофаларские народные песни: матер. фольклорных экспедиций 1975-76 г.- Иркутск, 1980. - С. 7-8.

Назаркин А.Д. «Аргамчи-ыры» - большой праздник маленького народа // Тальцы. - 2004.- № 1 (20). - С. 3-9.

Назаркин А.Д. Игры народные: метод. пособие. - Великий Новгород, 2008.

Рассадин В.И. Тофаларско-русский и русско-тофаларский словарь. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издание, 1994. - 288 с.

**В.Б. Николаева**

*Россия, Улан-Удэ, автономное учреждение Республики Бурятия «Научно-производственный центр по охране и использованию памятников истории и культуры»*  
**ПЕРВЫЙ КАМЕННЫЙ ДАЦАН БУРЯТИИ**

### **Abstract**

The article is devoted to the unique monument of architecture - Aninsk datsan, built by local Buryat architects. The spread of Buddhism in the late XVIII century entailed the construction of temple buildings, first mobile, later wood, and finally in the early XIX century - stone. And the first stone church built on the territory of Buryatia, was Aninsk Datsan. Presented the history of creation, expansion of the monastery complex, as well as the tragic fate in the Soviet period. But, despite this, the efforts of local residents, religious and administration of Khorinsk municipal district temple began his recovery and is in the process of restoration.

Во все времена в памятниках заключалось духовное богатство народа, объединяющего все, что создано на протяжении многих веков. Они поддерживают культурное многообразие и вносят существенный вклад в устойчивое развитие страны. Наследие питает современную науку, образование, культуру. Наравне с природными богатствами, это главное основание для национального самоуважения и признания мировым сообществом. Человечество еще не заходило так далеко в риске утраты своего культурного наследия. Оно все более активно, вольно или невольно уничтожается и расхищается, страдает от забвения и пренебрежения. Сохранение этого наследия подтверждает жизнеспособность и творческий дух науки. Именно по тому, в каком состоянии находятся памятники, оценивают культуру и образ жизни общества.

У бурятского народа, ведущего когда-то кочевой образ жизни, в период закрепления на одном месте, возникают и культовые строения, в которых бурятские зодчие создали оригинальные варианты; они выстояли отнюдь не в роли пассивных последователей, а со своей самобытной творческой самостоятельностью. Главной особенностью архитектуры и строительства на территории Бурятии было возникновение и развитие местной архитектурной школы. Ее появление было вызвано проникновением в Забайкалье буддизма. Распространение религии повлекло за собой сооружение храмовых построек. Историческим фактом является то, что в Бурятии на протяжении многих лет сооружались особые по плану и объемно-пространственным композициям храмы, непохожие на ламаистские культовые постройки Монголии, Тибета, Китая. Большое влияние на архитектуру дацанов оказали русские мастера. Особую роль играли монастырские комплексы. Помимо главного соборного храма в состав комплекса входило иногда до двух десятков малых дуганов – сумэ, а также жилые дома. Ярким примером воплощения смелых замыслов бурятского зодчества стал Анинский дацан, являющийся первым каменным дацаном Бурятии.

С 50-х гг. XVIII в. в Забайкалье взамен передвижных «кошмовых храмов» началось возведение стационарных дацанских комплексов из дерева. К концу XVIII в. в Забайкалье насчитывалось 16 дацанов с 700 ламами (Алов, 1996: 26). 13 марта 1773 г. Указом Иркутского губернского правительства Хоринскому тайше Дамба-Дугару Иринцеву было предписано построить в каждом ряде по одному кошмовому храму со штатными ламами. В мае 1785 г. Иринцев доложил, что хоринский народ исповедует веру Шакьямуни, имеет лам и кошмовые дуганы и дацаны (Летописи, 1940: 50).

Основание Анинского дацана по официальным данным относится к 1795 г., когда «из дерева был выстроен дацан Гандан Шиддублинг. В них стали держать лам, стали читать и устраивать молебствия» (Летописи, 1940: 23). Еще до его гибели от пожара рядом с ним в 1806-1808 гг. выстроили каменный храм. Его возведение было разрешено хоринскому тайше Галсану Мардаеву иркутским гражданским губернатором Трескиным 9 мая 1806 г. По официальным данным постройка осуществлена на

средства тайши Ринцева и тайши Мардаева. Фактически деньги были собраны с простого народа (Минерт, 1977: 2).

Здание представляло квадратный в плане двухэтажный объем, высотой от земли до обреза крыши 7 сажень, покрытый каменной усеченной пирамидой, на которой возвышался фонарик с таким же только меньших размеров фонариком, увенчанным жестяным куполом. В основной двухэтажный объем со всех сторон врезались одноэтажные пристройки. На одном из них – южном возвышалась башня высотой 12 сажень (Минерт, 1977: 2).

В 1811 г. дацан был перестроен из камня, главной причиной, которой явилось то, что «прежний деревянный дацан сгорел 12 января 1811 г., а тот каменный дацан пришел в ветхость и разрушение. Впоследствии этого, с утверждения господина Восточно-Сибирского Генерал Губернатора, он был обновлен, сделан красивым и отремонтирован на добровольные приношения заслуженных милостынедавцев, на сумму свыше 25 тысяч рублей». (Летописи, 1940: 52).

При строительстве дацана были выполнены требования, которые предписывают при выборе места: «на востоке – широко простирающееся открытое пространство; на юге – загруженное валунами; на западе – выпуклая поверхность; а на севере – гора, наподобие задрапированной занавеси... Вдоль реки в южном направлении должны быть заросли зелени, ... необходимо, чтобы вода не образовывала водоворот» (Гьяцо, 1979: 29). Учитывался также и вид на сам дацан, который должен быть виден, издали, и построен в согласии с окружающей средой природы; для дацана выбирается изолированное место, которое должно служить видимым знаком полной отрешенности монастыря от мира и всего мирского. Место для Анинского дацана, выбранное в соответствии с канонами культового строительства, оказалось удачным. Дацан построили на правом берегу реки Ана. Поскольку выбор места Цокчен дугана было удачным, Анинский дацан оказался центром обширной территории (Цыренжапова, 1993: 13).

В 1862 г. в районе дацана произошло землетрясение, что повлекло за собой на задней стене дацана трещины, а 1 августа 1864 г.: «в Ане случилась страшная буря, она во многих местах сорвала железные листы с крыши дацана, оторвала тесовую обшивку с деревянной лестницы дацана и совершенно сняла с кровли деревянный мезонин дацана», чем привела, как писалось в дацанских источниках, «в совершенно невозможные вид и положение». Это событие послужило одной из главных причин реконструкции дацана, другой причиной могло и быть то, что внешний образ дацана, напоминавший церковь, по-видимому, не устраивал иерархов дацана. В 1865 г. в дацане был произведен ремонт в течение года, но основная реконструкция дацана затянулась на пятилетие, произошло это потому, что «Забайкальскому Военному Губернатору впервые пришла мысль проверить произведенную постройку, чего после уже никогда и нигде не повторялось». В Анинский дацан (впервые за всю историю строительства всех бурятских дацанов) был откомандирован архитектор Пантюхин, который осмотрев здание, нашел, что «во-первых, буряты строили его небрежно, а во-вторых, во многом отступили от преподанного им к руководству плана и фасада здания. Таким образом, реконструкция была осуществлена в 1865-1870 гг. (Цыренжапова, 1993: 19).

При весьма рациональном сохранении каменных конструкций здание главного храма получило совершенно новый архитектурный облик. Снесли башню до уровня первого этажа, а также шатровые крыши с фонариками на остальных выступах. Вместо карнизов первый и второй этажи получили широкие темные фризы со светлыми толи. Перед всеми тремя входами устроили портики с массивными колоннами. Архитектурным продолжением выступающих объемов первого этажа во втором были

двухколонные портики со всех четырех сторон. Вместо каменного шатра второй этаж закончили плоским перекрытием, на котором возвышается третий этаж в виде павильона с небольшими портиками с четырех сторон. Поскольку павильон имеет в плане размеры значительно меньше, чем второй этаж, а второй несколько меньше первого, стоящего на высокой платформе, сооружение получило отчетливо ярусное членение с пирамидальным силуэтом. В каждом случае уменьшение следующего этажа использовано для устройства кругового обхода: по террасе – на первом, по галерее – на



Рис. 1. Анинский дацан в XIX в.

втором, вокруг павильона – на третьем. Последний этаж покрыт четырехскатной крышей с поднятыми углами (Минерт, 1983: 136).

Таким образом, в начале XX в. Анинский дацан представлял собой комплекс, состоящий из главного соборного храма Цокчен-дацана и 12 дуганов, не включая храмовые хозяйственные и служебные постройки. Назовем некоторые из дуганов, это: Джуд дацан, где проводились тантрические богослужения; Дуйнхор дуган, который обеспечивал астрономическую и астрологическую службу буддизма; Манба дуган, посвященный божеству врачевания; Чойра-дацан – школа изучения религии и буддийской философии; второй Чойра-дацан, в которой собирались общины лам из разных дацанов и желающие пополнить свои знания, поучаствовать в дискуссии, продолжить дальнейшее обучение; храм Майдари, где стояла гигантская статуя грядущего будды Майдари; Барай-сумэ - типография и другие. На территории дацанского комплекса и вокруг него было воздвигнуто более сорока субурганов (малое культовое сооружение дацана, представляющее собой куполообразное строение, ступу, воздвигаемые в память буддийским святыням, в память посещения каким-нибудь буддийским вероучителем или другого памятного события).

Уникальность Анинского дацана, по сравнению с другими бурятскими дацанами, состоит в том, что в ее архитектуре стремились воплотить космологическую символику буддийской идеи Мандала. Истоки этой архитектурной композиции можно обнаружить в самых ранних памятниках буддийской архитектуры – индийских ступах. Ее

символика выражает сложную космологическую сущность буддийского храма. Именно в архитектуре Анинского дацана доминируют правила организации пространства, принятые в Древнем Китае, где понятие центра и четырех сторон света положило начало ориентации главного здания по оси север-юг и появлению четырех выступающих объемов в стенах, окружавших центральный объем здания. Символические особенности этой планировки бесконечно повторяются в сочетаниях архитектурных деталей и в вертикальной оси, основание которой символизирует землю, а верхняя часть – небесный свод (Цыренжапова, 1993: 16). Таким образом, буддийская идея мандала – космоса, космической вездесущности Будды, занесенная в Бурятию в виде иконографических изображений караванными тропами послужила творческим импульсом для самостоятельного создания местными народными мастерами архитектуры нового типа – бурятского буддийского храма второй половины XVII - первой половины XIX вв. Это творческое достижение сравнительно малочисленного народа тем более значительно, если учесть почти полное отсутствие здесь архитектурно-строительных традиций в прошлом (Минерт, 1980: 20).

В двадцатые годы, когда наступил первый этап национализации дацана, община Анинского дацана сократилась до 466 лам (НА РБ. Ф. Р-248. Оп. 3. Д. 188. Л. 13, 80). Тогда как еще в 1916 г. лам было 620 человек. А в 1934 г. лам стало всего 135. Этот список правдиво отражает действительные реалии того времени (Нацов, 1998: 27). Национализация обернулась выдворением лам из своих домов, лишением их всех юридических прав, капиталов, имущества. С начала тридцатых годов здесь началось разграбление имущества дацана и ее храмов. В апреле 1936 г. был составлен акт всех вещей, находящихся в комплексе дацана «до особого распоряжения» за подписью председателя комиссии Антонова, членов Гомбоева и Гуруева (Там же: 14-15). Вслед за этим Хоринский аймисполком принимает решение провести собрание в колхозах близ лежащих от дацана: им. Жданова, Дампилона и Путь Сталина, с целью о закрытии дацана. Протокол собрания с/х артели им. Путь Сталина гласит: «...в данное время усиливается всякая агитация, отсюда наша задача высоко поднять колхозное производство дальше, необходимо ликвидировать как центр классового врага лам и кулаков так называемого Анинского дацана немедленно зарыть и необходимо ликвидировать ныне в дацане живущих лам-кулаков, а также их домов... Постановили закрыть дацан» (Там же: 57). 27 января 1937 г. на заседании Президиума ЦИК Бурят-Монгольской Социалистической Советской республики, протокол № 83, §5 принимается постановление: «Ходатайство Президиума Хоринского аймисполкома от 24 июля 1936 года № 31 о закрытии Анинского дацана удовлетворить и здание дацана передать Хоринскому аймисполкому для использования под культурные нужды населения». За председателя ЦИКа БМАССР – Данилов, Секретарь – Ванданов» (Там же: 81). В следующей выписке от того же числа мы находим, что «Анинский дацан с 7 дуганами передать под культурные нужды. Переданы Леспромхозу, редакции районной газеты, колхозную школу, колхозу хоринских МТС, кирпичи под контору – райпромбыткомбинату, рис – в столовую (Там же: 76).

Как видим, история Анинского дацана не отличается от судьбы других храмов и монастырей. Больно сегодня читать эти строки заключений-приговоров, вынесенные различными представителями местных, республиканских значений. На протяжении многих лет здание главного храма находилось в руинированном состоянии: деревянные части уничтожены, камень большей частью разрушен, отсутствует кровля, перекрытие, полы, колонны и архитектурный декор. Тем не менее, на местности сохранились существенные части или достаточно отчетливые следы сооружений комплекса монастыря. Хорошо сохранилась ограда двора вокруг главного храма. Стены двух

нижних ярусов главного храма сохранились почти полностью, хотя местами их пытались разобрать.

История храма трагична, он претерпел пожар, землетрясение, видел на своем веку и свой расцвет, и варварское уничтожение. И все же через десятилетия началось возрождение выстоявшего дацана. В 1990 г. вновь созданное религиозное объединение рядом с Цогчен-дуганом заново построило новый двухэтажный Сахюсан-дуган. Здесь возобновилась служба, затеплилась жизнь в новом здании. Были восстановлены и субурганы. Силами местных жителей и администрации Хоринского района идет реставрация Цокчен дугана. Наконец, начался новый отсчет жизни Анинского дацана на нелегком пути возвращения к духовным истокам.

### Список источников и литературы

- Алов А.А., Владимиров Н.Г. Буддизм в России. – М.: Институт Наследия, 1996. – 68 с.
- Гьяцо Т.Л. Врата в храм. – Бхандар: Ратна Пустан, 1979. – 29 с.
- Летописи хоринских бурят. – М.; Л., 1940. – 23 с.
- Минерт Л.К. Паспорт: Главный храм Анинского дацана (буддийского монастыря). – Улан-Удэ, 1977. – 4 с.
- Минерт Л.К. Памятники архитектуры Бурятии. – Новосибирск: Наука, 1983. – 192 с.
- Минерт Л.К. Происхождение архитектуры бурятского буддийского храма // Строительство и архитектура. - 1980. - № 8. – 60 с.
- НА РБ. Ф. Р-248. Оп. 3. Д. 188. Л. 13-15, 18, 57, 76, 80, 81.
- Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. - Ч. II.– 187 с.
- Цыренжапова Ц.Д. Памятники истории и архитектуры XIX в. Анинский дацан Хоринского района. Проект реставрации. – Улан-Удэ, 1993. - Т. 2. - Кн. 4. – 107 с.

### Ю.И. Ожередов

*Россия, Томск, государственный университет*

### КОМБИНИРОВАННАЯ СТАТУЭТКА ИЗ «ВАСЮГАНСКОГО КЛАДА»

#### Abstract

The article ponders over the possibility of the reconstruction of a bronze figure of a bear from the memorial named Vasiugansky Klad (Vasiugansky Treasure). This artifact arrived at the museum in two pieces. Each piece was not previously considered a part of the whole. The peculiarity of the figure is that its central part was not preserved in the ground. The reconstruction will allow for raising the issue of medieval population of Relkinskaya culture having three-dimensional ritual repoussage.

В 1958 г. в Музей истории материальной культуры Томского государственного университета поступила с р. Васюган, левого протока р. Оби, коллекция из 17 предметов культовой металлопластики (Чиндина, Яковлев, Ожередов. 1990:190). В 1964 г. коллекция была введена научный оборот, датирована VII в. н.э. и отнесена к раннесредневековой рёлкинской культуре (Могильников, 1964: 230; 1982: 230-231; Чиндина, 1991: 57, 60; и др.). Несмотря на широкую известность коллекции, большинство предметов не имеет детального описания, не изучены их технологические, хронологические, художественные и семантические особенности.

В настоящей работе рассматривается артефакт, не получивший пока должного осмысления и оценки. В.А. Могильников, запустивший коллекцию в научный оборот, дает ему краткое описание, начинающееся словами: «Головка медведя сделана способом пустотелого объемного литья...» (1964: 228). Много лаконичнее сообщение у Я.А. Яковлева: «...в одном случае реалистично передана его голова (медведя Авт.)...» (1984: 10).

Изделие цельнолитое, имеет изогнутый под прямым углом подквадратный в сечении стержень, вероятно, символизирующий шею, на которой покоится реалистично смоделированная голова с приоткрытой пастью: хорошо проработанны глаза и уши, ноздри обозначены резным треугольником (рис. 1-1-4). Отливка полая, монолитно лишь окончание стержня переходящее в приоткрытый черешок, выделенный плечиками. Снизу под нижней челюстью треугольный, а в затылочной части сплошной проем: стержень-шея крепится к голове верхней и нижней плоскостями, боковые его стороны прорезают пустоты. С наружной стороны длинного плеча стержня имеется овальное отверстие, а по всем граням сняты широкие фаски, придающие шее более округлый и живой вид. Поверхность тщательно обработана абразивом и отполирована. Предмет покрывает благородная темно-коричневая патина с нефритовым отливом по глянцевой поверхности. По всем признакам данный предмет являлся фрагментом миниатюрного изображения медведя.



1. Фрагменты васюганского медведя «в сборе»



2. Голова медведя. (Вид спереди)



3. Голова медведя. (Вид сзади)



4. Голова медведя. (Вид снизу)

**Рис. 1. Голова васюганского медведя**

Второй фрагмент этой фигурки был обнаружен при изучении состава клада (рис. 1-1; 2-1-3). Он так же Г-образной формы, но на стержне с заостренным черешком располагается задняя часть фигуры медведя с конечностями. Предмет полый: конструкция состоит из боковых плоскостей в форме пластин, исходящих из стержня наверху и опирающихся на овальное основание внизу. Боковые стенки конусом раздвинуты вниз, символизируя разделенные конечности зверя. Поверхность



обработана абразивом и отполирована. Цвет патины – черно коричневый, чуть отличный от первого

Формальный анализ изделий убеждает, что они являются передней и задней частями объемной фигуры медведя. При размещении деталей согласно анатомии животного черешки на стержнях ориентируются навстречу друг другу, доказывая, что между ними находилась еще одна деталь, в которую они входили, скрепляя три элемента в единую конструкцию. Материалом для центральной детали могли служить дерево или глина.



1. Задняя часть туловища с конечностями. (Вид сбоку)



2. Задняя часть туловища с конечностями. (Вид сверху)



3. Подставка-«лапы» под задними конечностями. (Вид снизу)

**Рис. 2. Задняя часть васюганского медведя**

На сегодняшний день васюганский медведь является уникальным изделием, не находящим аналогов в ближайшем окружении. Но, тем не менее, он не может оставаться феноменом вне контекста культурной среды. Металлопластика таежной зоны возникла и активно развивалась в скифское и гунно-сарматское время (сводка Л.А. Чиндиной, 1984: 100-101). Последний этап кулайского бронзолитейного производства укладывается в пределы «саровского» времени (II в. до н.э. – V в. н.э.), синхронного металлургии существовавшей к югу от нарымской тайги: фоминской и таштыкской в лесостепной, сарматской и хуннской в степной зоне. Влияние последних на обитателей северных территорий не раз подтверждалось и не требует новых доказательств. Достаточно вспомнить о многочисленных находках южного импорта, бытовавшего в местной среде и служивших образцами для подражания.

Наверняка пока никто не знает истоков кулайской металлопластики и ее иконографии. Они синкретичны, содержат в себе пришлые с юга навыки металлургии и идейное наполнение, наложившиеся на таежные воззрения. Возможно, не без южного участия в этот период в кулайской пластике происходит контрастный переход от архаичного шероховатого литья к гладкому. В ходе адаптации в местных условиях пришлые образы могли мимикрировать или трансформироваться, но изобразительные приемы долго сохранялись вне зависимости от перемещения в пространстве.

Пластический образ васюганского медведя явно выходит за рамки рёлкинских художественных форм, не развившихся в полноценную реалистическую скульптуру. Но ее наличие прослежено в глиняной пластике предшествующей «кулайки» (Чиндина,

1984; рис.19-1) и в соседнем «потчеваше» (Мошинская, 1953: 210-211, табл.ХІІ, ХІІІ) . По мнению Л.А. Чиндиной кулайскому скульптурному искусству реализм был присущ изначально (Чиндина, 1984: 43-44). Но, к сожалению, не ясно, откуда это начало пошло. Думается с юга. Очередным тому подтверждением, является васюганский медведь, технологический аналог которому находим среди древностей номадов.



**Рис 3. Реконструкция васюганского медведя**



**Рис. 4. Новочеркасский лев**  
(по: Засецкая.2011,илл.100)

В Золотой кладовой Государственного Эрмитажа хранится скульптурное изображение льва в прыжке, найденное в элитном сарматском кургане Хохлач (I-II вв. н.э.), (рис. 4. по: Засецкая, 2011: 16, 197, ил. 100). Примечательно, что фигурка собрана из трех частей и двух материалов: две крайние отлиты из золота, а средняя изготовлена из цветного агата.

Пока сохраняется хронологический диапазон, в крайних точках которого находятся Нарымский медведь (VI-VII вв.) и новочеркасский лев (I-II вв.) для экстраполяции их в единое историческое и художественное пространство оснований нет. Однако, Васюганский клад, возможно, не является однородным массивом, а, как и многие другие западносибирские «клады», собрал предметы разных эпох. Поэтому хронологические границы рассматриваемых предметов могут быть ближе друг к другу.

На основании полученных данных предлагается два варианта объемной реконструкции в рамках единой иконографии – ростовая фигурка медведя «на четырех ногах» с головой обращенной влево к зрителю, подобно рёлкинскому медведю с плоским туловищем и барельефной головой (Чиндина. 1977: рис. 35-2). Именно в таком положении голова васюганского медведя на изогнутой шее приобретает достоверное воплощение.

Первый вариант модели допускает максимально реалистичный образ с соразмерными «медвежьими» пропорциями. Второй основывается на стилизации, аналогичной сарматскому льву и другим изделиям этого круга (рис.), служивших ручками для сосудов (Засецкая. 2011: Рис.80, 91, 95, 98: I,II и др). Каковым было изначально предназначение васюганского медведя остается только догадываться. Традиционное научное представление в таких случаях ограничивается общим понятием культового применения. Однако, в качестве жертвоприношений на таежные святилища попадала масса утилитарных предметов, в том числе импортных, становившихся эманациями сакральных персонажей уже на новом месте и в новом своем осмыслении.

### **Список источников и литературы**

- Засецкая И.П. Сокровища кургана Хохлач. Новочеркасский клад. – СПб, 2011. - 328 с.  
 Кинжалов Р. В. Серебряная пластина с изображением парфянского царя // СА. – 1959. - № 2. - С. 197-204.  
 Могильников В.А. Васюганский клад // СА. - 1964. - № 2. – С. 227–231.  
 Могильников В.А. Находки из села Пиковки // СА. - 1969. - № 3. – С. 254-259.

Могильников В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. – М.: Наука, 1982. - (Археология СССР. Т. 20). – С. 163-235.

Ожередов Ю.И. Производство греко-бактрийского искусства из Нарымского Приобья // Случайные находки: хронология, атрибуция, историко-культурный контекст. – СПб, 2008. - С. 164-171.

Ожередов Ю.И. Производство греко-бактрийского искусства с реки Нюрольки в Нарымском Приобье // Тр. ТОКМ. - Т XVI. – Томск: ТМЛ-Пресс, 2010. – С. 61-70.

Популярная художественная энциклопедия: Архитектура. Живопись. Скульптура. Графика. Декоративное искусство. – М.: Сов. энциклопедия, 1986. - Кн. II: М–Я.– 432 с.

Чиндина Л.А., Яковлев Я.А., Ожередов Ю.И. Археологическая карта Томской области. - Томск, 1990. - Т.1. - 340 с.

Чиндина Л.А. Могильник Рёлка на Средней Оби. – Томск, 1977. - 192 с.

Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. – Томск, 1984. - 256 с.

Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура). - Томск, 1991. - 184 с.

Яковлев Я.А. Средневековое культовое литье Нарымского Приобья // Западная Сибирь в эпоху средневековья. – Томск, 1984. - С. 9-31.

**А.Н. Павлова**

*Россия, Йошкар-Ола, Поволжский государственный технологический университет*

## **ЖЕНСКИЕ ШАПОЧКИ ФИННО-УГРОВ ПОВОЛЖЬЯ**

### **Abstract**

One of the elements in a female costume of the Finno-Ugric people of the Volga region was hats recorded to have been noticed among the Permian, Baltic Finnish and Baltic ethnic groups as well. It suggests us consider both the various ways of their penetration and the local custom existence as well. The hats could serve as an element in female bride costumes which meets their semantics.

Этнический костюм формируется на протяжении длительного времени и может рассматриваться как отражение исторических судеб народа. Его развитие протекает под влиянием различных факторов, как связанных с процессами, протекающими внутри самого этноса, так и с межэтническими контактами. С одной стороны, предполагая, что костюм является важной частью этнической культуры, создающейся в рамках присущей ей семантической системы, с другой стороны, необходимо учитывать влияние «моды», т.е. определенных тенденций, возникающих в том или ином регионе и в силу различных обстоятельств получающих распространение у этносов генетически не связанных друг с другом.

К числу таких элементов костюма, генезис которых нуждается в дальнейшем исследовании, относятся головные уборы в виде шапочек финно-угров Поволжья. В данном случае речь пойдет о девичьих шапочках мари и мордвы, хотя известны и женские головные уборы подобной формы.

Девичьи шапочки можно проследить у некоторых групп мордвы как архаический элемент костюма (Мордовский народный костюм, 1990: 288). У северо-западной группы мордвы-эрзи головной убор девушек трансформировался в зависимости от возраста и положения: девочки носили невысокий обруч из луба, девушки старшего возраста – шляпу-венец, а просватанные девушки год до свадьбы – шапочку-перхьтим,

украшенную бисером, монетами и бубенцами (Там же: 97). Шапочки с открытым верхом входили и в комплекс старинного костюма терюханок (Там же: 288).

У мари девичьи шапочки в основном вышли из употребления к XX в., сохранившись лишь у восточных мари, по мнению Н.И. Гаген-Торн, как результат влияния тюркоязычных этносов (1960: 153, 157). Однако в более ранний период XVI-XVIII вв. девичьи шапочки у мари встречались достаточно часто, как отмечает Т.Б. Никитина, они были характерны для горной и вятской групп мари (1992: 102).

Девичий головной убор, носивший название «такъя», «тухья», «тохья», представлявший собой маленькую полусферическую шапочку из холста, сплошь покрытого украшениями из бисера или монет наряду с повязками и платками был известен почти у всех народностей Поволжья (Гаген-Торн, 1960: 152). Удмуртская такъя, по описанию В. Н. Белицер, представляла собой круглую шапочку из холста, обшитую кумачом и зашитую сверху рядами серебряных монет (1951: 56-58). Подобный головной убор характерен и для чувашей, а также многих тюркоязычных народов: башкир, туркмен и др. (Гаген-Торн, 1960: 153, 156).

Ношение девушками шапочек в Поволжье имеет давнюю историю. Шапочка, расшитая бисером, была обнаружена в захоронении девочки в Мурзихинском могильнике и, по мнению Д.Ф. Файзуллиной, подобный головной убор без украшений мог получить широкое распространение (2006: 21). Традиция ношения шапочек сохраняется и в более поздний период, например, у населения азелинской культуры встречаются кожаные шапочки (Генинг, 1963: 53-55). Т.Б. Никитина, проанализировавшая генезис марийских девичьих шапочек, также склонна предполагать у них местную основу, восходящую к азелинскому и пьяноборскому населению (1992: 47). Таким образом, нет оснований утверждать, что появление шапочек в марийском костюме обусловлено тюркским влиянием (Молотова, 1992: 43-44). Параллели в формах головных уборов мари, удмуртов и чувашей можно связать как с культурными контактами, так и со спецификой этногенетических процессов в данном регионе. Представляется не совсем оправданным утверждение о сармато-аланском происхождении данного головного убора у финно-угров Поволжья и его распространении в регионе под влиянием булгар, о чем говорили Х.Ф. Валеев и Г.Ф. Валеева-Сулейманова (2002: 34). Таким образом, девичьи шапочки полусферической формы можно считать характерным головным убором финно-угров Прикамья.

Однако вопрос о его включении в костюм финно-угров Поволжья остается открытым, так как шапочки были известны и балтскому населению, в том числе в контактной зоне Верхнего Поволжья и Поочья. У прибалтийского населения девушки также носили шерстяные или кожаные шапочки, украшенные металлическими пронизками, бляшками, подвесками. На литовском взморье ношение женщинами таких шапочек имеет давнюю историю, как и в Волго-Камье, и восходит к раннему железному веку (Волкайте-Кулискаускене, 1986: 153). Шапочка с металлическими украшениями была реконструирована и по материалам дьяковской культуры (Сабурова, 1967: 105-106). Фрагменты войлочных шапочек обнаружены в Крюково-Кужновском могильнике, кожаные шапочки - в Шатрищенском и Шокшинском могильниках. Девичий головной убор в форме шапочки был известен и прибалтийским финнам например, у води девушки на выданье носили шапочку полусферической формы, украшенную бисером, раковинами каури, оловянными бляшками (Шлыгина, 1987: 215). Таким образом, девичьи шапочки финно-угров Поволжья имеют широкие параллели как среди родственных прибалтийско-финских этносов и финно-угров Прикамья, так и среди балтского населения. Возможно, следует предполагать общую традицию, характерную для лесной зоны Восточной Европы и развивавшуюся на

протяжении нескольких тысячелетий, как среди прибалтийских, так и финно-угорских этносов региона и актуализировавшуюся под влиянием этнических контактов.

Большой интерес представляет семантика данного головного убора. К сожалению, его относительная редкость в поздний период не позволяет однозначно определить период ношения девушками. Как было отмечено, у северо-западной группы мордвы-эрзи такие шапочки носили просватанные девушки, также, как и у води (Шлыгина, 1987: 215). Это, вероятно, можно соотнести с марийским обычаем ношения невестами меховых шапок (Молотова, 1992: 37) как ритуального головного убора. Т.Б. Никитина, также отметила, что поверх шапочки-такьи в погр. 42 Картуковского могильника была надета меховая шапка (1992: 46). Возможно, что в костюме финно-угров Поволжья девичьи шапочки являлись показателем социального статуса.

Предположение, что подобные шапочки являлись частью костюма девушек-невест, согласуется с их семантикой. Как отметил Я.В. Чеснов внешнее тело девушки – растущее (незрелое), оно должно наполняться субстанцией, что предполагает ношение головных уборов с открытой макушкой (1998: 220). Это определило распространение у различных этносов девичьих головных уборов типа ленты, повязки, оставляющих открытыми волосы и верхнюю часть головы. Ношение шапочки предполагает, что темя девушки закрыто, хотя волосы при этом остаются открытыми, т.е. это первый шаг на пути трансформации девушки в женщину, которая завершится с рождением первого ребенка, когда женщина получит право на ношение женского головного убора (Там же). Вероятно, семантика головного убора и его связь с определенным периодом жизни и определили сравнительно небольшое его распространение в погребальных комплексах.

### Список источников и литературы

Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. – М., 1951. – 142 с. – (ТИЭ. – Нов. серия; т. X).

Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарстана. – Казань, 2002. – 104 с.

Волкайте-Куликаускене Р.К. Одежда литовцев с древнейших времен до XVII в. // Древняя одежда народов Восточной Европы: материалы к историко-этнографическому атласу. – М., 1987. – С. 146-171.

Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). – Чебоксары, 1960. – 228 с.

Генинг В.Ф. Азелинская культура (III-V вв.). – Свердловск-Ижевск, 1963. – 161 с.

Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992. – 112 с.

Мордовский народный костюм: альбом. – Саранск, 1990. – 382 с.

Сабурова М.А. Реконструкция женского головного убора по материалам Щербинского городища // КСИА. – М., 1967. – № 112. – С. 105-106.

Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. – М., 1998. – 395 с.

Файзуллина Д.Ф. Историко-культурная реконструкция элементов костюма (на материале населения Волого-Камья XI-VI вв. до н.э.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2006. – 23 с.

Шлыгина Н.В. Архаические формы женской одежды води и ижоры // Древняя одежда народов Восточной Европы: материалы к историко-этнографическому атласу. – М., 1987. – С. 208-228.

**И.Г. Петров**

*Россия, Уфа, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева  
Уфимского научного центра РАН*

## **ОБОРАЧИВАНИЕ НОВОРОЖДЕННОГО МЛАДЕНЦА В ОДЕЖДУ РОДИТЕЛЕЙ У ЧУВАШЕЙ: К ВОПРОСУ СЕМАНТИКИ РИТУАЛА**

### **Abstract**

A rite of the first wrapping of a newborn in the swaddling clothes completed the rituals connected to childbirth and had generating value for a child. In the child's wrapping act it was attached the great importance to the clothes of parents, and first of all, to the clothes of a father. By means of this rite the stillborn was endowed with necessary characteristics and it affected its socialization into a family and society.

С семантическим смыслом «доделывания» ребенка и его приобщения к семейно-родственному коллективу у чувашей проводилась еще одна из обязательных процедур по уходу за младенцем – пеленание или оборачивание в пеленки. В соответствии с народными представлениями, пеленки, как первая одежда ребенка, должны были не только защитить младенца от холода и опасностей внешнего мира, но и повлиять на формирование в нем необходимых человеческих качеств.

Специально заготовленные прямоугольные куски домотканого полотна или покупной материи для пеленок могли позволить себе только состоятельные крестьяне. Основная масса населения для этих целей использовала поношенные старые рубахи или изготовленные из них куски полотна. Выбор предметов для закутывания ребенка в прошлом, вероятно, не регламентировался какими-либо строгими предписаниями. Информаторы сообщают, что на пеленки можно было использовать не только рубахи, но и другие предметы одежды взрослых – штаны, юбки, платки и т.д. По другим сведениям, для этого годился любой, но бывший в употреблении предмет домашнего текстиля, к примеру, полотенце, скатерть, кусок ткани и т.д. Однако из всего разнообразия таких предметов предпочтение отдавалось одежде родителей и, прежде всего, рубашке отца. В многочисленных источниках и ответах информаторов упоминания на рубашку отца встречаются гораздо чаще, чем упоминания на рубашку матери. Иногда в зависимости от пола младенца заворачивали в рубашку бабушки или бабушки (Егорова, 2003: 46).

Использование для пеленания ребенка одежды взрослых (родителей или других членов семьи) имело практический смысл. При отсутствии у населения мануфактуры в достаточном количестве, особенно до второй половины XIX в., длительности и кропотливости процесса приготовления натуральных домотканых холстов, использование старой одежды для пеленания младенца представлялось неизбежным и экономически выгодным, чем изготовление новины. Кроме того, бывшая в употреблении одежда была мягкой и удобной для завертывания нежного тела ребенка и соответствовала санитарно-гигиеническим нормам народной медицины. Тем не менее, данный обычай имеет сильно выраженный сакральный характер и он глубоко символичен.

Во-первых, ритуал символизировал первоначальный и очень важный акт приобщения ребенка к семейно-родственному коллективу, один из этапов его дальнейшей социализации и интеграции в семью.

Во-вторых, обряд был призван «закрепить» пол ребенка, т.к. мальчика, как правило, заворачивали в рубашку отца или бабушки, а девочку – в рубашку матери или бабушки. По мнению Г.И. Кабаковой, использование одежды родителя того же пола, что и младенец, обеспечивало правильное наследование семейных ценностей и сексуальных ролей: «дочь наследует моральные и физические качества матери, а сын – отца» (2001: 97).

В-третьих, использование в качестве пеленок одежды, принадлежащей противоположному полу, проводилось для регулирования «демографической» ситуации в семье. В основном такие магические обряды проводились в семьях, где рождались одни девочки или мальчики. Контакт новорожденного с одеждой матери или отца, по народным поверьям, должен был обеспечить рождение в будущем соответственно девочки или мальчика (Егорова, 2010: 24).

В-четвертых, одежда родителей или старших родственников в обряде выполняла не только охранительную, но и побудительную функцию. С одной стороны, она выступала в качестве апотропея, имеющего непосредственную связь с миром взрослых, с отдельно взятым семейно-родственным коллективом, с другой – символизировала предмет, побуждающий новорожденного жить во здравии и благополучии до тех лет, до коих к моменту рождения прожили его родители, бабушка, дедушка и другие старшие родственники. Считалось, что благодаря контакту с вещами отца, матери и других пожилых родственников, ребенок обретает жизненно необходимые силы и получает дополнительную защиту от потустороннего мира, становится здоровым и жизнеспособным.

Довольно часто подобные акты с одеждой родителей объясняются стремлением «перенести» на ребенка положительные качества родителей, чтобы новорожденный был похожим на них – здоровым, красивым, прилежным, работающим, аккуратным и т.д. (Тимофеев, 2002: 107). В некоторых местностях чуваша заворачивали ребенка в одежду какого-либо уважаемого в деревне человека, чтобы он перенял его положительные качества и был на него похожим.

В других традициях такие манипуляции с одеждой объясняются стремлением возбудить родственные чувства – вызвать расположение и любовь ребенка к родителям и наоборот. Этим достигалась не только привязанность ребенка к отцу или матери, но и обеспечивалась с их стороны необходимая защита и покровительство.

Пеленание младенца в старые пеленки, в т.ч. одевание на него старой одежды объяснялось также стремлением привить ребенку чувство бережливости и аккуратности. Так, башкирские чуваша ребенка в первый раз старались пеленать в старую одежду, чтобы он носил ее аккуратно. Если его пеленать в новую одежду, считалось, что он вырастет небрежным.

Аналогичного свойства представления распространены у многих народов мира. Так, в славянской традиции положительная семантика рубахи отца проявлялась в поверье, что принятый на отцовскую рубаху ребенок «будет расти спокойным («отец спокойнее матери, выдержанней»), не будет плакать и кричать по ночам» (Холодная, 2006: 253). В Тульской губернии, чтобы ребенку привить терпение и сделать спокойным, при рождении было принято завернуть в отцовскую рубаху или порты (Там же: 375). У бесермян пеленки для новорожденных детей шили из поношенной одежды взрослых, обычно из подола или спинки женской или мужской рубахи (Попова, 1998: 62). Казанские татары ребенка после первого купания заворачивали в рубашку отца (чтобы он был отцу близким и любимым), а астраханские татары – в подол бабушкиного платья (чтобы младенец дожил до ее лет) (Уразманова, 2001: 356). Среди башкир также считалось, что, если ребенка завернуть в старую отцовскую рубаху, он будет ближе отцу, а если в материнское платье – матери (Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 94). Заворачивание младенцев в старые одежды родителей в утилитарных и магических целях было распространенным явлением в родильном ритуале мордвы (Шигурова, 2011: 120). Стремление завернуть ребенка в одежду пожилых родственников и тем самым передать ему долголетие наблюдалось также у таджиков и народов Средней Азии (Широкова, 2002: 83).

Важно также подчеркнуть, что в литературе и других источниках отмечается, что одежда, в которую заворачивали или пеленали ребенка, обязательно должна быть ношеной, т.е. бывшем в употреблении. Это было характерно не только чувашам, но и другим народам. Так, русские Вологодской губ. родившегося ребенка завертывали в нестиранную рубаху отца. Стирать такую рубашку не полагалось, иначе «смоется отцовская любовь» (Маслова, 1984: 103). В такой избирательности усматривается вся та же рациональная и практическая цель: старая и ношенная одежда была более мягкой и удобной. Видимо неслучайно у русских, в некоторых местах существовал строгий запрет до годовалого возраста шить младенцу что-либо из нового полотна. Тем не менее, в такой традиции усматриваются и другие мотивы, главным образом связанные с обеспечением защитных функций. Такая защита обеспечивалась благодаря поту и запаху родителей, которые неизменно присутствовали на ношеной одежде. В соответствии с народными поверьями, вещь, никогда не бывшая в контакте с человеком, не «одушевленная» его присутствием, воспринималась как нейтральная, а значит непригодная в магии (Кабакова, 2001: 99; Холодная, 2006: 252). К этому следует также добавить, что в представлениях многих народов мира любые выделения из человеческого организма (кровь, слюна, пот, запах и т.д.) считаются средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души. В то же время правы и те исследователи, которые считают, что это «обрядовое действие было направлено на «привязывание» младенца к пространству культуры. Именно поэтому грязные и старые вещи «пожившие» в домашней среде, наделялись положительной семантикой» (Баранов, 2006: 219). А.К. Байбурин по этому поводу отмечает, что «категория старого в традиционной культуре всегда связывалась со «своим», обжитым, освоенным. Старые, поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому. Поэтому детская «новизна» (пеленки, одежда) делалась исключительно из старины» (Байбурин, 1992: 22). С этим мнением солидарна и В. Холодная, которая считает, что старые вещи «способствовали успешной интеграции ребенка в семью и установлению теплых родственных отношений» (2006: 252). В этой связи у чувашей существовало негласное правило до одного года надевать на ребенка исключительно одежду старших братьев или сестер. Делалось это для того, чтобы они были дружны между собой и любили друг друга (Чувашское народное творчество, 2009: 40).

Таким образом, обряд первого пеленания, который завершал ряд обрядовых действий, примыкавших к родам, имел формирующее значение для ребенка. В народных представлениях первому пеленанию приписывалось возможность не только соматического, но и магического формирования тела, в т.ч. человеческих характеристик. Посредством данного обряда, в котором явно или не явно присутствует акт «обретения первой одежды», осуществлялся дальнейший акт «доделывания» младенца, наделение новорожденного человеческими качествами и его интеграция в семью. Большое значение в пеленании придавалось одежде родителей, и, прежде всего, отца. По народным поверьям, одежда родителей охраняла младенца от бед и болезней, «закрепляла» родство между ребенком и отцом, оказывала магическое воздействие на его здоровье и обеспечивала ему хорошее будущее. Помимо включения в семью, шире – в семейно-родственный коллектив, состоявший из нескольких поколений, этот акт символизировал приобщение ребенка к освоенной культуре, так как ребенок впервые соприкасался с вещью. Он обретал свою одежду, что по народным представлениям, являлось одним из признаков отличия от неосвоенного, не культурного пространства.



## Список источников и литературы

- Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб: Наука, 1992. – С. 18–28.
- Баранов Д. Новорожденный // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. – СПб: Искусство, 2006. – С. 218–224.
- Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX–XX вв. – М.: Наука, 1991. – 189 с.
- Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей // Этнология религии чувашей. – Чебоксары: ЧГИГН, 2003. – Вып. 1. – С. 16–58.
- Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. – Чебоксары: Новое Время, 2010. – 170 с.
- Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М.: Ладомир, 2001. – 335 с.
- Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. - М.: Наука, 1984. – 215 с.
- Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). - Ижевск: УИИЯЛ, 1998. – 241 с.
- Тимофеев Г.Т. Девятиселье. Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания. – Чебоксары: ЧГИГН, 2002. – 431 с. (на чув. яз.).
- Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды // Татары. – М.: Наука, 2001. – С. 340–396.
- Холодная В. Пеленание // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. – СПб: Искусство, 2006. – С. 253–255.
- Холодная В. Уход за младенцем // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. – СПб: Искусство, 2006. – С. 374–378.
- Чувашское народное творчество. Детский фольклор. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2009. – 415 с. (на чув. яз.).
- Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы // Вестник Чувашского университета. – 2011. – № 4. – С. 117–122.
- Широкова З.А. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // ЭО. – 2002. – № 4. – С. 83–87.

**Л.М. Плетнева**

*Россия, Томск, государственный педагогический университет*

### **О ВСТРЕЧАЕМОСТИ БРОНЗОВЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ МЕДВЕДЯ, КОНЯ И КОСТЕЙ КОНЯ В МОГИЛЬНИКАХ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НОВОСИБИРСКОГО И ТОМСКОГО ПРИОБЬЯ**

#### **Abstract**

The article describes the early medieval burial of Novosibirsk and Tomsk territory near the Ob region in which there are objects from the image of a bear, a horse, and the horse bones, as in the mound, and in the burial. In conclusion, the author reports of the continued existence of the cult of the bear and the worship of the horse.

Для изобразительного искусства раннего средневековья Западной Сибири характерны образы медведя, лося, зайца, коня, орла, водоплавающих птиц (утки, гуси), глухаря, а также сложные антропозооморфные и антропоморфные изображения (Беликова, Плетнева, 1983; Конилов, 2007; Плетнева, 1984; Троицкая, 1978; Троицкая,

Новиков, 1998; Чернецов, 1953; Чиндина, 1977, 1991 и др.). Значительная часть этих предметов происходит из погребений.

В это же время в погребальном обряде на территории Новосибирского и Томского Приобья зафиксировано присутствие костей коня (черепа, челюсти, отдельные кости)<sup>1</sup>.

В настоящей статье остановимся на таком вопросе, как встречаемость предметов с изображением медведя, коня и костей коня.

Изображение медведя<sup>2</sup> в виде двух фигурок полого литья найдены в кургане 35 Тимирязевского курганного могильника I (далее ТКМ–I). Захоронена женщина около 25 лет. С ней были еще положены: бронзовый перстень, часть витой гривны, пять медальонов в серебряной с позолотой оправе со вставкой из зеленого камня, часть кожаного ремня с серебряными бляшками, бронзовая подвеска, железный сошник, два керамических сосуда, часть кожаного ремня, на котором бронзовыми гвоздиками прикреплены бронзовые узкие полоски (Беликова, Плетнева, 1983: рис. 42). В насыпи кургана зафиксированы два угольных пятна и кости лошади.

Такое же изображение медведя найдено в кургане 62 ТКМ–I. Здесь же были панцирные пластины, две железных пряжки, фрагменты железных наконечников стрел, крученая цепочка, бронзовая подвеска, сосуд (Беликова, Плетнева, 1983: рис. 53, 54). В насыпи были часть ножен и зубы лошади.

Одна фигурка медведя полого литья обнаружена в кургане 91, погребении 1 Тимирязевского курганного могильника II (далее ТКМ–II). Умершего сопровождали бронзовые подвески, бляшки от наборного пояса (Беликова, Плетнева, 1983: рис. 74). В этой же могиле были фрагменты второго черепа человека. В насыпи кургана обнаружена челюсть лошади. В отчете М.Ф. Косарева есть еще одна бронзовая бляха медведя с лосем под ним. Тело медведя передано ложчатыми гранями, по спине идет жемчужный кант, пасть медведя приоткрыта (Косарев, 1960: табл. VII–9; впоследствии эта фигурка утеряна и в публикацию не вошла). Подобная бляха известна из могильника Релка. Отличается тем, что по всей ее поверхности нанесены лосиные головы и нет ложчатых граней (Чиндина, 1977: рис. 35–4).

В кургане 9 ТКМ–I на кусочке кожи обнаружена небольшая бронзовая бляшка, окаймленная жгутиком с изображением одной головы медведя. Она находилась в северо-восточном секторе на глубине 0,2–0,3 м. В кургане захоронен мужчина 35–40 лет. С ним найдены железные клещи, молоток, нож, железная острога, 4 костяных наконечника стрел (Плетнева, 1984: рис. 3). Костей животных не найдено.

В курганном могильнике у Архиерейской Заимки в погребении 3 найдено шесть пластин с изображением медведя в ритуальной позе. На каждой пластине по три головы медведя, положенной между лап. Предметы были завернуты в бронзовую тонкую пластину, свернутую «пирожком». Были ли кости коня неизвестны, так как А.А. Спицин, опубликовавший материалы, дал описание только самих погребений (ЗРАО, 1899).

В Новосибирском Приобье изображения медведей найдены в кургане 17 могиле 1 могильника Юрт–Акбалык 8. Захоронен ребенок около 6 лет. С ним положены стеклянные бусины, железный нож, шило, костяная пуговица и 1 сосуд. Три бронзовые бляхи с изображением трех голов медведей располагались в области груди (Троицкая, Новиков, 1998: 129–130). Головы медведей располагались горизонтально в ряд конце блях (Там же: рис. 18–17–19). Края блях оформлены жемчужинами, окаймленными с двух сторон кантом в виде перевитой веревочки. Посередине одной бляхи проходит рельефная полоса (Там же: рис. 18–17). Посередине другой – жемчужный кант, с двух сторон его – рельефная полоса (Там же: рис. 18–19). Третья бляшка в середине испорчена (Там же: рис. 18–18).

Во второй могиле этого кургана захоронен взрослый человек. Ему положены удила, 5 позолоченных бусин, сошник, нож и сосуд. В этом кургане зафиксирована яма с обожженными и разрубленными костями коня.

В этом же могильнике, в кургане 13 в погребении взрослого человека найдена одна бляха, аналогичная по расположению голов медведя из кургана 17. Кроме голов медведей пространство бляхи заполнено жемчужинами овальной формы, окаймленными перевитой веревочкой (Там же: рис. 18–20). В могиле еще положены два костяных наконечника стрел и часть сосуда. В насыпи обнаружены потревоженное захоронение собаки.

Две бронзовые бляхи с изображением трех голов медведей, одна над другой происходят из курганного могильника Красный Яр, кургана 7 (Там же: рис. 4–14, две бляхи под одним номером). Погребение по снабжению инвентарем довольно богатое. Здесь найдены железный топор–тесло, на шее – 25 бронзовых бус, 5 пронизей из свернутого листка и 4 подвески, около левой руки – 16 бронзовых бус, в области таза – 12 подпрямоугольных бронзовых пластинок и две бляхи с изображением медведей (Троицкая, Новиков, 1978: 104, рис. 4–2, 3, 10–14). Кроме того: бронзовая проволочная серьга, два бронзовых перстня, две бронзовых пражки, часть железного ножа и железная лопаточка (Там же: 104, рис. 4–4–9, 16, 17).

В насыпи кургана два угольных пятна, в которых были обожженные кости животных. Изображения лошадей в погребальных памятниках встречаются крайне редко. Так в Тимирязевском курганном могильнике I найдено только одно изображение лошади. Это бронзовая фигурка, происходящая из насыпи кургана 55, которая находилась в сосуде вместе с другими предметами. Курган поминальный, содержал в насыпи только три сосуда, в двух из них были миниатюрные предметы, в том числе и упомянутая фигурка лошади (Беликова, Плетнева, 1983: рис. 11–10).

Кому полагалось по ритуалу положить изображения медведей? Кто были эти люди? Какое положение в обществе они занимали? Из приведенных описаний захоронений можно допустить, что погребений в кургане 9 ТКМ–I в реальной жизни был кузнецом, из кургана 62 ТКМ–I был воином высокого ранга, богато инвентарем погребение в кургане 7 могильника Красный Яр–1. Однако, в кургане 13 могильника Юрт–Акбалык–8 в захоронении взрослого человека найдено только два костяных наконечника стрел. И совсем удивительным является нахождение трех бронзовых блях с изображением медведей в детском погребении (ребенок около 6 лет) в кургане 17 могильника Юрт–Акбалык–8. Таким образом, можно заключить, что указанными сакральными предметами могут быть снабжены как люди, имеющие высокий статус: кузнецы, военачальники, воины–герои, отправители культов), так и другие лица. Случай с ребенком либо исключительный (возможно статус родителей повлиял на его захоронение), либо была какая-то причина, неизвестная нам.

Особое почитание медведя в Западной Сибири известно с эпохи камня и раннего металла (Матющенко, 1973; Молодин, 2000). Найденные бронзовые бляхи с изображением головы медведя, положенной между лап в могильниках Верхнего и Среднего Приобья раннего средневековья и описание положения головы медведя, а также наблюдения очевидцев (Кулемзин, 1972, 2000; Соколова, 2007) близки и возможно свидетельствуют о совпадении ритуала, связанного с медвежьим праздником. Кстати заметим, В.И. Кулемзин, исследовавший вопрос о связи культа медведя с шаманизмом, пришел к заключению, что культ медведя с ним не связан и является основой архаического мировоззрения (1996: 202–204).

Как мы уже отметили, фигурки коня на указанной территории в погребальных памятниках раннего средневековья встречаются редко. Их присутствие означает, по нашему мнению, что этот образ также был включен в мировоззрение и ритуальную

практику населения. Пока, исходя из опубликованных материалов Новосибирского и Томского Приобья, нет погребений, где бы в одном захоронении были найдены предметы с изображением коня и медведя. Кости коня присутствуют в тех же курганах, где есть изображения медведей. Это курганы 9, 35, 62 ТКМ-I, курган 91 ТКМ-II, курган 17 могильника Юрт-Акбалык-8.

Т.Н. Троицкая, А.В. Новиков, Л.А. Чиндина изображение медведей связывают именно с культом (Троицкая, Новиков, 1998: 74; Чиндина, 1977).

Относительно присутствия костей коня как и захоронения собак Т.Н. Троицкая и А.В. Новиков относят к культу мертвых (1998: 76–77). Л.А. Чиндина, включившая памятники Томского Приобья в ареал релкинской культуры, считает, что у релкинцев был культ коня (1977: 101). По нашему мнению о культе коня на территории Средней Оби включая и Томское Приобье говорить пока рано.

### Примечание

<sup>1</sup> Захоронения коня или отдельных его частей есть и на другой территории Западной Сибири, но здесь остановимся только на указанной территории.

<sup>2</sup> В данной статье мы не будем касаться описания предметов с изображением медведя, их стилистических особенностей, систематизации, датировок и распространенности. См.: Чиндина, 1977, 1991; Беликова, Плетнева, 1984; Могильников, 1987; Троицкая, 1995, 2000; Троицкая, Дураков, 1995.

### Список источников и литературы

Беликова О.Б., Плетнева Л.М. Памятники Томского Приобья в V–VII вв. н.э. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. – 243 с.

Записки Императорского Русского археологического общества. Новая серия – СПб, 1899. - Т. 11. - Вып. 1–2.

Конилов Б.А. Омское Прииртышье в раннем и развитом средневековье. – Омск: Изд-во ОмГПУ; Издат. Дом «Наука», 2007. – 446 с.

Косарев М.Ф. Отчет о раскопках Тимирязевского могильника в 1959 г. // Архив Института археологии. - Р-1. - № 2195.

Кулемзин В.М. Культ медведя и шаманизм у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск: Изд-во Ин-та арх. и этн. СО РАН, 2000. – С. 72–77.

Кулемзин В.М. Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1996. – С.198–204.

Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. – С. 93–98.

Матющенко В.И. Древняя история населения лесного и лесостепного Прииртышья (неолит и бронзовый век). Часть 1: Неолитическое время в лесном и лесостепном Приобье // Из истории Сибири. - Томск, 1973. - Вып. 9.

Молодин В.И., Октябрьская И.В., Чемякина М.А. Образ медведя в пластике западно-сибирских аборигенов эпохи неолита и бронзы // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 23–47.

Плетнева Л.М. Погребения IX–X вв. в Томском Приобье // Западная Сибирь в эпоху средневековья. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. – С. 64–87.

Соколова З.П. Народы Западной Сибири: этнографический альбом. – М.: Наука, 2007. – 342 с.

Троицкая Т.Н. Красный Яр-1 – памятник позднего железного века // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1978. – С. 99–117.

Троицкая Т.Н., Новиков А.В. Верхнеобская культура в Новосибирском Приобье. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 152 с.

Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени // МИА. – №35. - М., 1933. – С. 121–178.

Чиндина Л.А. Могильник Релка на Средней Оби. – Томск: Изд-во Томск. Ун-та, 1977. – 190 с.

**К.А. Руденко**

*Россия, Казань, государственный университет культуры и искусств*

**ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕЛЬСКОЙ УСАДЬБЫ  
СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ: МЕТОДИКА И ПРАКТИКА  
(К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИЙ ДОМОСТРОЕНИЯ В ВОЛГО-  
КАМСКОМ РЕГИОНЕ)**

**Abstract**

In article archaeological methods of researches and reconstruction of manors XI - in territory of the Average Volga region are shown XII centuries. Practical results of such work are shown. As an example the apartment house model in the National museum of Republic Tatarstan is described. The author considers that the basic methods in this case are comparative, a method stratigraphies and studying of plans. Thus it is required to consider individuality of each archaeological object. It is necessary to develop criteria for comparison of farmstead complexes for bulgar settlements.

Вопросы домостроительства эпохи средневековья и более ранних эпох Волго-Камья не раз становились объектом внимания ученых. Поскольку основной источник для таких исследований это данные археологии, то вполне закономерно, что в большинстве своем эти публикации принадлежат перу археологов. Наиболее полной и обстоятельной в настоящее время является монография Е.М.Черных, опубликованная в 2008 г., посвященная этой теме на материалах Прикамья. Ретроспективно обращались к этим сюжетам и архитекторы, изучавшие динамику развития архитектурных традиций на Средней Волге (Г.Н. Айдарова-Волкова). Отдельные сюжеты по истории сельской усадьбы и жилища имеются и в этнографических исследованиях. В целом, специально эта тема не изучалась, прежде всего из-за того, что раскопанных широкими площадями болгарских селищ до недавнего времени не было. В силу этого анализировались, как правило, отдельные элементы усадебного комплекса, чаще всего – жилища (М.М. Кавеев, К.А. Руденко). Были разработаны классификационные схемы болгарских жилых построек, но преимущественно на материалах городищ (Ф.Ш. Хузин, Р.Ф. Шарифуллин).

Только к концу XX в., ситуация несколько изменилась. Целенаправленные исследования ряда селищ в зоне Куйбышевского водохранилища, прежде всего Остолоповского в Алексеевском районе Татарстана, где культурный слой вскрывался широкой площадью, удалось получить данные, которые сделали возможным провести анализ не только отдельных построек, но и усадеб, рассмотрев всю совокупность построек в комплексе.

В этом плане важна методика исследования. Стоит отметить, что единой универсальной методики даже для памятников одного микрорегиона и одной эпохи (периода), нет. Каждый объект уникален и имеет свои особенности. С этим мы

столкнулись при раскопках селища Песчаный остров второй половины XIII – первой половины XIV в. При этом важен характер самого памятника: мощность культурного слоя и его специфика. Наиболее пригодными для реконструкции являются материалы однослойных памятников или памятников с горизонтальной динамикой развития культурных отложений, характерных для поселений развивавшихся экстенсивно, или когда в силу каких-то обстоятельств развитие застройки на одном из участков прекращалось (пожар, перестройка и т.п.) и продолжалось или переносилось на близлежащую территорию. Такие случаи зафиксированы нами на Мурзихинском и Остолоповском селищах (изучались К.А.Руденко соответственно в 1995-1996 и в 1997 - 2012 гг.).

Именно эти памятники стали исследовательской моделью для создания реконструкций. Однако на Мурзихинском селище верхний горизонт почвы перепахан, а в ряде случаев серьезно нарушен при сносе построек села, которое было расположено до начала 1950-х гг. на месте селища. Часть поселения полностью или частично размыта Куйбышевским водохранилищем, что делает невозможным полноценный анализ всего комплекса.

Остолоповское селище не распаивалось, и, несмотря на интенсивный размыв культурного слоя водами водохранилища, удалось достаточно полно исследовать часть нескольких усадеб, что стало возможным благодаря особенностям планировки усадеб (они были вытянуты вдоль берега). Кроме того в культурном слое – этого поселения сохраняются некоторые органические материалы (дерева, бересты и т.п.), благодаря чему имеется возможность четко определить контуры построек и некоторые конструктивные их детали.

Остолоповское селище оказалось примечательным и в том отношении, что возникнув в конце X – XI в. оно в первой четверти XII в. подверглось полному уничтожению, а затем восстановилось на короткий промежуток времени (вторая-третья четверть XII в.) на окраине пустоши, которая использовалась в это период для сброса бытовых отходов и выпаса скота. Мы зафиксировали две разновременных части поселения, соответствующих двум фазам его существования (конец X – первая четверть – XII в. и вторая – третья четверть XII в.) и отделенных друг от друга небольшой земляной насыпью, сооруженной во второй фазе существования этого поселения. Конечно, фактически здесь не было идеальной картины, и пустошь также частично застраивалась во время второй фазы, однако на исследованных участках такое хронологическое соотношение является объективным. Итак, наиболее пригодным для реконструкции оказалось Остолоповское селище в силу его археологических характеристик. Теперь перейдем к собственно методике реконструкций на основе полевых исследований этого памятника.

Вполне очевидным методическим приемом в данном случае является вскрытие культурного слоя широкой или общей площадью, со стыковкой раскопов между собой. Таким образом мы исследовали селище с двух размываемых сторон. В первом случае нам удалось изучить часть двух усадеб, включая сохранившиеся полностью или частично жилые постройки и прилежавшие к ним хозяйственные объекты. Через 5 лет работы мы здесь приостановили, поскольку процесс разрушения береговой полосы стал менее интенсивным, и к тому же раскопы последних лет исследований на этом участке показали, что здесь мы достигли междуусадебного пространства со слабым культурным слоем и малым количеством объектов. Отметим, что мощность культурного слоя на этом памятнике - от 50 до 85 см и до 3,5 м в сооружениях.

На другой стороне селища ситуация была более благоприятной – мы успели начать исследования на крупной усадьбе (относящейся к первой хронологической фазе), территория которой была затронута размывом в незначительной степени. В ходе

раскопок были выявлен и край другой усадьбы существовавший во второй хронологической фазе.

Раскопы имели небольшую площадь (в среднем 48 – 100 кв.м.), что позволило получить большую серию профилей стенок, что оказалось очень полезным при выявлении конструкций построек, поскольку срубы полуземлянок устанавливались на край котлована постройки и границы этого сруба можно было уловить только по незначительному углублению в предматерике и следам бурого тлена от бревен. Эти следы фиксировались чаще всего в профилях.

По той же причине мы вскрывали и жилища по секторам (чаще всего по  $\frac{1}{2}$ ) с продольными, а иногда с поперечными бровками. Бровки оставались с момента фиксации контуров жилища и до его дна. В среднем высота таких разрезов достигала 2-2,5 м., при глубине котлована постройки в 1,2 – 1,6 м. В секторах заполнение изучалось по пластам.

В отличие от жилищ, другие объекты мы изучали по выборкам горизонтальными слоями (пластами). Особенно это касалось больших ям (диаметром свыше 2 м.). Мощность слоев выборок ям и котлованов жилищ подбиралась индивидуально и варьировалась (в зависимости от каждого конкретного случая) от 10-12 см и до 18-20 см. Это дало возможность соотносить выборки заполнения со стратиграфическими слоями, определять при этом относительную хронологию этих объектов в динамике функционирования усадьбы в целом.

Особенностью усадеб этого поселения оказалось и то, что жилища (изучено более 6 построек) были все практически однотипны по конструкциям, и сохранились в двух случаях с практически целыми печами, типа чувалов и деревянным настилом пола, частью полатей и фрагментами слег крыши. Благодаря комплексному анализу этих построек удалось создать обобщенную модель жилища характерную для этого поселения

Практическая проверка моделей реконструкции была осуществлена в Национальном музее Татарстана, где в 2006 г. была сделана реконструкция в натуральную величину одного из жилищ Остолоповского селища (включая интерьер), что позволило уточнить (в большинстве случаев, подтвердить полевые наблюдения) конструктивные особенности таких построек, выявленные в ходе раскопок.

В ходе изучения материалов этого селища и подготовки к реконструкции были найдены широкие аналогии, как планировки усадеб, так и особенностей жилых и хозяйственных построек этого поселения. Наиболее близкими оказались материалы (как археологические, так и этнографические) Западной Сибири и поселений Древней Руси XI – XII вв.

Решить вопрос об истоках и дальнейших судьбах сельского болгарского домостроения (в последнем случае используя данные этнографии) можно лишь проведя сначала сравнительный анализ на болгарском материале, для чего необходимо выработать сравнительные критерии, что является отдельной исследовательской задачей.

**Т.Б. Смирнова**

*Россия, Омск, государственный университет, Сибирский филиал Российского  
института культурологии*

**АРХАИКА В КУЛЬТУРЕ ДИАСПОРНЫХ ГРУПП И ФАКТОРЫ,  
СПОСОБСТВУЮЩИЕ ЕЕ ДЛИТЕЛЬНОЙ СОХРАННОСТИ  
(НА ПРИМЕРЕ НЕМЦЕВ В СИБИРИ)<sup>1</sup>**

**Abstract**

Long-term preservation of archaic customs is a sign of cultural diasporas. The publication is a description of practices that kept the Germans in Siberia. These practices exist since their settlement of Germans from Germany to Russia. Now in Germany, these customs have disappeared or have changed. In Siberia, the culture of the Germans developed in isolation from the culture of Germany, so many customs are the same as they were in the XVIII century.

Для членов диаспор характерны специфические поведенческие и культурные стратегии, которые отличаются как от тех стратегий, которые существуют в местах их выхода, так и от тех, которые определяют культурное развитие в местах вселения мигрантов. Эти отличия обусловлены тем, что этническая группа отрывается от привычного магистрального пути развития культуры и попадает в новую для себя природно-климатическую и культурную среду обитания.

В диалектологии существует понятие «островных» диалектов, под которыми понимаются диалекты, оторвавшиеся от языкового «материка». Эти диалекты в условиях изоляции от метрополии, с одной стороны сохраняют массу архаичных черт, а с другой – испытывают сильное влияние окружающих языков, вплоть до структурных изменений. Культура диаспорных групп имеет очень большую степень сходства с островными диалектами и представляет собой своеобразные «культурные острова».

Можно также сравнить диаспору с путешественником, который приезжает в чужую для него страну с большим багажом, часть вещей из которого им активно используется на новом месте, часть переделывается под местные условия, а часть – не пригождается никогда. Все эти вещи бережно хранятся в память о прежней Родине и дают ощущение связи с ней. Но если путешественник возвращается домой, оказывается, что эти вещи уже исчезли из обихода или безнадежно устарели, и, в лучшем случае, место им в музее.

Разумеется, диаспора представляет собой гораздо более сложное явление, ее члены реализуют различные, а часто – противоположные стратегии, но, тем не менее, в сумме они складываются в определенные векторы и тенденции развития. Одной из таких очевидных тенденций являются многочисленные заимствования на новом месте из культуры окружающих народов, которые быстро становятся для членов диаспоры своими.

Противоположной является консервативная, охранительная тенденция, которая служит залогом сохранения идентичности, поскольку многие вещи и понятия, «привезенные» из прежних мест обитания имеют не только утилитарную функцию, но приобретают и символическое значение связи с Родиной. Большое место в этой стратегии занимает консервация архаичных элементов.

Больше всего архаичных элементов сохраняется в духовной культуре, которая в условиях изоляции от метрополии не так сильно подвержена заимствованиям и модернизации, как материальная культура. Больше всего архаики, которая к тому же приобретает символическое значение, обнаруживается в обрядовой сфере. Ярким примером может служить культура немцев, живущих на протяжении длительного времени в сельских районах Сибири. Источником для изучения архаичных элементов в немецкой обрядности послужили материалы экспедиций 1990-2000-х гг. в



Новосибирской, Омской областях и Алтайском крае. Выделить эти элементы позволяет сравнительное изучение литературы по народоведению германских земель.

Переселение немцев в Сибирь имело вторичный характер, немцы переселялись сюда из колоний, которые основывались с конца XVIIIв., европейской части России, в основном из Поволжья, Новороссии и Волыни. С момента переселения немцев из Германии до момента фиксации изучаемых обычаев в Сибири прошло 200-250 лет. Изоляция немецких групп в России была довольно сильной, первоначально – из-за не слишком развитых коммуникаций, а в XX веке – по политическим причинам. Поэтому обрядность Германии, во многом унифицированная, носящая массовый характер, не могла оказать значительного влияния на обряды, существующие в далеких локальных и традиционных группах. Поэтому у многих немецких этнографов и диалектологов, попавших сегодня в немецкие села Сибири, по их рассказам, создается ощущение попадания в XVIII век.

Больше всего архаики сохранилось в календарной обрядности зимнего цикла, а также в свадебной и похоронной обрядности. В свадебной обрядности архаика сохраняется в обычаях сватовства, приглашения на свадьбу, ритуале снятия венка с невесты, обычаях «второй свадьбы». Например, при сватовстве и во время свадебной церемонии «хозяин» свадьбы (Hausvater) держит в руках жезл или посох, украшенный сверху цветами (Freierstock, Perstock). Каждый, кого приглашают на свадьбу, должен завязать цветную ленту на жезл, по количеству лент считают приглашенных гостей. Этот жезл в современной свадебной обрядности в Германии практически не встречается, а у российских немцев он стал символом свадьбы, которая проводится «по-немецки».

В группе волынских немцев (с. Литковка Тарского района Омской области) сохранился обычай, когда «хозяин» свадьбы приглашает гостей, сидя верхом на коне. Для этого случая была специально выученный конь, который умел наклоняться и заходить в дом. Его грива была украшена цветами и лентами, на шее висели колокольчики. Традиция использования в обрядности коня имеет очень древние корни. Анализ этой традиции проводится в работе Ю.В. Ивановой-Бучатской, посвященной символам Северной Германии (2006). Она упоминает о белом коне в качестве центральной фигуры в свадебных играх и представлениях в Мекленбурге и считает, что истоки этого обычая следует искать в западно-славянских землях. В некоторых районах Польши в рождественской обрядности существовал обычай, который назывался «водить коня». Ю.В. Иванова-Бучатская считает, что Северная Германия и западно-славянские земли составляют единый ареал распространения этой традиции, что обусловлено принадлежностью северных немцев и западных славян к одному хозяйственно-культурному типу, ведущее место в котором занимало коневодство. И в целом, многие региональные особенности обрядности Северной Германии обусловлены «синкретизмом культуры древних германцев и славян в процессе их долгого взаимодействия» (Иванова-Бучатская, 2006: 117-119). Поскольку подавляющее большинство немецких колоний на Волыни было основано выходцами из Пруссии и привисленских губерний Царства Польского, то есть из районов славяно-германского пограничья, логично предположить перенесение традиций, связанных с конем, из этих районов на Волынь, а уже из волынских немецких колоний - в Сибирь.

В с. Литковка существует также обычай вождения по селу козла во второй день свадьбы: украшенный венками и цветами козел шествует во главе процессии ряженных. Вообще, второй день свадьбы наполнен множеством архаичных ритуалов и обрядов, которые свойственны большинству европейских народов.

Например, в деревнях Екатериновка Кулундинского района Алтайского края, Квасовка, Замелетеновка и Матюшино Любинского района Омской области во второй

день свадьбы, кроме повсеместно распространенной «бани», был зафиксирован обычай ритуального бритья. Тестя или жениха привязывали к стулу, а невеста его брила. Ритуальное бритье очевидно имеет архаическое происхождение. В древности такое бритье символизировало переход мужчины в другой социальный статус. Тогда брили только жениха, причем делали это накануне свадьбы. По некоторым сведениям, бритье на свадьбе было первым в жизни мужчины, тех же, у которого борода еще не росла, брили символически. Под подбородком молодого держали платок или полотенце, чтобы не растерять сбритые волосы, так как верили, что с их помощью можно околдовать жениха (Иванова, Маркова, 1988: 148). В настоящее время переходный смысл этого ритуала уже утрачен, он превратился в своеобразную демонстрацию того, как молодая жена будет ухаживать за мужем и тестем.

Консервация архаичных элементов характерна для всех конфессиональных групп, но в большей степени она отмечается у лютеран и католиков. Обрядность меннонитов и баптистов не менее консервативна (у них, например, сохраняется обычай коллективной выпечки хлеба перед свадьбой, строгое отношение к девственности молодоженов, решение о свадьбе принимается общиной), но обрядность эта в силу религиозных установок лишена развлечений, многодневного всеобщего веселья, обильной трапезы и алкоголя. У лютеран и католиков сохраняются «Polterabend» («вечер шума» накануне свадьбы), действия с курицей во время «Hochzeitschwanz» («свадебного хвоста»), обычай «zweiteHochzeit» («второй свадьбы»).

Полтерабент (Polterabend, буквально «вечер шума, грохота») - это вечер прощания с молодостью, имеющий определенную степень сходства с девичником или мальчишником накануне свадьбы. В прежние времена парни и девушки собирались отдельно в доме жениха и невесты. Но затем вечеринка стала совместной. Молодые люди собираются в доме невесты, приносят с собой угощение. Устраивается застолье, игры и танцы, все стараются как можно больше шуметь, отсюда и название «шумный вечер». С грохотом бьют «на счастье» посуду. Чем больше шума, чем больше битой посуды, тем больше счастья будет молодым. Для этой цели гости нередко заранее собирают старую треснувшую посуду, чтобы в полтерабент наколотить ее побольше. Можно бить только глиняную посуду, никогда – стекло или зеркала, поскольку их осколки символизируют несчастье. Невеста и жених должны были одновременно подбирать черепки. В этот вечер раньше гостям показывали приданое невесты. Сейчас это просто вечеринка накануне свадьбы, но посуду на ней бьют обязательно.

В полтерабент парни крали кур у соседей, а девушки этих кур ощипывали и варили. Происходила совместная трапеза парней и девушек. Куриная лапша Nudelsuppe также является обязательным свадебным блюдом. Во второй день свадьбы ряженые ходили по дворам и собирали кур у тех, кто присутствовал на свадьбе. Курицу привязывали на длинный шест и ходили с ним по деревне, всячески дурачась. Обычай воровства кур, шествие ряженых с курицей по деревне и сам последний день свадьбы принято называть «свадебным хвостом» (Hochzeitschwanz). Дело в том, что свадьбу было принято заканчивать тогда, когда съедали последний куриный хвост (МАЭ ОмГУ, 1997). Курицу и петуха часто дарили молодоженам. У лютеран принято «спаивать» курицу или петуха, т.е. поить их вином или водкой, а потом потешаться над тем, как они «выплясывают» под музыку.

Кульминацией второго свадебного дня является так называемая «вторая свадьба» (zweiteHochzeit). Разыгрывается целое представление, сценарий которого повторяет настоящую свадьбу, но в шуточном, как бы в перевернутом виде: парня наряжают невестой, а маленькую хрупкую девушку – женихом. Все одеваются в старые вещи, как можно нелепее, подчеркивая половые признаки. На голове у «второй невесты» (zweiteBraut) свадебный венок из прутьев, сорной травы или соломы. На ногах вместо

свадебных тувель - огромные старые рваные башмаки или калоши. Лица ряженных закрыты тюлем, марлей или чулками. «Молодым» дарят шуточные подарки, старые, рваные или сломанные вещи, на столе перед ними стоят помои. Со «второй невестой» гости обычно не церемонятся: ее могут слегка поколотить, посмотреть, «все ли у нее в порядке, все ли на месте», говорят ей непристойности (МАЭ ОмГУ, 1998). В основе «второй свадьбы» лежит практика травестизма. Несмотря на то, что травестизм отмечен многократно у многих народов, однозначного объяснения этот обычай не имеет (Токарев, 1983: 190).

В похоронной обрядности наиболее ярким примером консервации архаики является обычай «Totenhochzeit» (свадьбы покойников). Все описания этого обычая в Германии имеют своей верхней границей конец XIX или начало XX вв. В Сибири обычай хоронить не состоявших в браке так, как хоронят женихов и невест, устраивать покойникам «свадьбу», бытовал повсеместно, во всех группах немцев на протяжении всего XX в. Последние похороны подобного рода, сведения о которых были собраны в экспедициях, относятся к 2002 г. Особенностью «свадьбы покойников» у немцев Сибири является отсутствие возрастных границ, «венчали» покойников любого возраста, от младенцев до людей преклонного возраста. Главным критерием для совершения обряда «венчания» считается девственность покойных (Смирнова, 2008).

Таким образом, в «островных» или диаспорных группах, в отрыве от основной этнической территории (в данном случае – Германии), в течение длительного времени сохраняются элементы культуры, исчезнувшие в метрополии под влиянием процессов унификации и модернизации. Их «консервации» способствуют изоляция от основного ядра культуры, невозможность обновления, воспроизводство, исходящее только из внутренних ресурсов и значительная культурная дистанция между немцами и окружающим населением, в основном языковая и религиозная. Вряд ли всем этим архаичным обычаям, еще встречающимся в настоящее время, суждена долгая жизнь, так как условия их воспроизводства изменились очень сильно, но, тем не менее, их длительное бытование не подлежит сомнению и представляет одну из ведущих стратегий культурного развития в диаспоре.

### Примечания

<sup>1</sup>Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Этнография современной диаспоры (на примере немцев Сибири)», проект № 11-31-00213a1.

### Список источников и литературы

Иванова Р., Маркова Л. В. Болгары // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. - М.: Наука, 1988. - С. 135-159.

Иванова-Бучатская Ю.В. PlattesLand: Символы Северной Германии (славяно-германский этнокультурный синтез в междуречье Эльбы и Одера). - СПб: Наука, 2006. – 250 с.

МАЭ ОмГУ 1998. Д. 147-1. Л. 48 а.

МАЭ ОмГУ. 1997. Д. 179-1. Л. 23, 24.

Смирнова Т.Б. Обычай венчания покойников у немцев Сибири // Этнографическое обозрение. – 2008. - №5. – С. 133-144.

Токарев С. А. Маски и ряженные // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - М.: Наука, 1983. – С. 185-193.

**С.В.Снопков<sup>1</sup>, П.С.Снопков<sup>2</sup>**

*Россия, Иркутск, <sup>1</sup>Центр развития дополнительного образования детей  
Иркутской области, <sup>2</sup>МБОУ СОШ № 7*

**РЕКОНСТРУКЦИЯ МЕТАЛЛУРГИЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ ПО ПРОИЗВОДСТВУ  
ЖЕЛЕЗА ПО МАГНИТОРАЗВЕДОЧНЫМ ДАННЫМ  
(ПРИОЛЬХОНЬЕ, ЗАПАДНЫЙ БЕРЕГ БАЙКАЛА)**

**Abstract**

Kurma archaeological location is situated on western side of Maloe Sea of Lake Baikal. Now here the metallurgical centres are opened some. By means of a method of measurement of a magnetic field reconstruction of the metallurgical centres is spent. The method of measurement of a magnetic field has shown the efficiency at studying of archaeological monuments.

В конце I тыс. до н.э. в Предбайкалье широко распространяются изделия из железа, большинство из которых, вероятно, изготавливались на месте. Об этом свидетельствуют многочисленные следы металлургического производства, зафиксированные в разных частях региона (Снопков, Харинский, 2012; Харинский, Снопков, 2004;).

Одним из районов, в котором действовали сразу несколько сыродутных горнов по производству железа, находился на западном берегу пролива Малое море озера Байкал, к юго-западу от реки Курма. К настоящему времени здесь обнаружено более 20 участков локального скопления металлургических шлаков. На двух участках Курминское озеро 1 и Курма 28 – проведены раскопки, позволившие установить основные элементы технологии получения железа. Радиоуглеродное датирование показало что, деятельность этих металлургических центров относится к концу I тыс. до н. э. - началу I тыс. н. э.

Результаты проведенных исследований показали, что в Приольхонье на рубеже эр использовались ямные сыродутные железо-восстановительные горны. Рабочая камера этих горнов сооружалась в плотном суглинке, на краю ямы либо канавы, глубина которых достигала 1,5 метров. Рабочая камера имела воронкообразную форму (похожую на перевернутую наклонную треугольную пирамиду, с закругленными ребрами). Верхнее отверстие рабочей камеры горна выходило на дневную поверхность, а нижнее - в пригорную яму, на глубине 1,0 - 1,4 м. Нижнее отверстие горна закрывалось куполообразным, каменно-кирпичным сооружением. Фрагменты такого сооружения были обнаружены во время раскопок у нижнего отверстия рабочей камеры одного из горнов металлургического центра Курминское озеро-1. Фрагменты глиняной обмазки с отверстиями для сопел (диаметр 3-4 см) свидетельствуют о том, что использовался не только естественный, но и принудительный поддув воздуха. Существовала ли конструкция, прикрывающая верхнее отверстие рабочей камеры пока не ясно (Снопков, Харинский, 2012; Харинский, Снопков, 2004).

Кроме воронкообразных горнов при раскопках были обнаружены горны, принципиально отличаются по форме от железовосстановительных. Горны этого типа представляют собой две неглубокие ямы, круглого или овального сечения, соединенные друг с другом подземным каналом. Размер верхнего отверстия ям составляет от 45 до 90 см, глубина - 25-45 см. Подземный канал в поперечном сечении имеет арочную, либо трапецивидную форму, размерами сечения от 20 до 40 см и длиной от 10 до 35 см. Предположительно эти горны являются кузнечными.

Методом, позволяющим провести предварительную реконструкцию металлургических центров (до проведения раскопок), является магниторазведка. Этот метод основан на измерении напряженности постоянного магнитного поля Земли и выявлении локальных аномалий, связанных с объектами, обладающими магнитными

свойствами, контрастно отличающимися от свойств вмещающей среды. Благоприятной предпосылкой использования данного метода при изучении металлургических центров в Приольхонье является высокая магнитная восприимчивость продуктов металлургического производства, по сравнению с горными породами, в которых сооружались горны.

Таблица 1

**Магнитная восприимчивость образцов**

Тип образцов	Магнитная восприимчивость ( $\times 10^{-3}$ ед. СИ)	
	диапазон	средн.значение
1. Шлаки	0.38 - 70	5.5
2. Обожженный суглинок	0.13 - 58	7.3
3. Вмещающие горные породы	0 - 0.7	0.25

Из табл.1 видно, что вмещающие осадочные породы (суглинки с дресвой и щебнем) практически немагнитны –  $0.25 \times 10^{-3}$  ед. СИ, а средняя магнитная восприимчивость шлаков и обожженных суглинков составляет 5 -  $7 \times 10^{-3}$  ед. СИ. Таким образом, обожженные и оплавленные стенки рабочей камеры горна, а также локальные скопления кусков шлаков и обожженных суглинков должны создавать в магнитном поле локальные положительные аномалии.

Первый опыт применения магниторазведки при изучении металлургических центров был получен при проведении исследований в распадке Барун-Хал и на участке Курминское озеро I (Кожевников, Харинский, 2005; Харинский, Снопков, 2004).

Необходимость привлечения геофизических методов, при изучении участка Курминское озеро I, была обусловлена большой площадью участка, на поверхности которого были обнаружены кусочки металлургических шлаков и обожженной глины, и проблематичностью точной локализации археологического памятника. Проведенное измерение магнитного поля на данном участке позволило более точно определить расположение металлургического центра и спланировать проведение раскопок. Анализ результатов магниторазведочных и раскопочных работ показал, что металлургический центр отражается в магнитном поле повышенными значениями, а локальные аномалии поля, размером до 2 м в поперечнике, соответствуют местам расположения горнов.

Проведенные в 2002-2012 гг. магнитометрические съемки с помощью геофизического протонного магнитометра ММП-203 на четырех участках позволили установить местоположение горнов и провести реконструкцию металлургических центров. Съемка проводилась по сети 1x1 м и 0,5x0,5 м при высоте датчика 0,5-1 м. Изучаемые участки имеют площадь от 200 до 1500 кв. м.

Археологический памятник Курма 28. Памятник находится в 1,1 км к северу от д. Курма, на южном склоне холма. У подножья холма проходит проселочная дорога, на которой были обнаружены кусочки металлургических шлаков, угля и обожженной глины. Измерения магнитного поля были проведены на участке  $775 \text{ м}^2$  по сети 1 x 1 м. На плане изолиний поля было выделено несколько аномалий: изометричная аномалия размером 8x9 м с амплитудой около 20 нТл; три локальные слегка вытянутые аномалии размером 2x3 м и амплитудой более 60 нТл. Интерпретация результатов позволила сделать вывод о том, что локальные аномалии соответствуют расположению трех горнов, а изометричная аномалия оконтурировала все металлургические конструкции - пригорновую яму и горны.

Археологический памятник Курма 18. Участок расположен на обочине дороги «Курма - Зама», в 0,8 км к северо-западу от с. Курма. Местонахождение обнаружено в 1995 г. О.И. Горюновой и П.Е. Шмыгуном. В колее дороги собраны шлаки и фрагменты обожженной глины. Рядом с дорогой находится воронкообразная яма

диаметром 5-6 м и глубиной до 1 м. Проведенная магнитная съемка на участке 450 м<sup>2</sup> выявила две изогнутых вытянутых аномалии, расположенных по окружности воронкообразной ямы. Интерпретация результатов: воронкообразное углубление является остатками пригорновой ямы, а магнитные аномалии соответствуют 5 (возможно 6) железовосстановительным горнам, расположенным у края ямы.

Археологический памятник Серебрянный ключ 1. Участок находится в 1,4 км к северу от д. Курма, вблизи родника «Серебрянный ключ». В центре участка находится слабовыраженное изометричное углубление диаметром около 4 м. У юго-восточного края углубления обнаружены кусочки шлаков. Проведенная магнитная съемка на площадке 180 м<sup>2</sup> выявила две аномалии с повышением поля до 60 нТл. Одна из них имеет изометричную форму около 4 м в диаметре и оконтуривает площадь расположения пригорновой ямы и горнов. В контуре этой аномалии наблюдается локальное повышение поля до 100 нТл, интерпретируемое как железовосстановительный горн. Вторая аномалия располагается юго-западнее пригорновой ямы и имеет вытянутую вдоль склона форму. Эта аномалия интерпретируется как отвал, в котором находятся куски шлаков и обожженных горных пород.

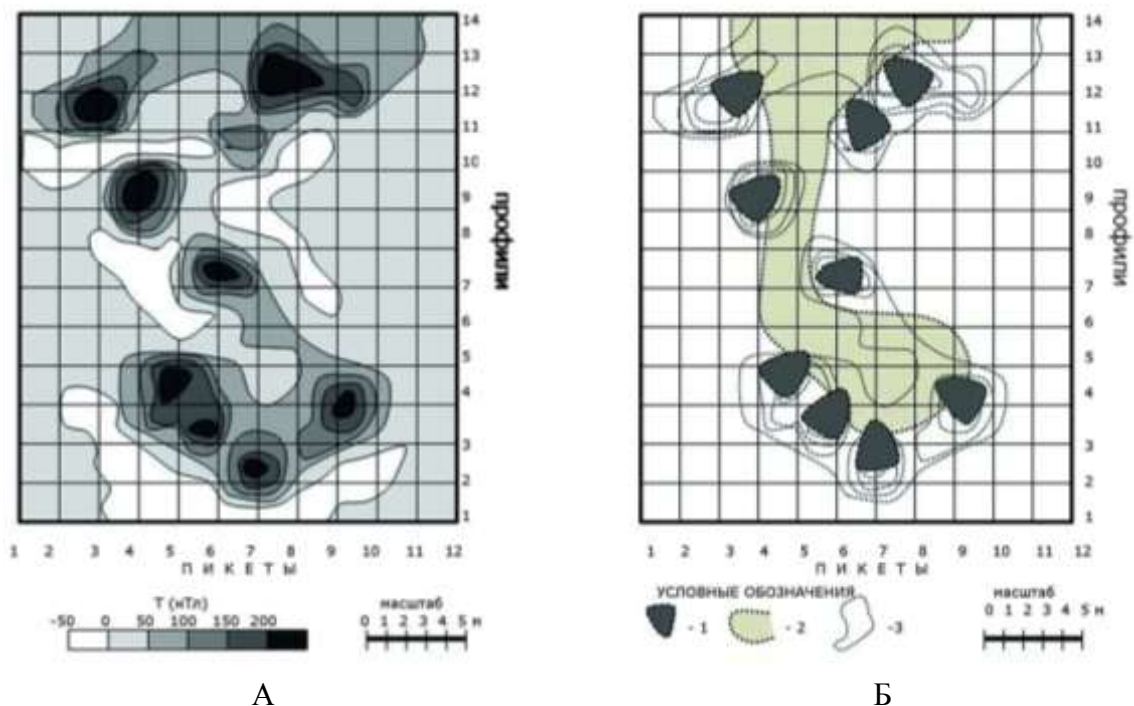
Археологический памятник Курминское озеро 2. Участок находится в 1,8 км к северу от д. Курма, вблизи дороги «Курма - Зама». В центре участка находится ряд слабовыраженных изометричных и вытянутых вдоль склона углублений. По всей территории участка (более 1500 м<sup>2</sup>) обнаруживаются кусочки шлаков. Проведенная съемка на площадке 700 м<sup>2</sup> выявила, что магнитное поле участка имеет сложную структуру (Рис.1а). В рамках аномальной зоны выделяется 9 локальных аномалий (с интенсивностью более 200 нТл), интерпретируемые как металлургические горны.

Интерпретация результатов: металлургический центр включает две пригорновые ямы, соединенные канавой, вдоль края которых расположено 9 горнов: 3 – на краю одной ямы, 4 – по периметру другой, 2 – вдоль канавы (Рис. 1,б).

Таким образом, опыт использования магниторазведочных данных при исследованиях древних металлургических железопроизводящих центров в Приольхонье показал, что геофизические данные позволяют:

1. Оконтурить металлургический центр и более точно выбрать площадь для проведения раскопок;

2. Реконструировать устройство металлургического центра: выделить расположение горнов, пригорновых ям и канав.



**Рис.1. Результаты магниторазведочных исследований на участке Курминское озеро 2:**  
*а – карта напряженности магнитного поля; б – схема реконструкции металлургического центра*  
 (Условные обозначения: 1 – предполагаемое местоположение металлургических горнов; 2 - предполагаемое местоположение пригорновой ямы (канавы); 3 – контуры магнитных аномалий)

### Список источников и литературы

Кожевников Н.О., Харинский А.В. Магнитное поле в пади Барун-Хал и его связь с объектами древней металлургической деятельности // Изв. Лаборатории древних технологий. - Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2005. - Вып. 3. - С. 38–48.

Снопков С.В., Матасова Г.Г., Казанский А.Ю., Харинский А.В., Кожевников Н.О. Источники руды для производства железа в древности: Курминский археологический участок // Изв. Лаборатории древних технологий. – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2012. – Вып. 9. - С.10-30.

Снопков С.В., Харинский А.В. Металлургические горны Приольхонья // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: матер. III Международной науч. конф. (Улан-Батор, 5-9 сентября 2012 г.). - Улан-Батор: Изд-во Монг. гос. ун-та, 2012. - Вып. 3. - С. 241-246.

Харинский А.В., Снопков С.В. Производство железа населением Приольхонья в елгинское время // Изв. Лаборатории древних технологий.- Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2004. - Вып. 2. - С. 167–187.

**Ю.В. Степанова**  
*Россия, Тверь, государственный университет*  
**ЖЕНСКИЕ ПРИЧЕСКИ НА РУСИ В XI-XVII ВВ.**

**Abstract**

The article is devoted to women's hairstyles in Russia in the XI-XVII cc. By archaeological finds, descriptions of European travelers and ethnographic data. Some types of and elements of hairstyles have survived to modern times, and repeated in a rhythmic form of headwear in the XIX c.

Изобразительные и письменные источники содержат очень мало информации о женских прическах, поскольку они находились под головными уборами, полностью скрывавшими волосы. Судить о некоторых деталях причесок позволяют археологические источники в сопоставлении с данными этнографии, письменными и изобразительными источниками.

Основным способом укладывания волос у незамужних девушек в XVIII – начале XX в. была коса. Одна коса, являющаяся атрибутом девичества, спускалась на спину, в нее вплетались ленты, а конец украшался наконечником из ткани, чаще в форме сердца или треугольника, украшенным бисером, блестками и кистями. В XIX в. косу чаще всего плели в 3 пряди, хотя этнографами зафиксированы и способы плетения косы в 4 и более прядей в особых случаях. По Д. К. Зеленину, севернорусские называли такие косы «бесчисленица», южнорусские различали косы с нечетным количеством прядей – «в дробнушку», и косы с четным количеством прядей – «лопатно» (Зеленин, 1991: 277).

В XVII в. традиция заплетания девушками одной косы тоже существовала. По Олеарию, взрослые девицы оставляли волосы сплетенными в одну косу на спине, привязывая при этом внизу косы красную шелковую кисть (Олеарий, 2003: 164). Интересная находка сделана при раскопках одиночного кургана Холмы (Московская область). По мнению исследователей, этот курган можно датировать в пределах XVII – XVIII вв. Погребение 2 принадлежало девушке в возрасте около 20 лет (Зоц (Захарова), 2011: 408). Ее прическа представляла собой одну косу, спускавшуюся вдоль позвоночника. Прическу скрепляла широкая налобная лента, уходившая сзади под волосы. Под широкой лентой находилась еще одна, узкая (Орфинская, 2011: 416-417, рис. 12).

Данные о более раннем периоде свидетельствуют о том, что косы оставались основным видом прически у девушек, однако, их могло быть и несколько. Гильбер де Ланнуа в начале XV в. свидетельствовал, что у женщин в Новгороде волосы заплетены в две косы, спускающиеся сзади на спину (Ланнуа, 1873: 25). Скорее, это описание относится к незамужним девушкам, поскольку косы замужних женщин, носивших закрытый головной убор, Ланнуа вряд ли мог видеть. Еще одно свидетельство ношения двух кос девушками можно усмотреть на рисунке А. Мейерберга (XVII в.), изображающем посадскую девушку. Однако, Н. В. Жилиной предложена другая интерпретация этого изображения. По ее мнению, на этом рисунке изображены искусственные или накладные косы, поскольку под ними просматриваются распущенные волосы девушки (Жилина, 2012: 58). В XIX в. обычай заплетать несколько кос сохранился на юго-западе Украины (Маслова, 1987: 275).

Археологические материалы свидетельствуют о том, что в XI-XII вв. косы также являлись частью единого головного убора вместе с головными украшениями. Остатки косы найдены в кургане № 15 могильника Большая Коша (Тверская область). Браслетообразные височные кольца, по-видимому, были вплетены в косу и располагались в вертикальном положении (Черных, 1986). Учитывая, что в этом погребении было найдено парное количество колец – по три экземпляра с каждой стороны, здесь могло быть две косы с вплетенными височными кольцами. В



погребениях некрополя г. Суздаля изучены погребения девочек с большим количеством перстнеобразных колечек, которые, очевидно, вплетались в волосы и косы (Сабурова, 1988: 269).

Локоны, напущенные на уши, с продетыми в них височными кольцами, были обнаружены в могильнике Избрижье (курган № 136) в Тверской области, могильниках Покровском (курган № 13, погребение 3) (Сабурова, 1974: 89, рис. 4:2) и Новоселки (курган 10, погребение 2) Московской области. В могильнике Новоселки прядь волос, располагавшаяся над ухом, горизонтально, была продета в перстнеобразное височное кольцо, на котором, в свою очередь, висело семилопастное височное кольцо (Зоц Е. П., Зоц С. А., 2012: 67, рис. 1). В могильнике Избрижье в кургане 136 височные кольца диаметром 2-4,5 см были продеты в петлю из волос на уровне уха (Степанова, 2009: 238, рис. 11: 7).

В некоторых древнерусских погребениях сохранились фрагменты тканей и металлических украшений, которые, возможно, являлись частью накосников. В кургане № 2 могильника Плешково 1 (Тверская область) сохранились фрагменты украшения, состоявшего из 8 плетеных шнуров с нанизанными на них металлическими обоймицами. Сохранился фрагмент ленты, оканчивающийся тремя такими шнурами. Возможно, изделие представляло собой ленту, оканчивающуюся шнурами, которая вплеталась в волосы (Степанова, 2009: 238, рис. 7: 3).

Вероятно, название женского убора «косы», известное из Сказания о чудесах Владимирской иконы Божьей матери, восходит именно к убору с височными кольцами (Жилина, 2007: 219). В девичьем уборе височные кольца вплетались в косы или прикреплялись к открытому головному убору, а у замужних женщин прикреплялись к лентам, имитировавшим косы. Предположительно, косы или ленты с вплетенными височными кольцами, на уровне висков и ушей, впоследствии были заменены в головном уборе наушниками.

Важной частью русской свадьбы в XVII–XIX вв. был обряд расплетания девичьей косы и прощания с девичьей прической и головным убором. Одна коса чаще всего сменялась двумя. Н. Витсен, побывавший в России в XVII в., описал деталь свадебного обряда, когда отец невесты, в присутствии гостей, начесывает ей волосы на лицо, затем стрелой с железным наконечником делает ей пробор; отец начинает, а все присутствующие заканчивают ее прическу, постепенно открывая ее лицо (Витсен, 1996: 121).

По-видимому, кроме косы в древнерусский период обычной прической девушки являлись и распущенные волосы. Об этом свидетельствуют изобразительные источники. Девушки с распущенными волосами изображены на рисунках Мейерберга. По мнению Н. А. Маясовой, на пелене «Церковная процессия» (конец XV в.) изображены юные княжны с распущенными волосами, виднеющимися из-под шапок (Маясова, 1971: 20). Существует и другая интерпретация этого изображения, согласно которой, это не распущенные волосы, а деталь закрытого головного убора с рясками (Жилина, 2012: 42).

В XIX в. девушки распускали волосы только время обрядов, в том числе свадебного (Зеленин, 1991: 277).

Наиболее распространенной прической замужних женщин у русских были две косы из трех прядей, с прямым пробором. Косы оборачивали вокруг головы и связывали концами надо лбом, образуя возвышение надо лбом. Из-под головного убора были видны только две пряди – «причесы» (Зеленин, 1991: 278).

Прическа из косы, свернутой вокруг головы наподобие венца, по-видимому, бытовала еще в древнерусский период. В захоронении XII в., исследованном в г. Минске, предположительно, принадлежавшем княжне, в убор входила искусственная

коса из кожи и ткани, уложенная вокруг головы. Голову сверху закрывала фата. По-видимому, девушка была захоронена в свадебном уборе (Сабурова, 1988: 269-270, рис. 1; Лавыш, Барвенова, 2011: 136-141, рис. 1).

Археологические материалы доказывают существование и других типов причесок у замужних женщин на Руси в XII-XVII вв. В кургане № 19, погребении 3 могильника Новоселки (XII в.) в районе затылка погребенной женщины (возраст 30-39 лет), были обнаружены остатки очелья – тканой красно-синей тесьмы. Она скручивалась с волосами в единый жгут (Зоц Е. П., Зоц С. А., 2011: 73). Сверху голова была покрыта тонким шерстяным платком полотняного переплетения зеленого (синего) цвета, по краю сложенным в два слоя.

В захоронении XVII-XVIII в. в кургане Холмы (Московская область) прическа женщины включала три заплетенные косы. Одна коса располагалась на затылке и была свернута в «шишку», на правом виске также была заплетена коса, которая была завернута в кольцо. Предположительно, слева симметрично располагалась третья коса, также свернутая (Орфинская, 2011: 412, рис. 1). Исследователями проведены параллели с убором, бытовавшим в XIX в. в Смоленской и Курской губерниях, для которого характерна такая же трехчастная форма, но вместо кос у висков располагались пучки бахромы или кисти (Орфинская, 2011: 421, рис. 19).

По археологическим данным, одним из элементов женской прически XI-XIII вв. были располагавшиеся над ухом пряди волос, свернутые в виде петли или полукруга. Петлеобразные локоны были найдены в погребениях могильника Новоселки (Московская область), в курганах № 4 (погребение 1), 11 (погребение 1), 19 (погребение 2). Здесь локоны, свернутые «капелькой», располагались под височными кольцами. Подобный элемент прически мог выступать как с защитной целью – в качестве прокладки между виском и кольцом, так и с эстетической (Зоц Е. П., Зоц С. А., 2012: 69, 71, 73). Учитывая, что петлеобразные локоны были обнаружены в захоронениях женщин зрелого возраста, можно предположить, что они являлись специфическим элементом женской прически. Трудно судить о том, были ли они скрыты, или виднелись из-под головного убора. Традиция начесывать волосы по возможности на уши сохранилась в XIX в. у русских и была характера как для девушек, так и для замужних женщин. Возможно, что локоны, напущенные на виски и уши, в уборе XII в., могли напоминать «прически» в уборе XIX в.

В XIX в. в Украине и Белоруссии существовал обычай, запрещавший замужним женщинам заплетать волосы, поэтому их распущенными прятали под головной убор (Зеленин, 1991: 278). Неизвестно, существовал ли такой обычай в более ранний период. По-видимому, существовал и обычай обрезания волос замужними женщинами. В Новгороде женщины даже брили головы, но это порицалось церковью (Ключевский, 1867: 192). В Украине и Белоруссии в XIX в. существовал обряд обрубания косы во время свадьбы (Зеленин, 1991: 278).

Что касается детей, то сведений об их прическах очень мало. По археологическим данным, девочек могли хоронить в уборе с височными кольцами, однако его скорее, следует рассматривать как праздничный или свадебный головной убор. Иностранцы, посетившие Россию в XVI-XVII вв., свидетельствуют о том, что прически, как и одежда, у детей младшего возраста была одинаковой. Интересное описание детских причесок содержится у Олеария: он отмечает у детей в возрасте до 10 лет одинаково остриженные волосы, с оставленными по бокам длинными локонами. Отличить девочек от мальчиков, по его словам, можно было лишь по серьгам, которые девочкам продевали в уши с самого раннего возраста (Олеарий, 2003: 160).

Таким образом, данные о прическах, бытовавших у восточных славян в XIX в., находят параллели в археологических материалах XI-XVII вв. Некоторые виды и

элементы причесок вместе с головными украшениями древнерусского времени сохранились до нового времени и повторяются в ритмическом облике отдельных видов головных уборов XIX в.

### Список источников и литературы

- Николаас Витсен. Путешествие в Московию. - СПб, 1996. - 272 с.
- Жилина Н.В. Косы и усерязи тверской боярыни // Тверской археологический сборник. - Тверь, 2007. - Вып. 6. - Т. II. - С. 219-227.
- Жилина Н.В. Типология женского головного убора с украшениями второй половины XIII – XVII вв. // Женская традиционная культура и костюм в эпоху средневековья и новое время. - М.; СПб, 2012. - Вып. 2. - С. 38-65.
- Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. - М., 1991. - 511 с.
- Зоц (Захарова) Е.П. Раскопки одиночного кургана Холмы // Археология Подмосковья. - М., 2011. - Вып. 7. - С. 405-411.
- Зоц Е.П., Зоц С.А. Женский костюм и его детали по материалам курганного могильника Новоселки 2 // Женская традиционная культура и костюм в эпоху средневековья и новое время. - М.; СПб., 2012. - Вып. 2. - С. 66-75.
- Ключевский В.О. Сказания иностранцев о Московском государстве. - М., 1866. - 266 с.
- Лавыш К.А., Барвенкова А.А. Погребение в Минском храме: погребение княжны? Попытка реконструкции костюма // Женская традиционная культура и костюм в эпоху Средневековья и Новое время. - М.; СПб, 2011. - С. 136-141.
- Путешествие Гильбера де Ланноа в восточные земли Европы в 1413-1414 и 1421 г. // Киевские университетские известия. - 1873. - № 8. - Отд. 2. - С. 23-26.
- Маслова Г.С. Одежда // Этнография восточных славян. - М., 1987. - С. 259-291.
- Маясова Н.А. Древнерусское шитье. - М., 1971. - 66 с.
- Олеарий А. Описание путешествия в Московию. - М., 2003. - 482 с.
- Орфинская О.В. Исследования органических материалов из двух захоронений кургана «Холмы» // Археология Подмосковья. - М., 2011. - Вып. 7. - С. 412-421.
- Сабурова М.А. Женский головной убор у славян (по материалам Вологодской экспедиции) // СА. 1974. - № 2. - С. 88-92. - 329 с.
- Сабурова М.А. Погребальная древнерусская одежда и некоторые вопросы ее типологии // Древности славян и Руси. - М., 1988. - С. 266-271. - 288 с.
- Степанова Ю.В. Древнерусский погребальный костюм Верхневолжья. - Тверь, 2009. - 364 с.
- Черных Е.М. Отчет об исследованиях в Калининской и Пермской областях летом 1986 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 11703, 11704.

**М.Н. Тихомирова**

*Россия, Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН*  
**ОБ ИСТОРИИ ХЛЕБОПЕЧЕНИЯ У ТАТАР ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:  
КПОСТАНОВКЕВОПРОСА<sup>1</sup>**

### Abstract

In this work the history of a bread bakings of Tatars of Western Siberia in historical dynamics is analyzed. Two aspects of a problem are considered: 1) As baking furnaces developed. 2) As the dough compounding changed, and technological skills were improved.

В настоящее время изделия из теста составляют довольно обширную группу блюд в традиционной кухне татар Западной Сибири. Если бы мы взялись за ее описание, то выпекаемые хлебобулочные и кондитерские изделия домашнего изготовления заняли бы значительный объем книги. По важности и значению для современного питания татар Западной Сибири мы бы поставили их на одно из первых мест.

Однако тексты, составленные европейскими путешественниками Средневековья и Нового времени, отечественными чиновниками и краеведами XIX в., в которых упоминается питание коренных сибирских татар и пришлых бухарцев показывают совсем иную картину (анализ письменных источников см.: Тихомирова, 2006: 7-8; Тихомирова, 2007: 142-143). В целом, авторы отмечали, что в их питании хлеб играл незначительную роль. Занятие хлебопашеством, как одного из основных источников получения зерновых, у данных групп населения было развито слабо (например, Автор «В», 1860: 376; Алексеев, 1936: 323; Сибирские татары, 1879: 39, 41). Таким образом, получается, что за последние сто лет кухня татар Западной Сибири в этом вопросе претерпела существенные изменения.

В данной работе мы наметим и предварительно рассмотрим ряд вопросов, которые необходимо будет решить, чтобы сделать полный анализ развития хлебопечения татар Западной Сибири в исторической динамике. Под хлебопечением в данной работе мы будем рассматривать изготовление из пресного и кислого теста как хлебобулочных, так и кондитерских изделий в варочной или духовой камере.

### ***1. Развитие приспособлений с варочными или духовыми камерами***

Во второй половине XX в. татары Западной Сибири для приготовления изделий из теста использовали русские печи. В настоящее время в Тюменской области мы наблюдаем процесс замены русских печей на плиту с духовым шкафом.

До середины XX в. у татар Западной Сибири, наряду с русскими печами, были, так называемые, «татарские» печи. По устным и письменным источникам мы знаем, что они предшествовали печам «русской» формы. Печь «татарской» формы была описана Ф.Т. Валеевым (1980: 115), ее варианты рассмотрены Ю.Г. Мухаметшиным (2002: 103). В настоящее время такие печи используются ясколбинскими (заболотными) татарами; также мы наблюдали их в с. Тукуз Вагайского района (тобольская территориально-этническая группа). Но, все же, наиболее наиболее полная традиция их использования, а также строительства, сохранилась только у ясколбиской группы.

Внешний вид и строение обеих печей похожи: в основании делался сруб, на котором возводилась основная конструкция, устанавливалась труба. Главная часть печи – варочная или духовая камера. В передней стенке камеры устраивали отверстие-чело или устье прямоугольной формы, или в виде свода, через которое в камеру закладывали топливо, помещали посуду с пищей.

Главные отличия между печами «русской» и «татарской» форм в следующих чертах:

1) В размерах. Среднестатистическая русская печь была шириной – около 142 см, длиной – около 213 см, а высотой от пола до лежанки – около 180 см. (Русская печь...: <http://innacool.livejournal.com/127941.html>; Федотов, 2001: 66-68). «Татарские» печи были меньших размеров. У нас, к сожалению, нет их замеров. Мы располагаем фотографиями, иллюстрациями и собственными наблюдениями, поэтому приблизительный размер такой печи был меньше где-то наполовину.

У русской печи много конструктивных деталей (печурки, душник, полудверка и пр.), в «татарской» - такого нет (Федотов, 2001: 65).

2) Печи различались местом расположения. Русская печь всегда располагалась в жилище, обычно в углу, рядом с дверью. Печи «татарской» формы, хотя Ф.Т. Валеев и

писал, что они делались дома («... «в черной» половине пятистенного дома справа или слева от двери у глухой стены...»), но чаще всего строились на улице (1980: 115). Мы наблюдали печи на улице под навесом и в одном случае - в сарае, где была выделена часть под летнюю кухню.

3) В использовании печей тоже имеются отличия. «Татарская» печь, преимущественно использовалась для выпечки теста, сушки рыбы, а в русской печи готовилась вся пища и, кроме того, с помощью нее обогревалось помещение.

Кроме татар Западной Сибири, похожие уличные хлебопекарные печи бытовали у поволжско-приуральских татар, башкир, степных ногайцев, астраханских татар (Мухаметшин, 2002: 102-103). Ю.Г. Мухаметшин указывает, что изготовление подобных печей и очагов – это пережитки степных традиций (Там же: 102). Однако от себя отметим, что печи подобного типа известны в Западной Сибири хантам, манси, селькупам (нарымским) (Пелих, 1972: 50-51; Соколова, 1963: 213-215; 2009: 185). З.П. Соколова отмечает, что еще исследователи конца XIX – начала XX в. указывали на сходство угорских и татарских печей (2009: 185).

У сибирских татар первые упоминания и описания этих печей встречаются только в XIX в.: у тобольских татар – в 1861 г., у барабинских татар – в 1892 г. Причем подчеркнем, что везде речь идет об уличных печах, в которых выпекался только хлеб. (И. Ю., 1861а: 344; Томилов, 2011: 120). В ранних описаниях татар, оставленных иностранцами путешественниками, уличные хлебопекарные печи не упоминаются. Но может быть они не были столь наблюдательны, и не обратили внимание на данные объекты? А может быть печей было не так много? Ведь процесс возведения печей не так прост, и прежде всего, нужно было изготовить сырцовые кирпичи, а разрушались они от влияния погодных условий довольно быстро. Поэтому, вероятно, и возводилось всего несколько печей для одного населенного пункта.

В опубликованных археологических материалах позднего Средневековья есть краткие описания печей, но только не совсем ясно о каких идет речь («русской» или «татарской» формы). Печи со сводом раскопаны на Вознесенском городище, в Верхнем Приобье на городище Седова Заимка, в Томском Приобье в памятниках XVI-XVII вв. и т.д. (Молодин, Соболев, Соловьев, 1990: 104; Очерки культурогенеза..., 1994: 178-179). Поэтому, в настоящее время, гипотетически, можно предположить, что навыки хлебопечения в печах у коренных сибирских татар были в позднем Средневековье.

## ***II. Изменение рецептуры, развитие технологических навыков в работе с тестом***

Первый раз слово, обозначающее у татар хлеб (*itmiak*) упоминается у Неизвестного автора в 1666 г. (Алексеев, 1936: 348). Однако до середины XIX в. иностранцы, писавшие о сибирских татарах и бухарцах, отмечали, что они хлеб практически не употребляли. Например, Л. Лянг (L. Lang) (начало XVIII в.) о тарских и барабинских татарах писал, что хлебом им служит «ячменная мука» (*талкан* – Авт.) (Зиннер, 1968: <http://mikv1.narod.ru/text/Lang1968.htm>).

У И. Юшкова уже появляются сведения о хлебе (ржаном и белом), о выпекаемом в печи рыбном пироге. Он отметил вкусовые особенности белого хлеба – малосоленый (И. Ю., 1861б: 351). Автор «В» в иркутской газете «Амур» писал, что «ржаной хлеб у татар не вкусный, так как делают без дрожжей» (1860: 377).

Итак, авторы XIX в., указывая вкусовые особенности хлеба, подметили важный вопрос, связанный с особенностями татарской выпечки – это соотношение пресного и кислого теста в разные периоды времени. Вообще, татары Западной Сибири предпочитают больше пресное тесто и пресный вкус. Но в настоящее время, хлеб, многие виды выпечки готовят из кислого (дрожжевого) теста, причем оно

выдерживается такое количество времени, чтобы не сильно перекисло, и вкус готовых изделий был больше пресный.

Увеличение доли изделий из дрожжевого теста связано с тем, что еще в 1960-х годах татары Западной Сибири начинают использовать прессованные дрожжи. До этого времени кислое тесто заводилось на закваске из специально оставленного куска теста, хмеля, муки и пр. Мы не будем подробно описывать процесс приготовления закваски, но отметим, что он долгий, трудоемкий, а результат может быть отрицательным. Видимо поэтому, татарки предпочитали пресное тесто, а из кислого готовили ограниченное количество изделий (хлеб, лепешки, рыбный пирог и др.).

Поэтому, в настоящее время, для нас остается не ясным, когда же коренные сибирские татары стали использовать кислое тесто.

К сожалению, формат текста не позволяет нам раскрыть вопрос о совершенствовании рецептуры теста и навыков работы с ним в XX в. Отметим лишь ключевые моменты.

Развитие навыков происходило под влиянием не столько русского населения, сколько пришлых поволжско-приуральских татар. В середине XIX – начале XX в. их навыки в работе с тестом, и в особенности с кислым, были более развиты, чем у сибирских татарок. Благодаря поволжско-приуральским татарам, в Западной Сибири распространились выпекаемые в печи закрытые, полузакрытые и открытые изделия с начинкой – *пэрэмич / пэрэмеч, өч почмак / ычпочмак, ватрушки / шаньга, балеш / бәләш*.

Отметим, что совершенствование рецептуры выпечки во второй половине XX в. происходило как следствие стабилизации экономики страны, в результате распространения необходимых для ее приготовления продуктов: соды, прессованных дрожжей, пшеничной муки высшего сорта, сахара, яиц, растительного масла. В этот период улучшилась утварь, необходимая для работы с тестом, - стали широко применяться скалки разных размеров, разделочные доски, специальные режущие ножи, металлические листы, а «татарские» печи заменяли на более совершенные - «русской» формы.

Как следствие вышеизложенных процессов, с 1960-х годов постепенно происходило увеличение доли выпекаемых хлебобулочных и кондитерских изделий домашнего изготовления в питании татар Западной Сибири.

### Примечание

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, № 12-31-01273 «Модернизационные процессы в системе жизнеобеспечения тоболо-иртышских татар в 1990-2000-е гг.».

### Список источников и литературы

- Автор «В» // Амур. – 1860. - № 26 (от 28 июня). – С. 375-380.
- И. Ю.[Юшков И.] Сибирские татары // Тобольские губернские ведомости. – 1861а. - № 42. – С. 343-345.
- И. Ю. [Юшков И.] Сибирские татары // Тобольские губернские ведомости. – 1861б. - № 43. – С. 351-356.
- Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки). – Казань: Татарское книжное изд-во, 1980. – 232 с.
- Ланг Л. [Записки о Сибири. Фрагмент] // Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. – Иркутск, 1968. – С. 105-112 [Электронный ресурс] // Ланг Л. [Записки о Сибири. Фрагмент] [сайт]. URL: <http://mikv1.narod.ru/text/Lang1968.htm> (дата обращения: 26 февраля 2013 г.).

Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 262 с.

Мухаметшин Ю.Г. Этнографическое своеобразие традиционных сельских жилищ татар Западной Сибири // Сибирские татары. – Казань, 2002. – С. 86-113.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. – 424 с.

Русская печь: вчера и сегодня [Электронный ресурс] // Все обо всем [сайт]. URL: <http://innasool.livejournal.com/127941.html> (дата обращения: 26 февраля 2013 г.).

Соколова З.П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Сибирский этнографический сборник. - Вып. V. - М., 1963. – С. 180-233. – (ТИЭ. - Новая серия; т. 84).

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М: Наука, 2009. – 756 с.

Татарское племя. II. Сибирские татары // Природа и люди. – СПб., 1879. - №1 (январь) – С. 27-52.

Тихомирова М.Н. Культура питания татар Среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. – Омск: Издательский дом «Наука», 2006. – 232 с.

Тихомирова М.Н. Проблемы источников для реконструкций пищевых традиций средневекового населения юга Западно-Сибирской равнины // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. – Одесса; Омск, 2007. – С. 142-146.

Томилов Н.А. Этнокультурные процессы у татар Западной Сибири в XVIII-XIX веках. – Омск: Издат. дом «Наука», 2011. – 224 с.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. - Т.1. - Кн. II: Поселения и жилища. – 285 с.

Федотов Г. Русская печь. – М: ЭКСМО, 2001. – 280 с.

**С.С. Тихонов**

*Россия, Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН,  
государственный университет им. Ф.М. Достоевского*  
**УЗЕЛ XVII ВЕКА ИЗ ТАРСКОЙ КРЕПОСТИ**

#### **Abstract**

During excavation of the medieval town Tara two leather thongs knotted were found in a layer of the XVII century. Analogies to knot aren't found yet. The author considered equipment of binding of ropes and came to a conclusion that durability of any knot is provided by some technological features. Further, a author, considering that there are groups of people for which knowledge of knots – vital need. These are seamen, scaffold workers, climbers. In these groups of people specially train to tie strong knots. At the same time some ways of setting of knots are transmitted through relatives and acquaintances. It settings of bows, ties, belts, knots on boots. To it the author found confirmation in types of knots whom tie cows for horns. At the same time names of some knots have an ethnic binding. The considered materials allow to assume that ways of setting of knots can depend on the social status of the person.

Во время прошлогодних (2012 г.) раскопок одного из участков Тарской крепости (г. Тара, Омская область), условно названного «Воеводская усадьба», в культурном XVII слое века были обнаружены два кожаных ремешка шириной 6-7 мм каждый, связанные узлом (Рис. 1).



**Рис. 1. Ремешки, связанные узлом**

Позволю высказать предположение, что такие находки редкость, хотя бы потому, что сохранность органики на большинстве археологических памятников оставляет желать лучшего. Но даже на памятниках, содержащих много вещей из органических материалов, связанные вместе веревки, ремни, концы не являются обычной категорией находок. Может быть, люди прошлого просто-напросто не выбрасывали связанные между собой веревки? Вероятно, именно поэтому археологическая литература не изобилует описанием узлов на веревках, ремнях, шнурах, бечевках и прочих изделиях из растительных волокон или кожи, предназначенных для связывания их между собой, привязывания к кольцам, опорам, деревянным конструкциям, или увязывания багажа. Однако, изображения узлов известны, в частности среди египетских, греческих, астекских древностей. Но в данном случае не будем заострять на них внимание, поскольку цель данного сообщения — рассмотреть новый узел, и показать возможность этнографо-археологического исследования узлов.

Итак, в Таре сохранность органики XVII-XVIII веков (дерева, кожи, тканей, шерсти и т.д.) великолепная, чему способствует значительный слой навоза. Именно поэтому и сохранились описываемые ремешки. Узел был мне неизвестен, и поэтому, научившись его завязывать, я стал искать аналогии. Удивительно, но в просмотренных источниках описания или рисунков такого узла не оказалось (Скрябин, 1984; 1994; Хопкинс, 2007; Ashley, 1993; Graumont, Hensel, 2000; Lee, 1993), хотя эти книги содержат описания сотен узлов (Рис. 2). Особо выделю книгу Л.Н. Скрябина, в которой есть интересные сведения по истории узлов, и Клиффорда Эшли, являющуюся изданием, с самым большим числом описанных узлов.





**Рис. 2. Литература, посвященная узлам**

Что касается Internet-ресурсов, то при запросе на поиск ресурсов со словами «узел», «морской узел», «knot» поисковые системы «Yandex», «Google», «Rambler» выдают адреса нескольких сотен сайтов, которые часто содержат материалы книги Л.Н. Скрябина без соответствующей на то ссылки. Много данных по способам вязки узлов, в том числе и экзотических, можно найти на портале Youtube.

Возможно, этот, найденный в Таре, уникален, и исследователям интересно было бы узнать о нем больше, равно как и о проблемах этнографо-археологического изучения, возникшие при изучении этого узла. Чтобы читателю стала понятна прелесть этого узла, который вяжется в три движения за считанные секунды, хорошо держит веревки, не тянется, позволю сделать некоторые предварительные замечания.

Обычно узлом называют метод соединения между собой одного или более (чаще всего двух) кусков веревок, тросов, шнуров, канатов, бечевки и так далее (в дальнейшем, во избежание терминологического разнообразия, поскольку мы все-таки сухопутные жители, будем называть их словом «веревка»), связывая их, или переплетая. Кроме того, веревки можно с помощью узла соединить с грузом, или с опорами в виде столба, палки, жерди, кольца и другими. Современный мир устроен так, что человеку обычно нет необходимости работать с узлами, поскольку есть много других способов что-то соединить или обвязать, хотя бы при помощи скотча. Исключения при этом есть – это завязывания обуви лицами обоего пола, галстука мужчинами, пояска женщинами. Если же надо что-то скрепить веревкой или привязать ее к чему-то, то обычно люди завязывают один из узлов – «узелок» или «бантик». Конечно, есть виды деятельности, где работник просто обязан уметь завязывать узлы.

Например, почтовые работники, с удивительной ловкостью обвязывают посылочные ящики. Часто имеют дело с узлами альпинисты. Некоторые узлы были изобретены парашютистами. В совершенстве знать узлы и уметь вязать их должны такелажники. Но, бесспорно, чемпионами в завязывании узлов являются моряки. Поэтому и подавляющее большинство узлов объединены под название «морские».

Опытный человек помощью веревок и узлов можно соединить все: веревки одного или разных диаметров, сделанные из одинакового или разного материалов. Он может привязать к ним груз, или растянуть веревки между одной или несколькими опорами (колышками, столбами и т.д.). В нашем же случае речь будет идти о прочном соединении двух веревок одного диаметра (ремешков одной ширины) между собой.

Что касается Internet-ресурсов, то при запросе на поиск ресурсов со словами «узел», «морской узел» поисковые системы выдают несколько сотен сайтов, которые часто содержат материалы книги Л.Н. Скрябина.

Чтобы была понятна используемая терминология, поясним ее на примере прямого узла. Этот узел довольно прост. Его легко завязать несколькими способами, и легко развязать, даже мокрый. Он неплохо держит веревки, но при сильной нагрузке, или в намоченном состоянии может стянуться. Поэтому для большей прочности его ходовые концы следует закреплять. Фактически, прямой узел — это два полуузла, последовательно завязанных один над другим в разные стороны (Рис. 3)



Рис. 3. Прямой узел

Длинный конец веревки называют коренным. Короткий конец, который обматывают вокруг коренного, или петли, или переплетают с ними — называется ходовой. Сложенная вдвое веревка, если ходовой и коренной концы не накладываются друг на друга (в противном случае это будет называться «колышка»), называется петля. Ходовые или коренные концы могут выходить с одной стороны угла (как на рисунке), или по диагонали. Они же могут выходить одновременно в одной плоскости петли (как на рисунке) или в разных.

У прямого узла коренной и ходовой концы одной веревки выходят из петли другой веревки в одной плоскости, а ходовые концы обеих веревок выходят в одноименных углах узла (на Рис. 3 - в верхних углах). Коренные концы выходят из нижних углов. В этом случае узел не тянется, хорошо держится и легко развязывается, что, в общем, от него и требуется.

Две веревки можно связать иначе. Ниже приведу несколько примеров вязки узлов с использованием петли, а не колышки (Рис. 4).



А. Воровской узел

Б. Бабий узел

В. Тецин узел

Рис. 4. Узлы с использованием петли

Воровской узел можно считать вариантом прямого, и с первого взгляда они выглядят одинаково, однако у этого узла коренные и ходовые концы выходят по диагоналям узла. Это ведет к тому, что узел тянется и держится хуже, ну и его не так просто завязать.

Бабий узел — это два полуузла, завязанных последовательно один над другим в одну и ту же сторону, поэтому у него ходовые и коренные концы узла выходят из одноименных углов, но в разных плоскостях узла, поэтому узел ненадежен, сильно тянется и самопроизвольно развязывается при натяжении.

Тещин узел — недоразумение в семье узлов, однако у некоторых людей каким-то образом получается завязать его. Узел совершенно ничего не держит, что связано с тем, что концы узла выходят по диагонали и в разных плоскостях.

Итак, прочен тот узел, у которого коренной и ходовой концы одной веревки выходят в одной плоскости петли, а ходовые концы разных веревок выходят из одной стороны узла. Но есть способ сделать узел более надежным, не слишком заботясь об этих тонкостях. Надо сделать так, чтобы теля была перекручена, образовав колышку, или чтобы ее образовал ходовой конец. Один из таких узлов называется «ткацкий» (Рис. 5).



Рис. 5. Ткацкий узел

Этот узел прост и надежен, а опытный человек сможет завязать его мгновенно. На «ткацкий» узел похож «разносторонний». Но если у ткацкого узла ходовые концы выходят в одну сторону, то у разностороннего — в разные. Можно представить, что разносторонний узел зеркален ткацкому. Но по прочности и простоте этот узел такой же как ткацкий.

Сильную нагрузку может выдержать «травяной» узел (Рис. 6). Узел довольно надежен, выдерживает сильную нагрузку, а без тяги его легко развязать. Когда узел затягивается, то он перекручивается и принимает другую форму. В полностью затянутом узле оба ходовых конца смотрят в одну сторону.



Рис. 6. Травяной узел

Вернемся теперь к нашему узлу, который условно назовем «тарским». На рис. 7 показана схема его завязывания, в которой есть всего лишь несколько простых движений. Узел не похож ни на какой другой известный мне по просмотренной литературе. Он безусловно прочен, легко и быстро завязывается, без нагрузки легко

развязывается. Я разработал и другой вариант вязания этого узла, который кажется мне изящнее.

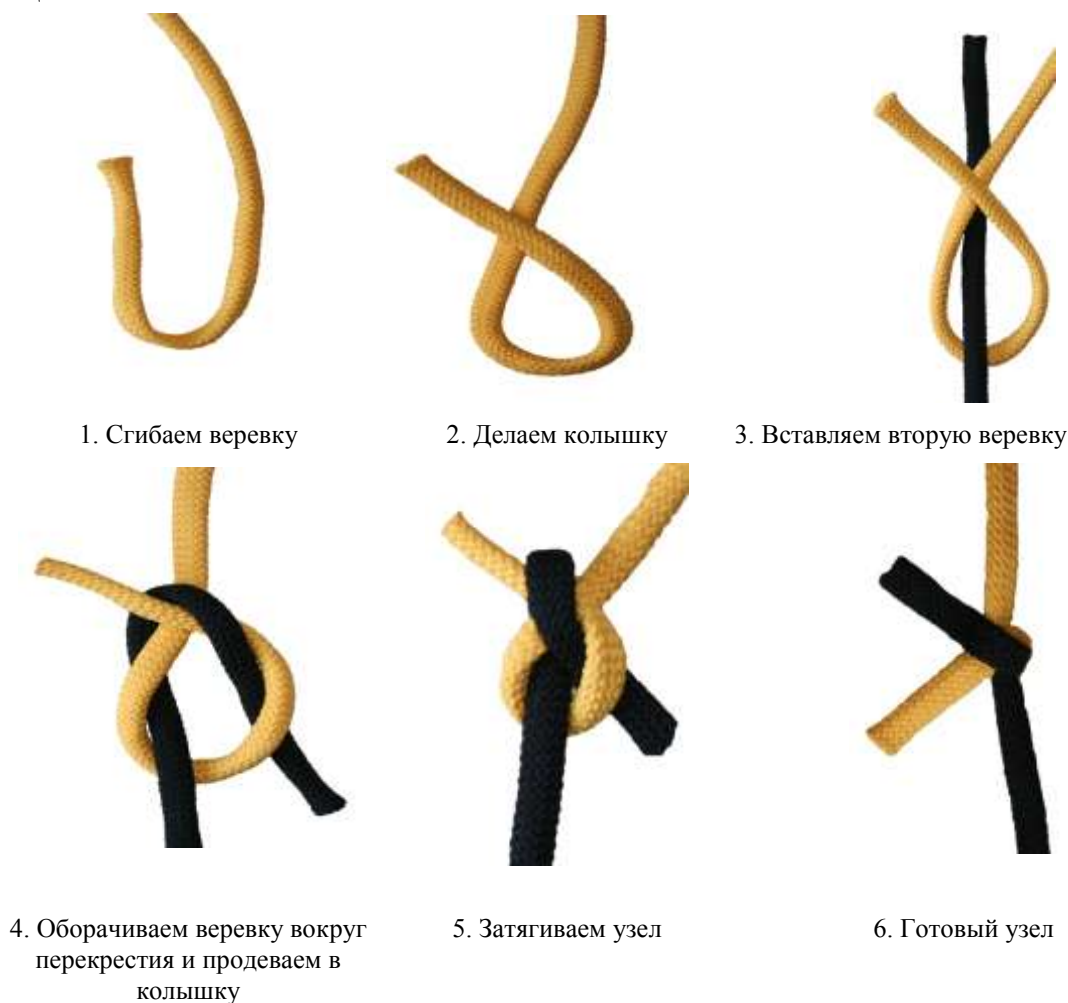


Рис. 7. Последовательность завязывания узла

Теперь том, как в этнографо-археологическом исследовании можно применять знания об узлах.

Первое, с чего я начну — это то, что веревки из растительных волокон, кожи и конского волоса ведут себя неодинаково. В этом я убедился, тренируясь в вязании представленных на рисунках узлов. Следовательно, можно предполагать наличие узлов специально для кожаных веревок и конского волоса, а веревки из растительных волокон можно завязывать всеми известными узлами.

Второе — узлы могут иметь этническую окраску, поскольку некоторые узлы — «калмыцкий», «цыганский», «казацкий» названы по имени этносов или этнографических групп.

Третье — узел может быть связан с какой-то семьей, кланом или патронимией. Мне довелось наблюдать за переправой молодняка крупного рогатого скота на летние пастбища в районе д. Фомиха в Крапивинском районе Кемеровской области. Местные жители приводили скот к нанятой ими барже, и я отметил три разных узла, которыми молодняк вязали за рога. По объяснениям местных жителей одинаковыми узлами скот вязали представители родственных семей. Возможно, здесь было обучение вязке узлов молодых членов семьи.

Четвертое — наличие узлов разных типов были предположено на основании следов потертостей на оселках раннего железного века (Грязнов, 1961).

На основании этого можно предположить, что какие-то узлы можно использовать как этнический или клановый маркер.

### Список источников и литературы

- Грязнов М.П. Так называемые оселки скифо-сарматского времени // Исследования по археологии СССР. - Л.: Наука, 1961. - С. 140-143.  
Скрягин Л.Н. Морские узлы. - М.: Транспорт, 1984. - 112 с.  
Скрягин Л.Н. Морские узлы. - М.: Транспорт, 1994. - 128 с.  
Хопкинс Р. Искусство завязывать узлы. - М.: Эксмо, 2007. - 256 с.  
Clifford W. Ashley The Ashley Book of Knots. Faber and Faber, London & Boston. 1993. – 638 p.  
Graumont R, Hensel J. Encyclopedia of Knots. Cornell Maritime Press / Tidewater Publishers. 2000. – 348 p.  
Lee R.S. All The Knots You Need. Algrove Publishing. 1993. – 109 p.

### В.В. Ушницкий

*Россия, Якутск, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН*

### ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ КУЛЬТУРЫ САХА СО СКИФО-СИБИРСКИМ МИРОМ ЕВРАЗИИ

#### Abstract

In this paper we study the connection Yakut ethnography with Scythian-Siberian era in archeology of the Eurasian steppes. In favor of the hypothesis that ethnic ties with Saha Scythian-Saka tribes are the conclusions of eminent anthropologists and archaeologists. The parallels between the Yakut culture and Scythian-Siberian era found mainly in material culture.

Изучение связи этнографических материалов современных народов с мертвыми археологическими культурами является весьма перспективным и актуальным. Так исследователи давно обратили свое внимание на сходство материальной и духовной культуры саха с звериным стилем скифо-сибирской эпохи в степях Евразии.

Однако утверждение о генетическом происхождении элементов материальной и духовной культуры этносов с охватом две-три тысячи лет зачастую не учитывает элементы многочисленных смешений, взаимовлияний носителей различных культур и этносов.

Феномен якутской культуры, в котором встречаются как бы выдернутые из небытия орнаменты и мотивы «звериного» стиля скифо-сибирской эпохи приводит исследователей к мнению о генетической наследственности между саха и саками. Возможно, это говорит лишь о сходстве условий и эпохи формирования двух одновременных культур. Скифо-сибирские культуры возникли в период перехода к экстенсивному скотоводству и рабовладельческим отношениям, распада первобытной общины и формирования языковых семей. В этом отношении период распространения якутской культуры по просторам Восточной Сибири в XVIII-XIX вв. оказался близким к эпохе доминирования древних горноалтайцев-пазырыкцев.

В якутской культуре выделяется триада предметов олицетворяющих его самобытность и яркость. Это сэргэ – коновязь, чороон – кумысный кубок и балаган – якутская срубная изба. По мнению И.А.Потапова, «скифские» котлы послужили прототипом не самим чоронам, а лишь деревянным котлообразным кубкам на

конической подставке-ножке. Кубки же явились настоящими родоначальниками нового типа посуды. Их полусферическая форма была механически соединена с конусовидными очертаниями деревянных или берестяных кумысных соседей, что и привело к появлению чороонов (Потапов, 1972).

Кубковидные сосуды многих регионов Евразии скифо-сакского периода сходятся по форме с якутскими чороонами. Но нам показалось удивительным удивительное сходство орнамента и формы сосуда юэчжи, вторгшихся в Бактрию и основавших Кушанскую империю, хранящееся в Эрмитаже.

Коновязные столбы якутов сэргэ ставили у жилища на стороне, обращенной к востоку или югу, как и в установке балбалов — каменных коновязей у могил и поминальных сооружений скифского времени в Горном Алтае (Кубарев, 1979).

Связь археологии Якутии с скифо-сибирскими предметами из Южной Сибири просматривается уже в предметах бронзового века Якутии. Например, Д.Г.Савиновым был отмечен факт поразительного сходства формы якутского балагана к жилищам поселения Торгажак на юге Хакасии карасукского времени (X-IX вв. до н.э.). Он также писал, что «погребения с конем» и другие элементы якутской культуры имеют прямые параллели в пазырыкской и в других древних археологических культурах Юга Сибири (Савинов, 1998: 514-522).

В жилищах поселения Торгажак принадлежащего к поздней карасукской культуре, как и у якутских балаганов стен как таковых не было, их заменяли установленные наклонно тонкие бревна. Конец бревен опирался на бревна, соединявшие верхние части опорных столбов. Нечто подобное сохранилось в устройстве традиционных якутских жилищ — балаганов и холомо (Савинов, 2006: 21).

В 1954 г. У. Йоханзен опубликовала работу «Орнаментика якутов», в которой уделила большое внимание орнаментальному мотиву известному как «бараньи рога» (Йоханзен, 2008). Эту гипотезу немецкой исследовательницы резко критиковал С.В. Иванов с позиции критики формально-сравнительного изучения орнамента. Он указывал, что «орнаментальные мотивы могут оказаться различными по своему происхождению и в силу этого несравнимыми» (Иванов, 1963: 31). Близкие орнаменты имеются у киргизов, тунгусо-маньчжурских народов Приамурья.

С.В. Иванов указывал ошибочность сопоставлений А.П.Окладникова изображения львиных фигур на якутском и древнетюркском седлах, имеющих лишь некоторое композиционное и сюжетно-иконографическое сходство (Коренько, 2002: 48). Вместо этого он указал на конкретный иконографический источник и убедительно установил, что львиные фигурки на луках якутских седел являются подражаниями русским образцам (Иванов, 1954: 553-554). Тем самым, он доказал, что для интерпретации возможных стилевых параллелей вовсе не обязательно строить ретроспективные гипотезы с охватом в тысячу и более лет, так как необходимые для объяснения факты могут быть не столь удалены от нас (Коренько, 2002: 48).

М.М. Носов рассматривая узор, называемый «лировидным», и пытаясь восстановить его эволюцию, автор пришел к выводу, что «факт возникновения» данного орнаментального мотива «путем постоянной стилизации силуэта скотской или оленьей головы говорит о самостоятельной выработке этого узора самим якутским народом», причем в пределах XVII-XIX вв. (Носов, 1948: 110, 111, 114). О сравнении якутской орнаментики с материалами раннекочевнического искусства М.М.Носов не говорил даже как об альтернативной возможности (Коренько, 2002: 49).

Попытку дать полную сводку якутско-раннекочевнических параллелей предпринял А.И.Гоголев (1987). Он утверждает о «грифоноподобном» украшении курительной трубки, скульптурных конских головах на передних луках седел, женских украшениях в форме колец с парными изображениями конских голов и о некоторых

орнаментальных мотивах на художественных изделиях из металла. По словам В.А.Кореняко, представленный им материал лишь очень условно и приблизительно можно назвать реминисценциями раннекочевнической культуры, поскольку ни одной достаточно точной стилиевой параллели он не содержит (Кореняко, 2002: 49).

Примечательно, что А.И.Гоголев считает пазырыкскую культуру стартовым при формировании этнокультуры саха. По словам А.И.Гоголева, из всех тюркоязычных народов гривны сохранились только у якутов. Якутские гривны соединялись на концах кожаными ремешками. Они считались атрибутами замужних женщин, знаком их зрелости и в какой-то степени знатности (Гоголев, 1987: 143-149). Гривны получают широкое распространение в культурах скифов, саков, сарматов Великой степи, а в ее северо-западных пределах появляются витые гривны (Павлинская, 2012: 139).

Важной составляющей частью якутских нагрудно-наспинных украшений были длинные ряды литых ажурных и кованых подвесок, которые также представляют собой уникальное явление для культур Евразии XIX — начала XX в. Традиция украшения поясов и всего костюма накладными металлическими рельефными пластинами и бляшками восходит к эпохе ранних кочевников, наиболее полно сохранившись в костюме из кургана Иссык, датируемого К. А. Акишевым VI–V вв. до н. э. (Павлинская, 2012: 140-141).

В хозяйстве пазырыкцев Горного Алтая, сагылинцев Тувы для шитья применялись сухожильные нити и конские волосы. Из этого материала свивали арканы и веревки. Изготавливались большие сумы типа переметных из хорошо выделанной кожи, меховые нагрудники, мягкая кожаная обувь. Все эти вещи составляют определенную часть материальной культуры саха и других тюркских народов Сибири, а также казанских татар (Руденко, 1948: 58-61).

Р.С. Гаврильева анализируя истоки национальной якутской одежды, часто приводит параллели с пазырыкской культурой (Гаврильева, 1998: 66). Пазырыкцы в качестве отделки использовали мех соболя и шкуру черного жеребенка. Такое сочетание меха ценных пушных зверей и жеребятных шкурок очень часто встречается в отделке старинной якутской одежды (Там же: 41). Эти материалы из ее монографии часто использует Н.В. Полосьмак в книге «Всадники Укока» при объяснении семантики костюма пазырыкцев (Полосьмак, 2001: 189).

Якутское название наборного пояса алтан тиэрбэстээх тимир кур – «с медными кольцами железный пояс», свидетельствует о становлении наборного пояса (как и сбруи) саха к определенному кругу древних культур, занимающих лесостепную зону Саяно-Алтайского нагорья. Широкие наборные пояса появляются в культурах ранних кочевников Центральной и Средней Азии в I тыс. до н.э. Такие пояса хорошо известны по материалам Пазырыкских и Башадарских курганов Алтая, кургана Иссык близ Алма-Аты (Павлинская, 2005: 312-315).

В 1989 г. на основе концепции скифо-сибирского единства А.И. Мартыновым была выдвинута идея о существовании в I тыс. до н.э. «степной скотоводческой цивилизации». Среди признаков «степной цивилизации» исследователь назвал и наличие искусства «звериного стиля» как выражение «социальной идеологии со знаково-коммуникативными» функциями (Мартынов, 1989: 7-11).

Таким образом, скифо-сибирские элементы в этнической культуре якутов уходят во времена появления тюркоязычных народов на арене истории, в те времена, когда происходило их формирование.

## Список источников и литературы

- Гаврильева Р.С. Одежда народа саха конца XVII – середины XVIII века. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. – 144 с.
- Гоголев А.И. Скифо-сибирские истоки традиционной культуры якутов // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. – Новосибирск, 1987. – С. 143-149.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – 500 с.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. – М; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 838 с.
- Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая (Оленные камни) // Новосибирск: Наука. 1979. – 120 с.
- Коренько В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. – М.: Вост. лит., 2002. – 327 с.
- Мартынов А.И. Скифо-сибирский мир – степная скотоводческая цивилизация – V-II вв. до н.э. // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). – Кемерово, 1989. - Ч.I. - С. 5-12.
- Носов М.М. Стилиевые признаки якутского узора // Сб. матер. по этнографии якутов. – Якутск, 1948. – С. 107-116.
- Павлинская Л.Р. Наборные пояса в культурах Сибири середины XIX – начала XX в. // Украшения народов Сибири. – СПб, 2005. – С. 302-342. (Сб. МАЭ; т. LI).
- Павлинская Л.Р. Якутский художественный металл как источник для изучения этнокультурных контактов народов Евразии // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации: матер. Всерос. науч. конфер. (Барнаул, 2012). – Барнаул, 2012. – С. 127-149.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. – Новосибирск: «Инфолио-пресс», 2001. – 336 с.
- Потапов И.А. Якутская народная резьба по дереву. — Якутск: Якутское книжное изд-во, 1972.- 142 с.
- Руденко С.И. Второй Пазырыкский курган. - Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1948. - 93 с.
- Савинов Д.Г. Жилища Торгожака - якутский балаган. Опыт историко – культурной корреляции // Сибирь в панораме тысячелетий: матер. международного симпозиума. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. – Т.1. - С. 514-522.
- Савинов Д.Г. Древние поселения Хакасии: Торгожак. – СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 2006. – 112 с.
- Йохансен У.П. Орнаментальное искусство якутов: Историко-этнографическое исследование. – Якутск: Компания «Дани Алмас», 2008. – 160 с.



**Д.Ф. Файзуллина**

*Россия, Казань, государственный университет культуры и искусств*  
**«АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОСТЮМ» В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ:  
РЕКОНСТРУКЦИЯ И СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ**

**Abstract**

The reconstruction of ancient costume for the use in museum space is based on a number of archaeological, ethnographic and artistic sources. For museums it is necessary to create a generalized "visual model of archaic costume" which will take into account both the semantic level and visual foci of meaning.

Традиционный костюм, отделенный от нас тысячелетиями исторического времени, проходит сложный путь трансформации с момента своего бытования до помещения в музейное пространство в качестве экспоната. Цепочку этих трансформаций можно представить следующим образом: бытующий костюм в определенную эпоху – погребальный костюм (чаще всего археологи имеют дело с остатками костюма именно из погребальных комплексов) – научная реконструкция «археологического костюма» – музейный экспонат. На каждом из этапов неизбежна потеря и искажение первоначальной информации и степень этих «потерь» напрямую зависит от профессионализма костюмолога и развития современной российской палеокостюмологии как культурологической научной дисциплины.

Этнологами уже выделена отдельная дисциплина «этнокостюмология» как «подотрасль культурологии, развивающаяся на стыке этнологии, этнопсихологии, искусствоведения, эстетики, семиотики» (Исенко, 1999: 14). Постепенно закрепляется в научной среде и термин «палеокостюмология». Принципы этно- и палеокостюмологии во многом сходны: комплексный подход к костюму как многофункциональной системе; рассмотрение костюма как семиотической системы, как культурного текста в русле идей Ю.А. Лотмана и символической концепции культуры; учёт особенностей мировоззрения людей традиционных культур; рассматривание всех аспектов функционирования костюма в традиционном обществе. И палеокостюмология, и этнокостюмология пытаются выявить основные закономерности развития и функционирования традиционного костюма.

Однако палеокостюмология имеет дело с археологическими источниками. «При трансформация живой культуры в мертвую меняется ее состав, меняются пропорции ее компонентов» (Клейн, 1978: 55), – указывает Л.С. Клейн. Исследователями для каждой конкретной культуры и эпохи решается вопрос о соотношении погребального костюма с реально бытовавшим в то время, но сделать это достаточно сложно. Погребальный костюм имеет свою семиотику, основанную на включенности его в погребальный обряд. Этнологи отмечают две группы представлений о «смертной» одежде. Согласно одним, обязательно шить специальную новую одежду; согласно другим представлениям, умершие должны переходить в «другой» мир в той одежде, которую они носили при жизни. Декор погребального костюма мог отражать социальный статус своего хозяина, в таком случае мы имеем своеобразный слепок реальной социальной структуры общества, и погребальный костюм соответствует повседневному или праздничному костюму, отражающему место человека в данном обществе. Многие авторы указывают на перекрещивание погребальной и свадебной символики, так как и тот и другой обряды относятся к «обрядам перехода». Однако встречаются и другие данные – о том, что с одежды перед похоронами сознательно убрали все знаки половозрастной и социальной маркировки. Декор погребальной одежды мог отражать принадлежность к тотемному роду, являться магическим оберегом и связываться с представлениями исключительно о загробном мире и загробной жизни. В любом случае, даже при скрупулезном исследовании всех фактов, вопрос о соотношении

погребального «мертвого» костюма и реально бытовавшего «живого» до конца не может быть решен. Поэтому любая реконструкция «археологического» костюма будет носить условный характер.

В отличие от этнографов, имеющих дело с цельными костюмными комплексами, в палеокостюмологии до начала интерпретации необходимо восстановить целостность «археологического костюма». Одной из особенностей изучения костюмных материалов является необходимость наглядности и графических реконструкций. Основываясь на характере и количестве источников для реконструкции, З.В. Доде выделяет три типа реконструкций: аутентичную, аподиктическую и гипотетическую. Необходимость графической реконструкции «археологического» костюма, пусть даже гипотетической, обоснована тем обстоятельством, что «костюм является визуальным объектом, создаваемым человеком для зрительного восприятия» (Доде, 2005: 307).

Основными источниками для реконструкции древнего костюма являются археологические, изобразительные и этнографические материалы. Каждый из этих источников имеет свои недостатки. Археологический материал может дать лишь фрагментарное представление о костюме, с явным искажением «смысловых визуальных акцентов» – в силу неравномерности сохранения элементов костюма из разных материалов. Этнографический материал может быть слишком сильно удален по времени от исследуемого периода. Самые большие трудности возникают с расшифровкой и интерпретацией изобразительного материала. Какие элементы костюма для человека той эпохи были главными и подлежали обязательной фиксации, а какие нет? Известно, что особенности визуального восприятия – консерватизм или стереотипность восприятия, основанная на имеющейся сравнительной базе человека. То есть человек способен «видеть» в той категории, что «знакома» ему по базе его личного восприятия.

Древние изображения костюма часто не отражают объективно одежду различных сезонов, не показывают реальный состав комплекта и манеру ношения одежды, не дают представления о половозрастном составе общества и не отражают одежду разных социальных групп. Среди древних изображений большая доля приходится на явных или предполагаемых божеств и мифо-эпических персонажей, поэтому подходить к анализу изобразительных источников по костюму нужно «очень конкретно со строгим учетом региональной специфики, эпохи, господствующих религиозных воззрений, внешнеполитической зависимости...» и не пытаться «выжать из имеющегося материала больше, чем он может дать» (Яценко, 2002: 14-15). Сложность в проведении каких-либо параллелей с этнографическим и археологическим материалом в том, что изображения могут носить явно сакральный характер, поэтому изображенная одежда может вообще никак не соотноситься с одеждой бытовой.

При реконструкции костюма необходимо учитывать семиотический пласт. Традиционный костюм отражает специфику архаического мировоззрения. В традиционных архаических обществах мифологическая модель мира выступает как «тотально моделирующая знаковая система» (Мелетинский, 1976: 230), которая может «реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры...» (Иванов, Топоров, 1965: 7). Для мифологического миропонимания характерно отождествление микрокосма и макрокосма. Таким образом, можно говорить о космологизме костюма в рамках традиционной культуры. Б.А. Рыбаков рассматривал народный костюм как символическое воплощение космологической модели традиционного общества (Рыбаков, 1975: 30-33, 35). В традиционном костюме происходит членение фигуры человека в соответствие с делением космоса. Элементы костюма выполняют и функцию внутренних границ,

разделяющих космос человеческого тела. О внутренних границах костюма заявлял Г. Земпер, выделяя основные горизонтальные линии: венец, ожерелье, пояс, кайму на подоле одежды (Земпер, 1970: 215-217). Магическое «опоясывание» исследователи объясняют как «локализацию в маргинальном пространстве: из мира природы в сферу культуры» (Калашникова, 2002: 92). Одежда выделяет человека из мира и служит границей миров.

А.Х. Халиков в свое время обратил внимание на одинаковый художественный строй и ритм орнамента абашевских головных уборов и орнамента глиняных сосудах (Халиков, 1961: 218). Такое соответствие вполне объяснимо особенностями мифологического мышления и «тотальным» структурированием мира на основе мифа. Сходная орнаментация различных артефактов также позволяет использовать общую орнаментальную базу этой культуры для реконструкции декора одежды в целом.

Каким же образом должен быть представлен «археологический костюм» в музейном пространстве? Традиционно в музеях используются такие способы экспонирования элементов костюма и одежды как: отдельные украшения, наложенные на контур тела и головы; демонстрация элементов костюма и украшений в сопровождении графических реконструкций; собственно реконструкция костюма на отдельно стоящем манекене; реконструкция на манекене в историческом интерьере или как часть реконструируемого обрядового действия.

В идеале, и к этому должен стремиться палеокостюмолог при создании реконструкции костюма для музейной экспозиции, необходимо создать обобщенную «визуальную модель архаического костюма», учитывающую семантический пласт и смысловые визуальные акценты костюма. Наглядная модель должна быть приближена мироощущению и мировоззрению того времени, к тому визуальному образу, который видел современник через призму своих «мифологических ощущений» (женщину – «птицу», женщину – «мировое дерево», отражающую структуру мироздания и др.).

Древний костюм отражал представления человека о мироздании, являлся показателем включенности человека в мир культуры. На современном этапе развития гуманитарных наук традиционный костюм рассматривается как уникальный культурно-исторический источник, выделяясь в отдельный объект междисциплинарных изысканий и требующий комплексного подхода. Поэтому все чаще исследование древнего костюма проходит в рамках культурологической дисциплины, требующей от исследователя широких культурно-исторических знаний.

Для создания адекватной «визуальной модели архаического костюма» той или иной эпохи для музейного пространства необходимо учитывать культурно-хозяйственный тип и географическо-климатические особенности региона, влияние центров «моды» эпохи и характер костюмных заимствований, «эпохальные» черты и семиотические аспекты функционирования костюма в архаическом обществе, эстетические принципы и характер художественно-орнаментального строя эпохи. Только учитывая все вышеперечисленные факторы, реконструкция костюма носит целостный характер, максимально приближена к своему первоисточнику и способна адекватно «визуализировать» прошлое.

### **Список источников и литературы**

Доде З.В. Костюм как репрезентация историко-культурной реальности: к вопросу о методе исследования // Структурно-семиотические исследования в археологии. - Донецк, Изд-во ДонНУ, 2005. - Т.2.- С. 305-330.

Земпер Г. Практическая эстетика. – М.:Искусство, 1970.– 320 с.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период).- М.: Наука, 1965. - 246 с.

Исенко С.П. Этнокультурология в контексте современной культуры: автореф. дис... д-ра культурологии. – М., 1999. – 45 с.

Калашникова Н.Н. Народный костюм. Семиотические функции. - М.: Сварог и К, 2002.- 374 с.

Клейн Л.С. Археологические источники. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 119 с.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа.- М.: Наука, 1976. -407 с.

Рыбаков Б.А. Макрокосмос в микрокосме народного искусства // Декоративное искусство. – 1975. - № 1. – С. 30-33, 35.

Халиков А.Х. Памятники абашевской культуры в Марийской АССР // Абашевская культура в Среднем Поволжье. - М.:Издательство Академии наук СССР, 1961. - С.157-241.

Яценко С.А. Костюм ираноязычных народов древности и методы его историко-культурной реконструкции: автореф. дис. ... д-ра. ист. - М., 2002. – 47с.

### **З.Ф. Хасанова**

*Россия, Уфа, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского  
научного центра РАН*

## **АТРИБУТЫ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ В БЫТУ И ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БАШКИР ИНЗЕРСКОГО БАССЕЙНА**

### **Abstract**

Islam penetration into Bashkir lands began more than a thousand years ago. However pre-Islamic beliefs and traditions are preserved. The Bashkirs of the Inzer river basin use old horseshoes, juniper branches, coins etc. as talismans. The cult of the mountains takes a special place.

Ислам начал проникать к башкирам в X–XI вв., когда арабские купцы-миссионеры, часто посещая Великую Булгарию, заходили и в их страну. В XIII–XIV в. ислам уже значительно распространился среди них. Укреплению религиозных мусульманских идей особенно способствовал ход исторической жизни башкир и то положение, какое занял Башкортостан после падения Казанского ханства, когда она являлась пристанищем беглецов, мечтавших о восстановлении независимого от Москвы мусульманского царства. В этой обстановке особенно усилилось влияние, а вместе с ним и эксплуатация со стороны духовенства.

Как пишет С.И. Руденко, ислам изгладил из памяти башкир их прежние верования, но, тем не менее, материалы, собранные на территории Башкортостана им, свидетельствовали о наличии у башкир в начале XX в. пережитков их древних верований и мировоззрения (2006: 265).

Башкиры сохранили элементы древних поверий, для которых характерно одухотворение предметов и явлений природы, наделение их сверхъестественной силой, а также свойствами, присущими человеку. Были почитаемы реки, озера, горы и скалы, животные и птицы. Поклонялись Земле, водной стихии, Небу.

Происхождение башкирских лошадей предания связывают с пещерой Шульган и одноименным озером. В животном пантеоне особо выделяются волк и медведь. В фольклоре немало сюжетов, когда медведь женится на башкирской девушке, у них рождаются дети, которые образуют особый род.

Сверхъестественными свойствами наделяются лошадь, собака, змея. Священной птицей для всех башкир была лебедь. Все лебеди считались потомками Хумай, поэтому

запрещалось убивать этих птиц и разорять их гнезда. Кроме лебедя и журавля, почитались ворона, глухарь, голубь, гусь, кукушка, а также беркут, сокол, ястреб. Существовал культ грачей, связанный с культом предков, временно умирающей и оживающей природы.

Древние башкиры полагали, что реки и озера, леса и горы, огонь, ветер и дождь имеют своих «хозяев» (*эйә*), среди которых особое место занимают домовый (*йорт эйәһе*) и водяной дух (*һыу эйәһе*). Было у башкир и верховное небесное божество Тангри (*Тәңре*), которое слилось впоследствии с мусульманским Аллахом. Языческие культы у башкир переплетены с мусульманскими, особенно это заметно в демонологии.

Лесной дух (*шүрәле*, *ярымтык*), домовый наделены чертами и повадками коранических шайтанов, иблиса. Сложны и синкретичны женские демонические персонажи бисура, албаҫты. Почитание духов, принесение им жертв считалось обязательным, ибо неуважительное отношение могло вызвать их гнев (Фатыхова, 2002: 210–212).

Полевые материалы, собранные автором, показали, что элементы доисламских верований сохраняются в быту и хозяйстве инзерских башкир и в наши дни. Практически во всех башкирских деревнях Белорецкого района Республики Башкортостан (далее – РБ) на воротах домов можно увидеть подковы, служащие, по словам информаторов, оберегами от злых духов. В качестве такого оберега используются только старые подковы, обязательно найденные на земле. Их приносят к мулле, он читает над ней молитву, после этого хозяин возвращается домой и прибивает ее гвоздями к столбу или к воротам примерно на расстояние 50–60 см от земли (на уровне колена лошади) (ПМА, 2010).

Отдельные реликты доисламских верований прослеживаются и при строительстве дома и ворот. По словам информаторов, в яму будущего дома кладут серебряные монеты с добрыми пожеланиями для семейного счастья. Монеты должны были быть обязательно серебряными, поскольку, как известно, этот металл для башкир означает чистоту. По словам Нуритдиновой Хаспиямал из деревни Шигаево, она при строительстве своего нового дома в 1970 г. положила в яму для ворот и под фундамент дома серебряные монеты, оторванные от камзола (ПМА, 2010).

В качестве еще одного оберега выступают ветви можжевельника, которые, по словам местных жителей, оберегают от сглаза и злых духов. Из них делают колыбели для детей, трости для пожилых людей, вешают в каждом доме над дверью несколько веток. Как говорят старожилы, ветки можжевельника приносят и семейное счастье, поэтому их кладут под подушки молодоженов. Однако во всех случаях используют можжевельник, над которым мулла прочитал молитвы из Корана.

Даже гора (около д. Шигаево), на которой произрастает можжевельник – Артыштау (можжевельная гора) считают святым местом. Сюда приходят люди на детские праздники и на праздник «Карға буткаһы» (Грачиная каша). Как говорят информаторы, сама гора оберегает от злых духов, поэтому она не страшна для детей (*ауырыу һугылмай*).

Делают до сих пор и обереги для предотвращения болезни и падежа скота. Для этого берут старую непригодную для работы косу, приглашают в дом муллу, который читает молитву из Корана, и хозяин прикрепляет «непростую» косу над дверью сарая (ПМА, 2010).

Особое место в системе доисламских верований башкир занимал культ гор. Этот культ был широко известен в прошлом не только башкирам, но и многим народам Средней Азии и Южного Урала. Веским аргументом в пользу этого предположения являются упоминания в древних письменных источниках о выставлении трупов на

горах, а также расположение на Южном Урале многих курганов, в том числе раннесредневековых, на вершинах высоких гор (Мажитов, 1977: 127).

В прошлом культ гор для башкир был очень важным. Как пишет И.И. Лепехин, он долго не мог найти среди башкир провожатого, желающего пройти вместе с ним на вершину горы. Башкиры боялись подниматься, объясняя, что «не время»: на вершину данной горы местные башкиры поднимались только ранней весной для совершения коллективных молений (Лепехин, 1802: 31–32).

Культ гор особенно хорошо сохранился в настоящее время среди инзерских башкир. Например, вблизи деревни Ассы Белорецкого района РБ есть гора, на которой находится камень в виде лошади, которую местные жители называют «Йэй ташы» (летний камень) или «Колокай ташы» (лошадиный камень).

Жители деревни Ассы и близлежащие деревни каждый год весной ходят туда молиться, для того, чтобы предстоящий год был урожайным, и приносят жертву в виде домашнего масла, размазывая его по камню с помощью палки. Как говорят информаторы, этот камень нельзя трогать руками, запрещено также рвать и рубить травы и деревья, которые растут на этой горе. Это место считается святым (ПМА, 2010).

Недалеко от деревни Шигаево Белорецкого района РБ есть надгробный камень «Кэбер ташы» (см. рис. 1.), который местные жители так же почитают как священное место (*әулиә*).

Информаторы рассказали, что сюда приходили молиться обычно перед долгой дорогой. По словам одного из информаторов М.Б. Абсалямова, он приходил сюда перед Великой Отечественной войной и дал обет сделать ограждение для камня в случае благополучного возвращения с войны. Сразу, после того как, он вернулся, установил вокруг камня деревянную ограду (сруб). С годами ограда разрушилась, а в этом году его внуки сделали из сруба новое ограждение (ПМА, 2010).

Таким образом, полевые материалы свидетельствуют, что, не смотря на то, что исламская религия вошла в жизнь башкирского народа уже в XIII–XIV вв., доисламские религиозные верования широко бытуют среди башкир даже в наши дни.



Рис. 1. «Кэбер ташы» (надгробный камень). Д. Шигаево Белорецкого района РБ.  
Фото автора, 2010 г.

## Список источников и литературы

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российской империи. - СПб: 1802. - Ч. II. – 338 с.

Мажитов Н.А. Южный Урал в VII–XIV вв. – М.: Наука, 1977. – 239 с.

Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – Уфа: Китап, 2006. – 376 с.

Фатыхова Ф.Ф. Представления башкир о мире и человеке // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. – Уфа: Башкирская экспедиция, 2002. – 248 с.

## Список информаторов

Абсалям М.Б. 1925 г. р., д. Шигаево, Белорецкий район, РБ. 2010 г.

Абсалямова В.М. 1950 г. р., д. Шигаево, Белорецкий район, РБ. 2010 г.

Сатретдинова Н.И. 1938 г. р., д. Ассы, Белорецкий район, РБ. 2010 г.

Нуретдинова Х.Н. 1921 г. р., д. Шигаево, Белорецкий район, РБ. 2010 г.

## Ю.С. Худяков

*Россия, Новосибирск, Институт археологии и этнографии СО РАН,  
государственный университет*

## ДРЕВКОВОЕ КОЛЮЩЕЕ ОРУЖИЕ КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ<sup>1</sup>

### Abstract

The article explores the historical evidence, archaeological, ethnographic, visual and folk materials showing the use in combat and symbolic purposes polearms stabbing weapons, spears and peak Yenisei and Tien Shan Kyrgyz soldiers in the Middle Ages and modern times.

Основным древковым колющим оружием кыргызских воинов в эпоху Кыргызского Великодержавия в IX – X вв. были универсальные копья и бронебойные пики. Применяя копья и пики для поражения противника в ближних боях, кыргызские панцирные всадники атаковали противника плотно сомкнутым строем, на большой скорости, увеличивая мощность удара пикой. В ходе таранных атак, как правило, решалась участь боя (Худяков, 1980: 52-55, 57, 146). После победы над уйгурами в IX в. кыргызы смогли завоевать всю Центральную Азию и дойти до Восточного Тянь-Шаня (Бартольд, 1963: 492). В первой четверти X в. степи Центральной Азии до Алтая были завоеваны киданями. В Монголии расселились монгольские племена Они разделили кыргызские владения на две части. Енисейские кыргызы остались в Саяно-Алтае, а восточно-туркестанские - на Восточном Тянь-Шане. С этого времени обе группы кыргызов существовали независимо друг от друга. В конце X в. восточно-туркестанские кыргызы были подчинены уйгурами Турфана. В XII в. они испытали военное давление со стороны кара-киданей и найманов (Худяков, 1995: 72-73). В XIII в. кыргызы в Саяно-Алтае и на Тянь-Шане были покорены войсками Монгольской империи.

В периоды развитого и позднего средневековья тянь-шаньскими кыргызами были освоены «лесные районы Моголистана» и горы Тянь-Шаня (Источники, 1996: 44-54; Бартольд, 1963: 513-519). Важным условием сохранения этнической самобытности кыргызов на Тянь-Шане было развитое военное дело. В источниках подчеркивается воинственность кыргызов, которые «со всеми народами, которые находятся вокруг них,

они воюют и враждуют», их называли «дикими львами Моголистана» (Источники, 1996: 34, 60), отмечали, что «знамена их зеленого цвета» (Там же: 34, 37, 60, 64).

Важные сведения о военном деле тянь-шаньских кыргызов собрали российские ученые и путешественники XIX в. В них содержатся информативные данные об оружии, в том числе копьях.

В путевых дневниках известного казахского ученого Ч.Ч. Валиханова есть описание поездки на Иссык-Куль в 1856 г., в ходе которой он впервые обратил внимание на мусульманские мазары в устье р. Тюп. Над одной из этих могил высился шест с бунчуком и лук с натянутой тетивой (Валиханов, 1984: 330-331).

В 1857 г., поездку на Тянь-Шань совершила экспедиция П.П. Семенова-Тянь-Шанского, который также осмотрел эти кыргызские мазары и уточнил, что они находятся в местности Тасма, между реками Тюп и Джаргалан. Он отметил, что на фреске, нанесенной на купол одного мавзолея, изображен всадник «с длинной пикой в руке» (Семенов, 1946: 182-183). В составе этой экспедиции работал художник П.М. Кошаров, который сделал информативные зарисовки жизни, быта и культуры кыргызов, включая их оружие. На одном из его рисунков изображены кыргызские всадники с пиками (История..., 1984: 75, 563). Пики имеют наконечники и бунчуки (Рис. 1).

В 1862, 1868 и 1869 гг. поездки на Иссык-Куль и Чуйскую долину совершил В.В. Радлов, изучавший язык и культуру «кара-киргизов». По его наблюдениям, у кыргызов «у каждой юрты стоит копьё», чего нет у казахов. Ученый отметил «воинственный характер» кыргызов. Для них был характерен способ расселения и кочевания целыми родами. Это позволяло «черным киргизам в течение нескольких часов привести армию в полную боевую готовность» (Радлов, 1989: 348).

В XX в. сведения о «воинском укладе» кыргызов были собраны Б. Солтоноевым. В его сочинении говорится об участии разных возрастных групп кыргызов в военных действиях, о прославленных воинах - «батырах», о разных тактических приемах ведения военных действий. По его мнению, кыргызы воевали только верхом на лошадях, умело использовали копьё, бердыши, дубинки, метко стреляли из лука и ружья, а сабли редко применяли в бою. По его утверждению, «бердыш вешали на луку седла, копьё прислоняли к стенке юрты» (Солтоноев, 1996: 402-404).

Целенаправленный анализ военного дела кыргызов Тянь-Шаня начался с изучения военных сюжетов эпоса «Манас». Первым их изучил С.М. Абрамзон, который выделил отдельные особенности военной организации и техники кыргызов. Он утверждал, что «весь строй киргизской народной жизни был пронизан суровой героикой военных походов и состоянием боевой тревоги», что «основу киргизского войска составляла легкая конница», однако «с появлением лат, вызвавших к жизни тяжелый лук и стрелы с наконечниками, способными пробивать эти латы, начинают применяться части спешенных воинов, действующих во взаимодействии с подвижной конницей». По его оценке, кыргызские мальчики учились ездить верхом на баранах и стрелять из лука в раннем возрасте, 6-7 лет (Абрамзон, 1944: 170-171). Краткая характеристика вооружения кыргызских воинов XVIII – середины XIX вв. приведена в разделе о материальной культуре кыргызов в книге по истории Кыргызстана. Авторы этого раздела, Б.А. Дуйшеев и В.М. Плоских, опираясь на данные эпоса, отметили разные виды оружия и доспехов, подчеркнули, что «широко распространенным видом оружия северных киргизов были длинные копьё, украшенные кистью из конских волос», а также боевые топоры. В XVIII в. «к луку добавились фитильные ружья». В этом веке кыргызские воины использовали кольчуги (История..., 1984: 611, 620). Переводы и издание наиболее масштабного произведения устного народного творчества кыргызов - эпоса «Манас» и других фольклорных произведений



значительно расширили возможности для изучения военного дела кыргызских воинов. В издании эпоса «Манас» 1988 г., основным оружием эпических героев именуется копьё. Воины названы теми, «кто может сражаться копьем, кто противника может победить». Красочно описаны поединки эпических героев на копьях: главного героя Манаса с юной калмыцкой амазонкой «удалой Сайкал», батыра Абдылды с калмыком Кегети (Манас, 1988: 338, 361-371, 429-432). В эпосе есть описание богатырского копья с восьмигранным железным наконечником, надетым на нем золотым кольцом, древком, окрашенным в двенадцать разных цветов и обтянутым сухожилием, с острием как волчий язык и пропитанным ядом концом (Там же: 494). В издании эпоса 1994 г. оружием кыргызских богатырей и их союзников названы не только копья, но и пики (Манас, 1994: 316, 327-328, 342-343, 349-350). Описан процесс изготовления «крашеного копья» копейщиком, который покрыл древко камышом, скрепил клеем и окутил жилами (Там же: 354). Эти сведения привлекли внимание исследователей эпического творчества кыргызов. С. Мусаевым приведено описание знаменитой «гладкой пики» Манаса, названной «Сырнайза». Эта пика была изготовлена мастером Саламатом. Древко пики было вырублено из «желтой ели», «высушено в жаркие летние дни», имело «восемнадцать ребер», покрыто сухожилиями, смазано клеем, «раскрашено в двенадцать цветов» и «выкрашено бронзой» (Мусаев, 1979: 159). А. Садыковым проанализированы сведения об изготовлении и некоторых особенностях применения пик кыргызскими воинами (1982: 51). Р.С. Липец кратко упомянула о поединках воинов на пиках, описанных в эпосе «Манас» (1984: 66). И.Б. Молдобаевым были проанализированы названия и цвет знамен кыргызов из эпоса «Жаныш и Байыш». Они были белого цвета и назывались «туу» или «ак асаба» (Молдобаев, 1983: 82). Р.А. Бейбутовой были проанализированы кыргызские названия копий и пик, их наконечников и бунчуков в эпосе «Манас». Ею было установлено, что традиционный термин для обозначения копья - «сунгу» был вытеснен иранским по происхождению названием «найза» (Бейбутова, 1995: 130).

В статье Г.Н. Симакова были рассмотрены некоторые народные игры и спортивные соревнования кыргызов, которые готовили их к боевым действиям. Среди них он отметил стрельбу из лука, метание камней из пращи, пешую и конную борьбу, джигитовку, козлодрание, конные поединки всадников с нагайками, или с тупыми турнирными пиками и в турнирных доспехах. По оценке автора, «военизация кочевого быта зашла столь глубоко, что в мужских развлечениях, как и некогда и в самой войне, принимали участие даже женщины» (Симаков, 1990:64-65, 67-69, 70, 72). Некоторые аспекты военного дела кыргызов Тянь-Шаня XVI – XVIII вв. изучены А. Мокеевым, в том числе сведения о делении кыргызского войска и

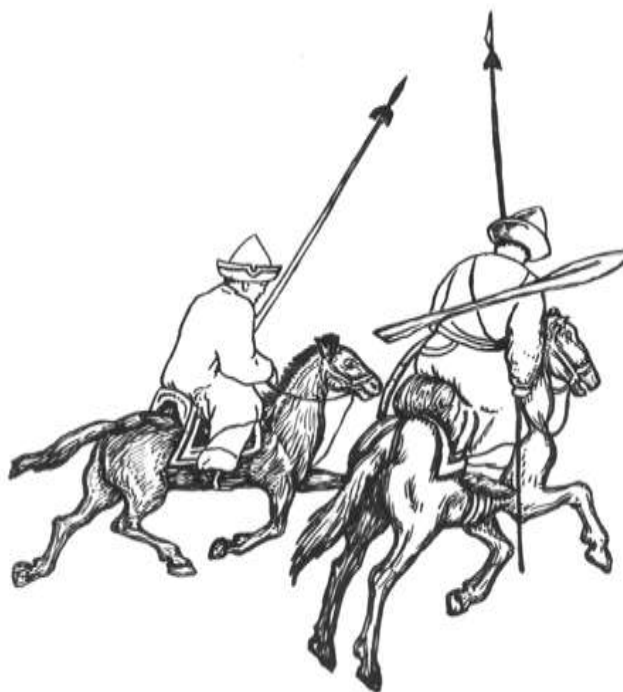


Рис. 1. Кыргызские всадники с копьями (по рисунку П.М. Кошарова).

народа на два крыла и отряды, некоторые тактические приемы ведения боя с использованием пик. Кыргызские воины «с деревянной пикой мчатся по ровной степи, внезапно нападают и храбро идут вперед...» (Мокеев, 2010: 137-146).

В результате изучения эпических и этнографических материалов о копьях кыргызов Тянь-Шаня удалось проследить его видовое разнообразие и использование в боевых целях, в деле военной подготовки подрастающего поколения, в спортивных состязаниях и народных играх с эпохи позднего средневековья и до этнографической современности.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена по договору № 25/08/12 с ОмПО «Радиозавод им А.С. Попова (РЕЛЕРО)» по проекту «История военного дела народов Южной Сибири и Центральной Азии в Средние века».

### Список источников и литературы

Абрамзон С.М. Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас») // Тр. Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. - Фрунзе, 1944. - Вып. 1. - С. 167-180.

Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. - М.: Изд-во Вост. литры, 1963. – Т. II. – Ч. 1. – С. 471-543.

Бейбутова Р.А. К истории названий оружия киргизского воина в эпосе «Манас» // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. – Кемерово: «Кузбассвузиздат», 1995. – С. 125-137.

Валиханов Ч.Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль 1856 г. // Собрание сочинений в пяти томах. - Алма-Ата: Глав. ред. Казах. сов. энциклопедии, 1984. - Т. 1. - С. 306 – 357.

История Киргизской ССР. С древнейших времен до середины XIX в. - Фрунзе: Изд-во «Кыргызстан», 1984. - Т. 1. - 789 с.

Источники. Восточные письменные источники о кыргызах // Кыргыз: источники, история, этнография. - Бишкек: Изд-во «Шам», 1996. - С. 9-67.

Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. - М.: Наука, 1984. - 263 с.

Манас. Киргизский героический эпос. - М.: Гл. ред. Вост. лит-ры изд-ва Наука, 1988. - Кн. 2. - 687 с.

Манас: Великий поход. Кыргызский эпос. 2-е изд. - Бишкек: Изд-во «Шам», 1994. - 404 с.

Мокеев А. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане (Этапы этнической и политической истории кыргызского народа во второй пол. IX – сер. XVIII вв.). - Бишкек: Кырг.- Тур. ун-т «Манас», 2010. - 280 с.

Молдобаев И.Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. - Фрунзе: Илим, 1983. - 169 с.

Мусаев С. Эпос «Манас». Научно-популярный очерк. – Фрунзе: Илим, 1979.– 205 с.

Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. - М.: Наука, 1989. - 749 с.

Садыков А. Героические мотивы в эпосе «Манас». – Фрунзе: Илим, 1982. – 135 с.

Семенов П.П. Путешествие в Тянь-Шань 1856-1857 годах. - М.: Гос. изд-во географ. лит., 1946. - 256 с.

Симаков Г.Н. Народные развлечения и военное воспитание киргизов // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. - М.: Ин-т этнографии АН СССР, 1990. - Вып. 2. - С. 48-74.

Солтоноев Б. Из древней истории киргизов // Кыргызы: Источники, история, этнография. – Бишкек: Изд-во «Шам», 1996. – С. 395-404.

Худяков Ю.С. Вооружение енисейских киргизов VI – XII вв. - Новосибирск: Наука, 1980. - 176 с.

Худяков Ю.С. Кыргызы на просторах Азии. - Бишкек: Фонд Сороса Кыргызстан, 1995. - 187 с.

**А.П. Ярков**

*Россия, Тобольск, комплексная научная станция УрО РАН*

**О ПОНЯТИИ «СРЕДНЕВЕКОВОЕ РЕМЕСЛЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО»  
ПРИМЕНИТЕЛЬНО К УСЛОВИЯМ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

**Abstract**

The article raises the question of the need of reevaluation of an established opinion that the crafts were the specialty of feudal towns.

Существует множество подходов к вопросу о периодизации общества, но еще Платон в V – VI вв. до н. э. обозначил линейную схему его развития: пастухи→крестьяне→горожане. Исторический материализм в качестве основания для периодизации определял уровень развития производительных сил, хотя подобное деление, по мнению Л. Е. Гринина, учитывало в большей степени производственные отношения и формы собственности на средства производства (Гринин, 1996: 7). Зарубежная теория урбанизма, как и марксистско-ленинская концепция, полагала отделение ремесла и торговли от сельского хозяйства базисом в возникновении городов, отличающихся стабильностью, высокой численностью и плотностью населения, живущего по иным нормам и признающим права личности и собственности.

Эти объективные для Западной Европы причины нельзя механически переносить на средневековую Западную Сибирь. Здесь отсутствовало жесткое деление на горожан и селян. «Туралы / туралинцы» (Катанов, 1895-1896: 9-10) занимались сельским хозяйством (в т.ч. отгонным скотоводством), торговля была слаба, и купечество как элита, способная к самоорганизации и инновациям, не было развито. Потребности в изделиях удовлетворялись домашними промыслами, а проблемы нехватки земельных площадей вообще не существовало. В результате возникавшие системы хозяйствования обеспечивали базовые потребности всех, способствуя, таким образом, формированию социума, который решал свои задачи на определенном этапе развития. Возможно, что, создав оседлое поселение (городок), социум не брал на себя ответственность за его функционирование в будущем: линейная система развития давала сбои.

Можно обоснованно опровергнуть утверждение, что «урбанизация Сибири ... начинается с нуля», которое исходит из положения, что до прихода русских Сибирь не знала таких форм поселений как города (Жерносенко, 2004: 29; Резун, 1983; 44). В подтверждение приведем сведения о «городе царя кимаков» в верховьях Иртыша: «...город большой, укрепленный, а вокруг него хорошо возделываема земля и деревни. Город имеет двенадцать железных ворот огромных размеров. В городе много жителей, теснота, много базаров и товаров...» (Кызласов, 2006: 30). Поселение «Сибирь» упоминается уже в «Сокровенном сказании монголов» 1240 г. (Левашова, 1950: 342, 344-348, 349), однако без определенной локализации. Можно предположить, что

средневековые авторы могли применять это название к различным территориям, что, возможно, было связано с реалиями миграционных процессов населения региона. Однако «Сибирь и Ибирь», несомненно, располагалась в междуречье Иртыша и Тобола (Маслюженко, 2008: 30-32), и оседлые жители в пространственном, как и в культурном смысле были открыты влияниям и заимствованиям со стороны кочевого населения.

Процессы урбанизации, начавшиеся в середине XIV в. в улусах бывшей Монгольской империи, оказались частично прерванными в результате таких событий, как восстание против монголов в Китае, начало эпидемии чумы и «Великой Замятни» в Золотой Орде. Именно в тех коллизиях стоит искать причины прекращения функционирования Великого шелкового пути, которое привело к угасанию бытовавшей вокруг него оседлой культуры и стало определенным препятствием в распространении мировых религий.

Легендирование оседлых поселений – свидетельство имущественного и социального расслоения, а также признания иного уровня общественного развития, ибо из объекта, несущего сугубо защитные функции, городки превращались в политико-административные, хозяйственно-торговые и культурно-религиозные центры. Эти функции свойственны крупным поселениям в Сибири периода Средних веков, однако сочетание всех признаков не обязательно.

Характер деятельности местного городского населения периода Средневековья не совпадает с формулировкой «стартовых условий» в кочевом мире, предложенной С.А. Плетневой: «только на высшей стадии их экономического и социального развития – на третьей стадии (полуоседлости)» (Плетнева, 1987: 204-205). Местные жители, занимавшиеся собирательством, охотой и рыболовством, не имели условий для эффективного земледелия и ремесленного производства, а «оседлость» для них была сезонным состоянием. При этом следует учитывать, что предпосылки урбанизации Западной Сибири отчасти можно усмотреть в типах городков и городищ угорских групп населения, которые вошли в состав сибирских татар. Некоторые укрепленные поселения домонгольского времени (к примеру, поселения бакальской археологической культуры), несомненно, использовались в качестве административных, оборонительных и ремесленных центров (Белич, 2009: 20-28) и в более позднее время.

Одним из показателей городского типа может служить наличие развитых ремесел. Однако, маловероятно, чтобы люди в местностях, помимо Рудного Алтая, занимались исключительно ремеслом. Рынок был слишком мал, а спрос на необходимую утварь удовлетворялся собственными силами и со стороны приезжих купцов – таким образом, даже на Крайний Север попадали изделия из Центральной Азии (История..., 2010: 183). О невысоком уровне развития ремесел свидетельствует также слабое распространение денежного эквивалента товара. Находки серебряных слитков и золотоордынских монет немногочисленны, собственно сибирского чекана единичны, кроме того, их достоверность подвергается сомнению со стороны некоторых исследователей (Адамов, 2008: 16; Бустанов, 2009: 56-66; Ислам..., 2007: 264-266). Простое сопоставление географии находок монет с арабскими надписями сообщит о большем их количестве в Европе, нежели в Сибири, хотя «безмонетное» существование не может являться свидетельством «отсталости» местного социума. Тем более что в тот период в качестве международной «валюты» использовались меха – шкуры ценных пушных зверей (соболя, горноста, лисицы, белки и т. д.), а принятые в регионе в течение двух-трех тысячелетий отношения по принципу «обмен вещей – обмен идей» вполне удовлетворяли местных жителей и являлись основой для более тесных контактов с соседями (Шерстова, 2005: 30). Эквивалентом денег могли выступать и шелковые ткани.

В период Средних веков в Бурбаре (ю. Варваринские), Йасабыле (ю. Есауловские / д. Есаулова), Эзгере (Искере) и др. отмечают не только разрозненные, но и организованные группы ремесленников, купцов, миссионеров, их жен, слуг и воинов «из Бухары». Это связано с тем, что среднеазиатцы предпочитали оставаться здесь, в особенности, во время войн, эпидемий и природных катаклизмов, а миграция тюрко- и фарсиязычных переселенцев усилилась после укрепления в Сибири позиций ислама. Эти группы населения имели возможности для этноконфессиональной консолидации и укрепления материального положения в новых регионах.

Постепенно в крае образовалась группа населения, обозначаемая как сарты (сартлар), бухарцы (бухаретины / бохоролык) или сибирские бухарцы. Так, Н. Тимергалеева утверждала, что основателями ю. Ембаевских были семь семей из рода Молдон, пришедших из Бухары, что зафиксировано в летописи селения. Представляется очевидным, что группу сибирских бухарцев составляли приехавшие из Бухары, Самарканда, Ургенча, Сайрама и других мест, оставив отголоски своего происхождения в лексике сибиряков (Ахатов, 1963: 89; Тумашева, 1977: 266). Среди бухарцев было немало ремесленников – ткачей, кожевников, медников, ювелиров, и со временем их художественные традиции вплелись в культуру коренных сибиряков (Творчество..., 1999: 105).

Исламская цивилизация, зародившаяся на Ближнем Востоке, несмотря на аграрный характер ее первоначальной экономической основы, в первую очередь, являлась городской, и для нее был характерен свободный наемный труд. Соответствующую специфику имел тип хозяйственно-экономических и социально-культурных взаимосвязей внутри городов и в отношении сельских жителей. Однако ближневосточные города периода Арабского халифата оставались лишь «идеальной моделью» для сибиряков.

Несмотря на то, что тоболо-иртышские татары раньше других групп сибирских тюрок перешли к оседлой и полуоседлой жизни, здесь именно кочевая ставка правителя долгое время оставалась центром общественной, политической и правовой жизни. По сравнению с городами Центральной Азии или Поволжья здешние жители не имели большой прослойки состоятельных вольных граждан, оторванных от традиционных социальных корней, или профессиональных корпораций купцов, ремесленников и т. д., которые могли иметь вес при обсуждении и принятии важных решений.

Отсутствие гражданской структуры, объединяющей различные группы населения, – это одна из специфических черт региона в период Средневековья, которая заметно повлияла на функционирование и жизнестойкость государств, что, впрочем, нельзя расценивать как тенденцию к регрессу или упадку. Первопричина возникновения государства с этой точки зрения остается все же скрытой за частностями. Ничто не мешает рассматривать в качестве этой первопричины целенаправленное объединение индивидуальных возможностей, осознаваемое как способ реализации общих ожиданий.

Представляется вероятным, что по мере количественного увеличения сообществ, объединенных лидером, обычаи и религиозные догмы постепенно становились средством гаранта его авторитета, который не все кочевники могли реально ощущать. Только впоследствии догмы и обычаи предстали обоснованием необходимости смирения перед собственником власти. Исследователи выделяют целый комплекс причин, обусловивших формирование государственных образований. В их числе принято называть такие социально-экономические факторы, как расширяющийся процесс феодализации и классовое расслоение, а также рост городских поселений и ремесленного производства, появление земледелия (Бояршинова, Степанов, 1964: 475-504; Гарифуллин, 2001: 23; Сафаргалиев, 1996: 473; Соболев, 1994: 375-378;

Файзрахманов, 2005: 98). В крае происходило социальное расслоение – появилась частная собственность, прежде всего на скот и только затем на пастбищные земли и продукты ремесленного производства. Промысловые зоны, в т. ч. рыболовные пески, являлись общей территорией.

Дань (в т.ч. продуктами ремесла), выплачиваемая номадам, удовлетворяла лидеров оседлых сообществ, поскольку упорядочивала отношения между ними. Однако это стало предпосылкой увеличения достатка кочевников и привело к повышению ценности символов, выражавших власть лидеров. Эти факторы послужили укоренению идеи присвоения власти, что, соответственно, вызвало необходимость выстраивания иерархии собственников власти.

Сибирские государства строились на полувоенных принципах: общество делилось на улусы во главе с вождями, которые жили в городках со своей стражей, прислугой, ремесленниками и торговцами (Бояршинова, 1967: 36). Сам хан имел дружину, а в случае угрозы, к ней добавлялись вассалы с воинами из податных. Реконструкция стратиграфии населения представляется возможной на основе анализа не столько законодательных актов, которые в настоящее время все же остаются неизвестными, сколько принципов сословного деления. В Сибири не было сословного общества, подобного европейскому, однако существовала иерархия, согласно которой сибирский властелин избирался султанами и мурзами. Беки и мурзы покоренных территорий собирали ясак со своих податных людей и приносили определенную часть хану. Звание тарханов хан давал бекам и мурзам за добровольное подчинение или особые заслуги. Тархан и его собственность признавались неприкосновенными, а его обязанность перед ханом состояла в военной службе вместе со всей дружиной (Атласов, 2005: 41). Скотоводы, рыболовы, охотники, ремесленники и земледельцы назывались «черными» улусными людьми – кара халык. Они были обязаны нести военную службу в отряде тархана и ежегодно дарить ему продукты скотоводства, ремесла или промысла.

Кроме селений, располагавшихся по берегам крупных рек и озер, местные жители начали чаще устраивать городки, пользуясь с помощью уроженцев Центральной Азии, знакомых со строительными технологиями оседлых поселений. Об этом свидетельствуют не только многочисленные археологические находки, но и прозвище «туралинцы», т. е. «городские», которое дали сибирским татарам их соседи – башкиры и остяки.

Г.Ф. Миллер описал окруженные тройным валом развалины Искера, предположив, что все сооружения были выполнены из дерева или, «по бухарскому обыкновению, построены из необожженных кирпичей» и «поэтому от них не осталось никаких следов». Возможно, что строительным материалом был дерн, как в известных каркасно-столбовых типах жилищ из сырцовых кирпичей и дерна у тарских татар XVIII – XIX вв. Замечено, что «в подобной столбовой технике возводили почти все постройки, варьировался лишь материал стен и кровли» (Красота, 2009: 165; Томилов, 2004: 25).

Раскопки свидетельствуют о том, что Искер был городом с развитой торговлей и ремеслами. Во время раскопок было обнаружено более 50 видов изделий ремесленников. Множество орудий земледелия – серпы, сошники, мотыги и остатки жерновов свидетельствуют о развитом земледелии. Найдено много изделий, связанных с коневодством, – подковы, удила, части сбруи и экипажа. Множество шил, ножей, ножниц, долот, топоров, литейных форм, тиглей для плавки, украшений, материалом для которых подчас являлись сплавы металлов, были сделаны ремесленниками для продажи. Фрагменты фарфоровой посуды, изделия из сердолика и бирюзы, остатки шелковых и бумажных тканей говорят о развитии торговли с Китаем, государствами Центральной Азии и др. (Пигнатти, 1915: 20).

## Список источников и литературы

- Адамов А.А., Балюнов И.В., Данилов П.Г. Город Тобольск. Археолог. очерк. – Тобольск, 2008.
- Атласов Х.М. История Сибири / пер. с татар. А. И. Бадюгиной. – Казань, 2005.
- Ахатов Г.Х. Диалект западносибирских татар. – Уфа, 1963.
- Белич И.В. Цымги-Тура. К вопросу о происхождении и значении раннего имени г. Тюмень // Тюрколог. сб. 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран. – М., 2009.
- Бояршинова З.Я., Степанов Н. Н. Западная Сибирь в XIV – XVI вв. // Материалы по древней истории Сибири. – Улан-Удэ, 1964.
- Бояршинова З.Я. Западная Сибирь накануне присоединения к России. Сельскохозяйственное освоение Западной Сибири в феодальную эпоху. – Томск, 1967.
- Бустанов А.К. Денежное обращение в Сибирском улусе // Тюркологический сборник 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран. – М., 2009.
- Гарифуллин И.Б. Очерки истории татарского населения Тюменской области. – Тюмень, 2001.
- Гринин Л.Е. Периодизация исторического процесса: автореф. дис. ... к. филос. н. – М., 1996.
- Жерносенко И.А. Тюркское средневековье // Лекции по истории культуры Алтая. – Барнаул, 2004.
- Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири: [в 3 т.]. / А. П. Ярков (ред.), И. Б. Гарифуллин, Г. Л. Файзрахманов и др. – Тюмень, 2007. - Т. 1: источники и историография.
- История Ямала. – Екатеринбург, 2010. – Т. 1. – Кн. 1. Древние культуры и коренные народы.
- Катанов Н.Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке // Ежегодник Тобол. губ. музея. – 1895–1896. – Вып. 5.
- Красота П.А. К вопросу о сохранности традиционных черт в усадебном комплексе тарских татар // Археология и этнография Азиатской части России (новые материалы, гипотезы, проблемы и методы): материалы XLIX регион. археолого-этнограф. конф. студентов и молодых ученых. – Кемерово, 2009.
- Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии: ист. и археолог. исследования. – М., 2006.
- Левашова В.П. О городищах Сибирского юрта // СА. – М.; Л., 1950. – Т. XIII.
- Маслюженко Д.Н. Этнополитическая история лесостепного Притоболья в средние века. – Курган, 2008. Осколков М. Бухарцы в Тюмени // Лукич. – 2001. – № 4 (ноябрь).
- Пигнатти В.Н. Искер (Кучумово городище) // Ежегодник Тобол. губ. музея. – 1915. – Вып. 15.
- Плетнева С.А. Города кочевников // От доклассовых обществ к раннеклассовым. – М., 1987.
- Резун Д.Я. Урбанизация и история Сибири конца XVI – XVIII вв. // Изв. СО АН СССР. Серия: история, филология, философия. – Новосибирск, 1983 – Вып. 3.
- Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... Из опыта образования и распада государств X – XVI вв. – М., 1996.
- Соболев В.И. История сибирских ханств (по археолог. материалам): дисс. ... д. ист. н. – Новосибирск, 1994.

Творчество народов Тюменской области: из собрания Тюменского областного краеведческого музея им. И. Я. Словцова. – М., 1999.

Томилов Н.А. Поселения сибирских татар в трудах ученых и путешественников конца XVI – XIX вв. // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Омск, 2004. – Т. 8.

Тумашева Д.Г. Диалекты сибирских татар. – Казань, 1977.

Файзрахманов Г.Л. Сибирские татары в составе Российского государства: дисс. ... д. ист. н. – Казань, 2005.

Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. – Новосибирск, 2005.



# МИР ИНОБЫТИЯ: МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРАКТИКИ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ, ЭТНОГРАФИИ И СМЕЖНЫХ НАУК

## ALTERNATIVE WORLDS AND WORLDVIEWS: THE WORLDVIEW AND PRACTICES OF ANCIENT AND TRADITIONAL SOCIETIES AS DOCUMENTED BY ARCHEOLOGISTS, ETHNOGRAPHERS AND INTERDISCIPLINARY RESEARCHERS

---

**М.С. Баташев**

*Россия, Красноярск, краевой краеведческий музей*

### **ПЛАНЫ ШАМАНСКИХ ЧУМОВ ВЕРХОВЬЕВ ПОДКАМЕННОЙ ТУНГУСКИ**

#### **Abstract**

The article introduces into scientific circulation archival materials on so-called to «shaman plagues» the Evenks, received by expedition of the Krasnoyarsk museum on the Podkamennaya Tunguska river in 1921. These materials allow specifying data on architecture and semantics shaman`s tents already known to science and expand our submission about traditional vision by Evens of Space.

Во время проведения комплексной экспедиции Красноярского музея на Катангу (Подкаменную Тунгуску) в 1921 г., возглавляемую директором музея А.Я. Тугариновым, в окрестностях р. Фитили было найдено два шаманских чума. После возвращения в Красноярск, от члена экспедиции, сотрудника-практиканта М.А. Дмитриева, исполнявшего в поездке должность коллектора по этнографии, в фонды музея было передано 186 (по другим данным - 235) предметов, взятых на этих «мольбищах» (Инвентарная книга...: 6 об. - 9 об.). Таким образом, можно считать, что после А.А. Макаренко (1907-1908 и 1913 гг.) и С.М. Широкогорова (1919 г.) А.Я. Тугаринов и М.А. Дмитриев являются одними из первооткрывателей феномена «шаманского чума». Однако, как и у их предшественников, эта находка прошла незамеченной для широкого круга исследователей. В печати об этой находке прошло лишь краткое упоминание (Тугаринов, 1924: 13). Только в последующем, благодаря публикациям И.М. Сулова и А.Ф. Анисимова, «шаманский чум» стал знаковым предметом изучения традиционного мировоззрения эвенков.

Из краткой заметки А.Я. Тугаринова, записей в Инвентарной книге музея и Отчета по музею за 1921 год видно, что экспедиционеры не ограничились лишь сбором предметной коллекции с обоих «мольбищ». Ими были сделаны планы культовых сооружений, какие-то зарисовки и проведена фотосъемка (Тугаринов, 1924: 13). Большинство сохранившихся в фондах нашего музея материалов, касающихся шаманских чумов из окрестностей р. Фитили (записи в инвентарной книге, 6 из 7 фотографий, схематический план одного шаманского чума), уже были опубликованы (Баташев, 2006). Но уже после выхода публикации в мои руки попали прекрасные

чертежные планы обоих шаманских чумов, за что приношу искреннюю благодарность сотруднику нашего музея В.И. Привалихину, нашедшему и сохранившему их.

Планы выполнены на листах белой бумаги размерами 71,9 x 53,6 см. Бумага загрязнена и потерта. Края ее слегка забахромались, имеются отдельные порывы. Оба листа были свернуты в трубку и хранились в тубусе. Сделаны планы рукой, хорошо владеющей чертежным делом и, скорее всего, не в полевых, а в камеральных условиях. Во время экспедиции, видимо, были выполнены только схематические планы, которые можно назвать набросками. Один такой «набросок», выполненный на обычном тетрадном листочке бумаги, сохранился, как вклейка, в старой инвентарной книге и был представлен мною в предыдущей публикации. На листах нет никаких пометок, легенд, объяснений, инвентарных номеров. Лишь на одном из листов имеется небольшая наклейка с надписью: «Этнографический материал. Планы мольбищ».

Для начала следует уточнить расположение обоих чумов на географической карте. А.Я. Тугаринов в своей публикации и «Отчете по музею...» реку, в устье которой было найдено первое «мольбище», называет Фитили (Тугаринов, 1924: 13; Отчет...: 36, 38). Так же в Инвентарной книге названо и стойбище, в котором располагался первый шаманский чум (Инвентарная...: 3-5). Но на современных картах в этом районе реки с таким названием мною не обнаружено. Зато, как раз в предполагаемом месте, в Подкаменную Тунгуску впадает с правой стороны р. Секили (другое чтение – Секиль). В Инвентарной книге, при описании второго шаманского чума, сказано, что он располагался «... ниже речки Сикили 7 верст» (Инвентарная...: 8 об.), при этом, смысл записи ясно подразумевал расстояние от предыдущего «мольбища».

Есть также и разночтения по поводу расстояния между обоими «мольбищами». Так, в двух источниках расстояние между ними определяется в 7 верст (Отчет музея...: 38; Инвентарная книга...: 8 об.). Тугаринов в своей публикации говорит о 5 верстах (Тугаринов, 1924: 13), а участник экспедиции А.Л. Яворский в своих воспоминаниях написал о двух верстах (Яворский, 2011: 300).

Сравнение найденных планов шаманских чумов с их описаниями, приведенными в Инвентарной книге и музейном Отчете, позволяет выявить несколько, довольно значимых, разночтений и несоответствий.

Начнем по порядку. В описании первого чума (в устье р. Фитили / Сикили) сказано, что на жердях, поставленных у входа в чум, насажены изображения птиц, «летающих как бы в юрту» (Отчет...: 36; Инвентарная...: 7). Но на плане и фотографии они изображены с точностью до наоборот (Рис. 1).

Тексты говорят, что слева от чума стоит «... как бы остов юрты». Здесь же находятся несколько дранок, связанных саргой, изображения маленьких птичек, а поодаль – несколько заостренных драночек (Отчет...: 36; Инвентарная...: 7). На плане все это не отражено. Нет на плане и локогора, о котором говорится в тексте (Отчет...: 36-37; Инвентарная...: 7) и который ясно виден на фотографии. Рядом с локогором «... стояла скрученная листовка, наклонно к юрте. Ветви ее в нескольких местах были связаны в кольца и все переплетены» (Отчет...: 37; Инвентарная...: 7). Листовка также не отображена на представленном плане.

Еще одно несоответствие касается количества шестов в шаманском чуме. По текстам их должно быть 24 (имеется даже уточнение: «как всегда») (Отчет...: 37; Инвентарная...: 7), а на плане нарисовано гораздо более - 29. С западной стороны чума, судя по текстам, должно было располагаться 8 изображений «зверей», «из них только 5 с ясно выраженными головами» (Отчет...: 37; Инвентарная...: 7 об.), но на плане их лишь семь, и все «с ясно выраженными головами». Среди «зверей», без всякой

системы, располагалось 15 шестов с нанизанными на них фигурками летящих птиц (Отчет...: 37; Инвентарная...: 7 об.), но на плане показано лишь 9 шестов.

Последняя, и достаточно грубая ошибка в изображении шаманского чума с устья р. Фитили / Сикили, касается фигуры человека с крыльями – Шавокапиным (?) – «духа, научившего тунгусов шаманить» (Отчет...: 37; Инвентарная...: 7 об.). Из текста следует, что фигура крылатого духа была повернута головой в противоположную от чума сторону. То же видно и на фотографии. А на плане дух летит к чуму. Не нашли отображения на плане и три шеста перед духом, с 6-7 насаженными на каждый из них фигурками птиц.

План второго шаманского чума также страдает некоторыми недоработками. Так, вокруг чума были установлены семь шестов с птицами. Птицы на плане отсутствуют. Отсутствуют также и стрелы, располагавшиеся под настилом позади чума. Изображение крылатого духа, как и в первом случае, повернуто головой к чуму. В текстах ничего не говорится об ориентации этого духа, но на фотографии ясно видно, что он летит в обратную сторону, т.е. на запад (Рис. 2).

С места расположения этого чума М.А. Дмитриев взял в коллекцию также и три деревянных изображения рыб. В инвентарной книге отмечено: «Изображение рыбы, найдено около юрты, слева, но точного определения места не имеется. 1 шт.». И ниже: «Тоже, меньшего размера... 2 шт.» (Инвентарная...: 9 об.). В связи с этим данные фигурки также не получили отображения на плане второго шаманского чума.

Таковы, в основном разночтения и ошибки, выявленные в ходе работы с текстами и планами. Но все это несколько не умаляет важность находки представленных планов, которые позволяют выявить новые черты в архитектуре этих культовых сооружений, а значит и в мировоззрении их строителей.

В этой связи хотелось бы еще раз привлечь внимание специалистов к тем деталям данных шаманских чумов, которые не находили освещения в предыдущих публикациях по данной теме. Во-первых, это касается изображения крылатого человека «Шовокапиным» (чтение предположительное; некоторые буквы в рукописном тексте плохо различимы) - духа, научившего тунгусов шаманить» (Инвентарная...: 8 об., 9 об.), зафиксированного на обоих «мольбищах». И, во-вторых, канавки в чуме при устье р. Фитили / Секили, заполненные фигурками птиц и рыб. Ни один исследователь не фиксировал таких персонажей и подобных устройств в структуре шаманских чумов. Ограниченные объемы статьи не позволяют детально рассмотреть и их функции. Это является уже задачей последующих публикаций.

### **Список источников и литературы**

Баташев М.С. Материалы Красноярского музея по культовым сооружениям эвенков // Енисейская провинция: альманах. – Красноярск: Красноярский государственный педагогический университет, 2006. - Вып. 2. – С. 77-106.

Инвентарная книга этнографического отдела Музея Приенисейского края за 1921-1931 года.

Отчет по музею Приенисейского края за 1921 год // Красноярский краевой краеведческий музей. Научный архив. № п/п 1601. Оп. № 01. Д. № 358. - 78 л.

Тугаринов А.Я. Предварительный отчет экспедиции на р. Подкаменную Тунгуску (Катангу) в 1921 г. // Изв. Красноярского отдела РГО. - Красноярск, 1924. - Т.Ш. - Вып. 2. – С. 1-31.

Яворский А.Л. Двадцать лет на Енисее. Об Аркадии Яковлевиче Тугаринове // Аркадию Яковлевичу Тугаринову посвящ...: сб. науч. ст. - Красноярск: Красноярский краевой краеведческий музей, 2011. – С. 151-359.

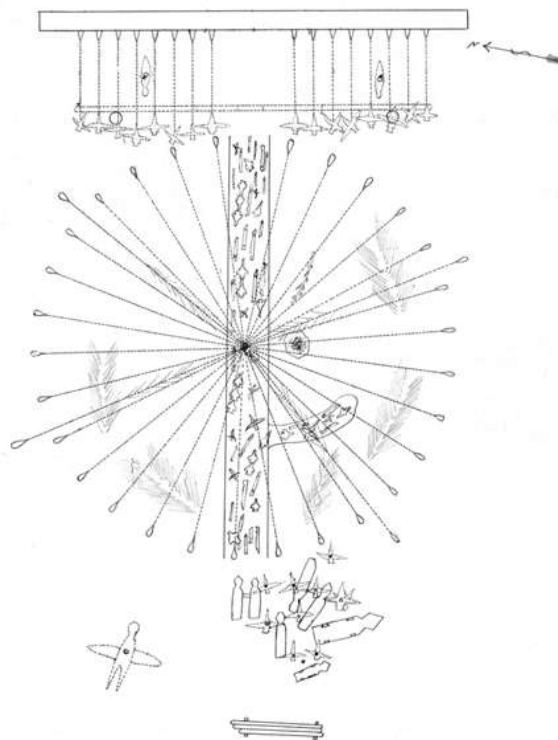


Рис. 1. План шаманского чума в устье р. Фитили/Секили

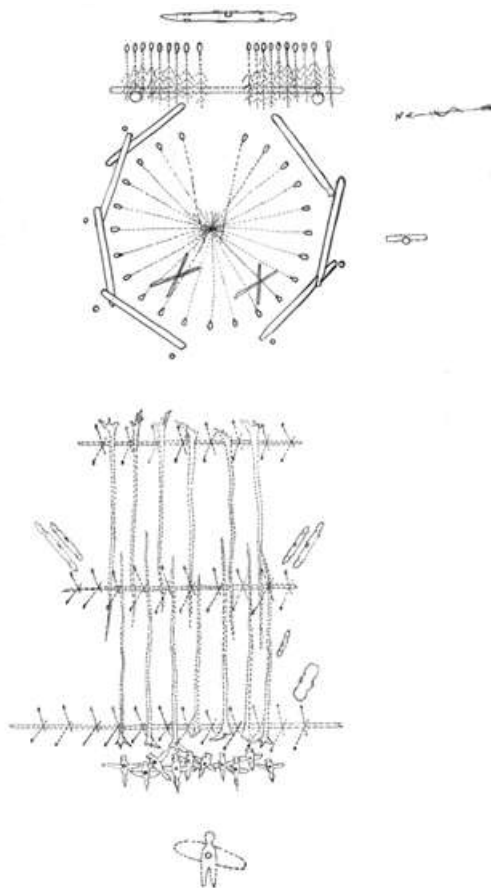


Рис. 2 План шаманского чума ниже устья р. Фитили/Секили

**Р.И. Бравина**

*Россия, Якутск, Институт гуманитарных исследований  
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН*

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЯКУТОВ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ  
(ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ, ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ  
ИСТОЧНИКАМ)**

**Abstract**

Yakuts served the deceased as for a distant journey: dressed in road clothes, supplied with a food reserve, changing clothes, etc. The influential deceased went to a final journey accompanied by a horse and the servant. The world of the dead was somewhere in the West and was arranged in the same way as the sociocultural arrangement of earthly life of the living.

В традиционном мировоззрении отправление в путь выступает метафорой ухода в иной мир. Готовя умершего к погребению, якуты как будто собирали его в дальнюю поездку. На это указывают одевание покойного в походную одежду, снабжение его запасом пищи, сменной одеждой и т.д. Путь в потусторонний мир представлялся сухопутным и дальним, поэтому особое внимание уделялось обуви умершего. В некоторых погребениях ее встречается до 5 пар (Константинов, 1971б: 73-74). Другим предметом, которым якуты снабжали умершего, особенно людей пожилого возраста, был посох. Так, в погребении, раскопанном на острове Тиит Арыы в Хангаласском улусе, среди других предметов сопроводительного инвентаря были найдены два посоха: один с поперечной рукояткой, другой с костяным набалдашником (Бравина, 1996: 60).

Якуты-скотоводы, которые совершали дальние переходы исключительно верхом на лошади, по возможности старались снабдить умерших верховым конем, что подтверждается археологическими материалами погребений XVII - XVIII вв. (Попов, Бравина, 2009). Кроме верхового коня на похоронах забивали поминальную лошадь *хоолдьуга*, мясо которой съедали, а шкуру и череп вешали на дерево рядом с могилой умершего. Интересное захоронение лошади зафиксировано нами в местности Тюмээски в Верхоянском районе. Рядом с могилой человека в отдельной яме найдены челюсть, копыто, ребра лошади и предметы верхового убранства (деревянные части седла, железные крючки, стремяна и удила). Видимо, со временем вместо двух лошадей - «погребаемой» и «съедаемой» стали забивать одну, мясо которой съедали на похоронах, а кости по старой традиции хоронили рядом с ее хозяином.

Значение коня в ритуале погребения получило свое отражение и в оформлении надмогильных конструкций. Традиционными элементами надмогильного комплекса якутов являются коновязные столбы *сэргэ*, которые, как правило, ставились возле могилы на расстоянии 2-3 м, на западной или северо-западной стороне.

Богатых и влиятельных якутов хоронили вместе со слугами. По фольклорным источникам, иногда слуга сам добровольно вызывался сопровождать своего хозяина на тот свет и кончал жизнь самоубийством, бросаясь на острие копья (Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 19. Л. 42). Однако в большинстве преданий речь идет об убийстве слуг. Обычно ему говорили: «Поддержи-ка уздечку» и потом, не дав ему опомниться, убивали одновременно с конем и хоронили их в одной яме» (Там же. Л. 158). Археологические раскопки погребений подтверждают существование этого древнего обычая у якутов XVII-XVIII вв. (Константинов, 1971а: 132- 133; 1975: 197-200).

По преданиям, со знатными покойниками хоронили не только слуг, но и близких родственников и жен. Обычай сопребения рабов в Южной Сибири и Центральной Азии имел распространение у тех народов, в среде которых шло сложение ранних форм государственности. С.И.Руденко допускает возможность существования этого обычая у

древних хуннов, который в последующем был заменен чем-то символическим, например, срезанием волос подчиненных и положением их в могилу хозяина, что подтверждается археологическими раскопками хуннских погребений в Ноинулинских курганах в Монголии и в Забайкалье (Руденко, 1962: 90). В погребении, раскопанном нами в местности Кубалаах в Сунтарском районе, с левой стороны возле головы умершей была найдена отрезанная коса с вплетенной тонкой лентой из ровдуги. Аналогичная находка была зафиксирована в погребении, датированном XIX в. в местности Тонгус Эбэ в Чурапчинском районе. На левом боку костяка мужчины средних лет лежала отрезанная женская коса, завернутая в бересту (Васильев, 1985: 122). По представлениям многих народов, волосы воспринимались как некое вместилище души человека.

Интересно затронуть состав пищи, которая входила в сопроводительный инвентарь умершего. Благодаря вечной мерзлоте раскопки якутских погребений дают в этом плане своего рода уникальный материал. В богатых погребениях в состав «подорожной» пищи обязательно входили вареные конские ребра. В одном из погребений в ногах у покойника были найдены целая реберная часть и задняя нога жеребятины. В деревянных мисках обычно клали *саламат* - кашу с маслом или жиром, предварительно воткнув в нее деревянную ложку. В берестяных туесках сохраняются остатки масла, а в кожаных бурдюках кумыса.

С представлением о месте расположения мира мертвых тесно была связана ориентировка погребений. Большинство якутских погребений XVII-XIX вв. расположены на возвышенных местах, в основном, на террасах лугов и ориентированы на запад. При этом запад не означает обычную для нас определенную часть света, а каждый раз имеет некоторые отклонения в зависимости от направления террасы. Видимо, направление места захоронения представлялось той дорогой, по которой погребенный отправлялся в загробный мир. Интересна также тенденция ориентировать захоронения, расположенные на берегу рек, по направлению их русла, т.е. на север. Вероятно, здесь река представлялась в виде дороги в загробный мир.

По традиционному мировосприятию саха, мир мертвых находится где-то на западе (или же на севере) на границе среднего и нижнего миров. Умершего у входа в «тот» мир ожидали духи-стражи, имена которых в текстах шаманских камланий всегда варьируются. По записям В.М. Ионова, ими являлись: «Барыйа Хаан - парень, имеющий черного быка смерти, запряженного в черные сани и Хара Бараахы - дева, месившая черную кровь, проглатывающая сгусток крови» (ИВР РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 8. Л. 2). Иногда в роли стражи выступают Буор Тесюлэй - парень, являющийся «выкорчевателем из земли» и «смертную скотину разглядывающая, смертную одежду вытряхивающая» Чынгыйа - дева. Характеристика и имена этих духов-стражей дают основание думать, что именно они ставят последнюю точку на земном бытии умершего, подводя бесстрастный итог его существованию, «выкорчевывая» его из мира живых, «проглатывая» последний сгусток жизни. Кроме того, духи-стражники сортировали прибывших исходя из причины и вида их смерти. К себе в загробный мир они пускали лишь умерших «доброй» смертью, которых по истечении определенного срока вновь отправляли в верхний мир в качестве зародышей новой жизни.

У якутов весьма распространенными являются рассказы и легенды о посещении мира мертвых живыми людьми. Последние туда попадают случайно, либо провалившись вниз, либо заблудившись, и поначалу не осознают, что попали в другой мир, так как тот мир ничем не отличается от земного (Предания, легенды и мифы... 1995: 344). Мертвые продолжали заниматься привычными делами и поклоняться своим божествам. В двойном захоронении Тысагастаах на р. Дулгалах в Верхоянском районе на шее погребенной на кожаном шнурке оказался коготь хищной птицы. По

свидетельству И.А. Худякова, «На Дулгалахе считали богом гагару и держали ее изображение, украшенное... разноцветным бисером» (Худяков, 1969: 272).

Исходя из представлений о том, что душу умерших преждевременной смертью не берут в загробный мир, и они возвращаются обратно в мир живых, их хоронили, используя соответствующие меры предосторожности. Самоубийц и умерших насильственной смертью хоронили ничком, ориентируя головой на восток, чаще в глухих местах в одиночестве. В погребение такого рода умершего не клали предметов сопроводительного инвентаря, особенно орудий вооружения и промысла.

Обычай погребения шаманов во многом совпадал с обычаем погребения «опасных» мертвецов. В старину черных шаманов «хоронили ничком, притом в согнутом положении ... Делалось это для того, чтобы шаман не мог встать...» (Пекарский, Попов, 1928: 32). Примечательным в этом плане является наземное погребение, исследованное в Дюпсинском улусе, где в гробу-колоде был обнаружен костяк женщины, лежащей на шаманском бубне лицом вниз (Боло, 1994: 312).

В шаманских текстах каждому роду смерти соответствует свой мир мертвых. Например, путь в «источник смерти роженицы» начинался внутри юрты, там, где вбивались колья (якутки рожали, стоя на коленях, держась руками за перекладину, сооруженную из кольев) и вел в нижний мир на северо-запад (ИВР РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 8. Л. 3). А душа умершего ребенка отправлялась обратно в верхний мир в виде маленькой птички и по истечении определенного времени вновь рождалась на земле (Там же: Д. 1. Л. 60).

Таким образом, мир мертвых в представлениях якутов в равной мере соотносится то с Нижним, то с Верхним мирами, которые взаимосвязаны, взаимообусловлены процессом возобновления жизни. Иной мир, несмотря на свою неправильность, зеркальность, все же устроен в соответствии с организацией земного бытия живых. Достигшие своей цели похороны способствовали приобретению покойником статуса «правильного» умершего, который, находясь в ином мире, постепенно приобретает свойства зародыша и через вмешательство небесных божеств *айыы* возрождается в Среднем мире.

### Список источников и литературы

- Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 19. Л. 42, 158.
- Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). - Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1994. - 352 с.
- Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов (XVII-XIX вв.). - Якутск: Изд-во Якутского университета, 1996. - 232 с.
- Васильев Ф.Ф. Древние племена Центральной Азии и якуты // Полярная звезда. - 1985. - № 6. - С. 121-124.
- ИВР РАН. Ф.22. Оп. 1. Д. 8. Л. 2, 3; Д.1. Л.60.
- Константинов И.В. Захоронение слуг у древних якутов // Полярная звезда. - 1971а - № 4. - С. 131-134.
- Константинов И.В. Материальная культура якутов XVIII века: (По материалам погребений). - Якутск: Якуткнигоиздат, 1971б. - 212 с.
- Константинов И.В. Новые материалы о захоронениях якутов XVIII века // Якутия и ее соседи в древности. - Якутск, 1975. - С. 197-200.
- Пекарский Э.К., Попов Н.П. Среди якутов: Случайные заметки // Очерки по изучению Якутского края. - Иркутск: Изд. Якут. секции ВСОРГО, 1928. - Вып. 2. - С. 23-63.

Попов В.В., Бравина Р.И. Ритуальные комплексы с конем в Якутии (XV-XX вв.). – Якутск: Бичик, 2009. – 32 с.

Предания, легенды и мифы саха (якутов). - Новосибирск: Наука, 1995. - 400 с.

Руденко С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. - 206 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. - Л.: Наука, 1969. - 438 с.

**D. Brandisauskas**

*Lithuania, Vilnius, Vilnius University*

### **PERCEPTIONS AND USE OF ROCK ART SITES AMONG ZABAĪKAL OROCHEN-EVENKI REINDEER HERDERS AND HUNTERS**

While research on rock art has been the central issue in Soviet archaeology of Siberia almost none of 20th century Siberian researchers have been interested in how rock art sites are related to beliefs and practices among contemporary indigenous hunters and herders. The proposed presentation aims to explore how rock art sites have been shaping Orochen-Evenki ways of life in Eastern Siberia over the last century. I will analyze how contemporary beliefs and ritual performances in rock art sites can be linked to the practices of hunting and reindeer herding as well as land use.

**И.П. Возный**

*Украина, Черновцы, национальный университет им. Юрия Федьковича*

### **ПЕРЕЖИТКИ ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В БЫТУ ДРЕВНЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРУТ-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ**

#### **Abstract**

The article considers the remnants of pagan beliefs existed among ancient people of Prut-Dniester Rivers in the period of dual faith. Based on the broad archaeological material the author analyzes objects used as amulets, talismans in the national costume of the local population.

Важным научным направлением современной исторической науки является изучение духовной культуры древнерусского населения, а именно славянского язычества и его влияния на христианство. Известно, что в 988 году князь Владимир официально крестил Русь, но этот факт не стал полным триумфом христианства. Насчитывая тысячелетнюю историю, языческие верования довольно медленно отступали под давлением новой веры. Несмотря на энергичные меры государственной власти по ликвидации языческих культов, христианство распространялось на Руси медленно и период его окончательного утверждения продолжался более века.

О том, насколько прочно удерживалось язычество в народе, свидетельствует тот факт, что почти до XV в., особенно в глухих закоулках страны, люди поклонялись языческим богам, и старая вера существовала наряду с новой. В борьбе с язычеством церковь вынуждена была приспособливаться, впитывать в себя языческие народные обряды. Поэтому по сути своей народная духовная культура оставалась языческой. Иначе и не могло быть, ведь принципу сменяемости в материальной культуре противостоит принцип наслоения в культуре духовной.

Одним из регионов, который в XII–XIII вв. находился на периферии Древнерусского государства была Северная Буковина. Духовная культура населения



края формировалась на основе традиционного христианского мировоззрения и славянской культуры. Сюда, в период христианизации центра Древнерусского государства могли бежать сторонники старой языческой веры, что обусловило длительное существование языческих элементов в различных сферах жизни местного населения.

Археологические материалы, найденные на древнерусских памятниках региона, свидетельствуют, что христианская религия занимала прочные позиции среди феодальной верхушки и мещан. Именно с ними связаны находки христианской символики, остатки каменного храма, и деревянных церквей. Несколько иная картина наблюдается среди сельского населения, где сохранились значительные языческие пережитки, а отдельные общинники, очевидно, еще в XII в. поклонялись языческим богам.

Элементы дохристианских верований достаточно широко сохранились в народном костюме, особенно в женских украшениях. Именно они играли важную роль оберегов, которые должны были отвлекать «нечистую силу» от человека. Все украшения древнерусского женского костюма располагались в определенном порядке и имели определенную смысловую нагрузку. Из археологических памятников на исследуемой территории среди ювелирных изделий можно охарактеризовать украшения головного убора, шеи, нагрудные подвески, украшения рук и пояса.

Любимым украшением славянских женщин были височные кольца. Как считают некоторые ученые, их носили, прикрепляя к головному убору на лентах из колодочек, или их подвешивали на специальных шнурах. Ремешками они крепились по несколько штук с двух сторон к головному убору, или вплетались в волосы (Пушкарева, 1989: 166). Кожаные ремешки с височными кольцами найдены на Райковецком городище и в курганах Припятского Полесья (Гончаров, 1950: 111). Среди них самыми многочисленными являются полтораоборотные загнутоконечные, часто с завитком-колечком на одном из концов (Рис.1, 1, 2). На территории Северной Буковины частые находки височных колец, в основном в погребениях. Известны они в Ленковцах на Пруте, Васильеве, Дарабанах, Горишних Шеровцах, Миткове, Онуте, Перебиковцах, Черновке, Днестровке, Боровцах, Кицмане, Малятинцах. В них нашла отражение символика «нижнего неба с солнцем» (Рыбаков, 1988: 573). По форме височные кольца напоминали круг, которым в языческом мировосприятии обозначалось солнце. Поэтому они, будучи солярным символом, должны были способствовать урожайности и, одновременно быть оберегом от злых сил (Русанова, Тимощук, 1993: 79).

Интересно, что перстневидные височные кольца были сделаны в виде змеи, а конец их загнут в трубочку, напоминающую ее голову. Среди языческих оберегов символ змеи был один из самых популярных. Он означал мудрость и красоту, а также отгонял всякое зло. Аналогичные украшения обнаружены в Изяславле, Колодяжине, на других памятниках Правобережной Украины (Миролюбов, 1983: 44; Юра, 1962: 119).

Очевидно, такой же солярный знак и аналогичные обереговые функции имели височные кольца с концами, заходящими друг за друга в полтора завитка (Рис.1, 3,4). В.В. Седов считает их характерными для юго-западной группы восточных славян (1962: 198). Аналогичные находки встречаются в Новгороде, Новогрудке, Гродно, на Райковецком городище, Родни, где датируются XI – XIII вв. (Воронин, 1954: 179, рис.93, 7, Гончаров, 1950: табл. XIX, 9; Гуревич, 1981: 103).

Как солярные обереги выступают также однобусинные, и многобусинные височные кольца. На исследуемой территории они известны в составе Цецинского клада, на Черновском городище, летописном Васильеве (Возний 1998: 102, Пивоваров, 2000а: 179). Трехбусинные кольца так называемого «киевского типа» могли символизировать движение солнца по небу и отмечать его три фазы – восход, зенит и

закат (Рис.1, 5, 6). Крепились такие украшения к нижней части головного убора образуя таким образом своеобразный венок на голове женщины (Рыбаков, 1988: 573-574). Аналогичные им найдены в Пскове и Новгороде где датируются XI – XIII вв. (Сергина, 1983: 97).

Необходимым дополнением женского костюма были шейные и нагрудные украшения, которые также выполняли функцию оберегов. К ним можно отнести в первую очередь шейные перевитые гривны. Данные украшения известны в составе Цецинского клада, на Ленковецком городище (Пивоваров, 2000а: 178-179; Тимощук, 1978: 61).

В XII – XIII вв. были распространены нагрудные, поясные подвески, представляющие собой необходимый атрибут женского костюма. Они играли роль не просто украшений, но в значительной мере амулетов-оберегов, имевших магическое значение. Среди привесок получили распространение лунницы в виде полумесяца, символизирующие небесные светила. В них отобразился культ почитания Луны, издавна распространенный во многих народов мира (Успенская, 1967: 99).

На территории Северной Буковины лунницы известны лишь по находкам с Черновского городища (Возний, 1998: 105; Пивоваров, 2001б: 117). Вызывает интерес найдена на Черновском городище лунница, на которой прослеживается сосуществование двух вер, а именно: псевдозернь в ее центре отражает три фазы хода солнца, концы ее сделаны в виде стилизованных головок змей – чисто языческого символа красоты и ума (Рис.1, 7). Между псевдозерню вдавлены четыре креста – христианская символика.

Вторая лунница узкорогая. Середина изделия изготовлена в виде переплетения двух кривых, которые, по мнению автора находки, образуют очертания фигуры в нимбе (Рис.1, 8) (Пивоваров, 2001б: 117). Аналогичные находки данных украшений известны на Гочевском могильнике и г. Родень.

Излюбленным украшением древнерусских женщин были металлические подвески-бубенчики (Рис.1, 9). Их популярность определила то, что бубенчики использовались в одежде везде: начиная от головного убора и заканчивая подолом (Пушкарева, 1989: 169-170; Седова, 1981: 156). На территории Прут-Днестровского междуречья они представлены в Васильеве, Ленковцах на Пруте, Маморнице. Подвески-бубенчики считались громовыми символами Перуна и поэтому служили оберегами от молнии. На Буковине еще в начале XX в. перед грозой били в церковные колокола для предотвращения удара молнии (Чучко, 1999: 29).

Определенные свойства оберегов имели и популярные среди женщин серьги, подвески и вставки в кольца из горного хрусталя, из ювелирно-поделочного камня известные на Буковине в Черновке и в составе Цецинского клада (Рис. 1, 10-12) (Возний, 1998: 104-105; Пивоваров, 2000а: 179). Подобные изделия широко бытовали на территории Галицко-Волынского княжества.

Кроме амулетов-украшений из камня на территории Северной Буковины найдены также изделия из костей и рога, которые очень разнообразны по форме, технике изготовления и назначению. К ним можно отнести костяные амулеты из Черновки и Ленковецкого поселения (Возний, 1998: 125). С Черновской феодальной усадьбы происходит находка костяного амулета, сделанного из таранной кости лисы (Рис.1, 13). Данные амулеты связывают с культом духов. А лиса считалась чисто женским онгоном. Такой оберег играл специальную роль – помощника при родах женщин, а также – охранника девушек. Аналогии этому предмету известны в Северной Осетии, среди древностей салтово-маяцкой культуры, в аваров, волжских болгар и др. (Кузнецов, Милорадович, 1961: 99, рис. 40, 13-14; Плетнева, 1967: 172, рис.48; Плетнева, 1989: 96, рис.49).



**Рис. 1. Обереги-амулеты XII – первой половины XIII вв. с поселений Прут-Днестровского междуречья:** 1-2 – перстнеобразные височные кольца; 3-4 – височные кольца с заходящими концами; 5-6 – височные кольца «киевского типа»; 7-8 – лунницы; 9 – бубенчик; 10-11 – подвески с горного хрусталя; 12 – агатовая бусина; 13 – амулет с таранной кости лисы; 14 – костяной амулет с рога оленя; 15-16 – медные пластинчатые браслеты

С древними верованиями о том, что сила убитого зверя перейдет к охотнику, связаны находки амулетов изготовленные из клыков вепря (Ленковецкое поселение), волка (Митков), медведя (Перебыковское городище) (Пивоваров, 2001а: 177, 179; Тимощук, 1959: 254). Данные предметы также относятся к культуре духов и были мужскими оберегами.

К оберегам следует отнести костяные амулеты из языческого храма XII – первой половины XIII в. в с. Галица (Пивоваров, 2000: 74-90; Пивоваров, Чеховский, 2000: 51-53). Среди них интересное изделие, изготовленное из конечной части рога и орнаментированное по корпусу плетенкой (Пивоваров, 2000б: рис.3, 1) (Рис.1, 14).

Языческая символика широко использовалась также в женских украшениях для рук. Среди них выделяются стеклянные и бронзовые пластинчатые браслеты, перстни. Все они имели форму круга, а значит, были солярными знаками и защищали от злых духов. Металлические пластинчатые браслеты найдены в Ленковцах на Пруте, Дарабанах, Черновке, Галице (Возний, 1998: 105; Пивоваров, 2000: 37; Тимощук, 1982: 31, 117). Они, в основном орнаментированные насечками в виде ромбов, решетки, или зигзага (Рис.1, 15-16). Каждый элемент такого орнамента был связан с символами язычества. В основном эти орнаментальные мотивы связаны с темой земли, воды, солнца.

Защитные функции имели также и перстни, известные из археологических памятников края в Боровцах, Днестровке, Онуте, Черновском городище (Возний, 1998: 105; Войнаровский, 1992: 37; Тимощук, 1968: 49; Томенчук, 2001: 217). Замкнутые кольца как солярные знаки были влиятельными оберегами от злых духов и ведьм (Русанова, Тимощук, 1993: 79).

Таким образом, археологические материалы, полученные в ходе исследований на территории Прут-Днестровского междуречья, позволяют сделать вывод, что духовная жизнь местного населения XII – первой половины XIII в. развивалась в общем русле древнерусской культуры и ей присущи те же черты. Православно-языческий комплекс, исторически сложившийся в процессе христианизации Руси и пронизывавший все мировоззрение славян, представлял собой сложный, запутанный клубок верований, обычаев, предрассудков, религиозно-мистических обрядов и ритуалов языческого периода, слившихся с элементами православия. Археологические материалы подтверждают и дополняют сложную картину духовной жизни населения древней Руси во времена существования двоеверия, дают возможность проводить сравнительный анализ с этнографическими свидетельствами XIX – первой половины XX вв. и проследить остатки языческих верований на исследуемой территории до настоящего времени.

### Список источников и литературы

Возний І.П. Чорнівська феодальна укріплена садиба XII–XIII ст. – Чернівці: Рута, 1998. – 154 с.

Войнаровский В.М. Підплитові поховання давньоруського могильника Борівці на Буковині // Археологічні дослідження, проведені на території України протягом 80-х років державними органами охорони пам'яток та музеями республіки: Тематичний збірник наукових праць. – Київ: Національний музей історії України, 1992. – С. 33–45.

Воронин Н.Н. Древнее Гродно (По материалам археологических раскопок 1932-1942 гг.). М., - 1954. –239 с. - (МИА; вып. 41: Материалы и исследования по археологии древнерусских городов; т.3).

Гончаров В.К. Райковецьке городище. – Київ: АН УРСР, 1950. – 219 с.

Гуревич Ф.Д. Древний Новогрудок. – Л.:Наука, 1981.–160 с.

Кузнецов В.А., Милорадович О.В. Археологические исследования в Северной Осетии в 1959 г. // КСИА. – 1961. – № 86. – С.92–100.

Миролюбов М.А. Древнерусский город Изяславль: Каталог. – Л.: Наука 1983. – 63 с.

Пивоваров С. Давньоруська язичницька споруда в с. Галиця // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 2000. – Т. 1. – С. 74–90.

Пивоваров С., Чеховський І. На Дністрі, на «Україне Галицькой» (матеріали та дослідження Дністровської комплексної археологічно-етнографічної експедиції ЧДУ в селі Галиця Сокирянського р-ну Чернівецької обл.). – Чернівці: Місто, 2000. – 143 с.

Пивоваров С.В. Два маловідомі середньовічні скарби з Буковини // Археологічні студії. – К.-Чернівці: Прут. – 2000а. – Вип. 1. – С. 174–183.

Пивоваров С.В. Нові знахідки культових предметів на давньоруських пам'ятках Буковини // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці. – 2000б. – Т. 3. – С. 217–230.

Пивоваров С. Археологічне дослідження Чорнівського городища в 1999–2000 рр. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці. – 2001. – Т. 1. – С. 243–256.

Пивоваров С. Загадки фортеці на Дністрі // Час, 2000 – 2001а. – № 32 (10 серпня).

Пивоваров С. Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001б. – 152 с.

Плетнева С.А. От кочевий к городам (салтово-маяцкая культура). - М., 1967. -198 с. - (МИА; вып. 142).

Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье. Дмитриевский археологический комплекс.–М.:Наука, 1989.–288 с.

Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. – М.: Мысль, 1989. – 286с.

Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян. – М.: АРХЭ, 1993. – 144 с.

Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 784 с.

Седов В.В. О юго-западной группе восточнославянских племен // Историко-археологический сборник. – М., 1962. – С.197–203.

Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). – М.: Наука, 1981. – 196 с.

Сергина Т.В. Раскопки в Окольном городе в 1978 – 1979 г. // Археологическое изучение Пскова. – М.: Наука, 1983. – С.81–105.

Тимощук Б.А. Ленковецкое древнерусское городище // СА. – 1959. – №4. – С.250–257.

Тимощук Б. Дорогами предків. – Ужгород: Карпати, 1968. – 67 с.

Тимощук Б.О. Твердиня на Пруті. З історії виникнення Чернівців. – Ужгород: Карпати, 1978. – 88 с.

Тимощук Б.О. Давньоруська Буковина (X – перша половина XIV ст.). – Киев: Наук. думка, 1982. – 206 с.

Томенчук Б. Ятвяги на Буковині (Кам'яні кургани і поховання в кам'яних огорожах) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 1. – С. 215–222.

Успенская А.В. Нагрудные и поясные привески // Очерки по истории русской деревни X–XIII вв. – М.: Советская Россия. – 1967. – Вып.43. – С. 88–132.

Чучко М. Буковинські єпископи. Єпископ Ісайя Балшешкул // Світильник. Церковно-богословський журнал. – 1999. – № 4. – С. 28–29.

Юра Р.О. Древній Колодяжин // АП УРСР. – Т. XII. – 1962. – С. 57–100.

**А.В. Гарковик**

*Россия, Владивосток, Институт истории, археологии и этнографии  
народов Дальнего Востока ДВО РАН*

## **ДРЕВНИЕ СВЯТИЛИЩА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ В ПРИМОРСКОМ КРАЕ)**

### **Abstract**

System deployment and composition archaeological materials on individual sites of Primorye let to see in it sanctuary, where the rite associated with the cults of ancient societies. To the present time three sites can be interpreted as sanctuary. One of them belongs to the late Neolithic, the other - to the early Iron Age.

Первобытная культура представляет собой цельную систему, в которой переплетены элементы тотемизма, фетишизма, магии, шаманизма, народной медицины и другие элементы. Археологические источники для изучения духовной культуры, немногочисленны, а имеющиеся не всегда прочитываются. Традиционно основными источниками ее реконструкции служат неутилитарные предметы, относимые исследователям к первобытному искусству, встречаемые в археологических комплексах.

Эти предметы, согласно этнографическим аналогиям, участвовали в различных ритуалах и обрядах, направленных на благоприятствование в промысловой деятельности, а также охранительной и продуцирующей направленности. В основе этих обрядов лежит с одной стороны мифологизация первобытного мышления, способствующая структурированию окружающей действительности (Дашковский, Тишкин, 2002: 223), с другой – практика повседневной жизни, связанная с системой жизнеобеспечения социумов.

Наряду с отдельными неутилитарными предметами, свидетельствующими о существовании в древних социумах системы мифологических взглядов и обрядов, археология дает ряд сведений о существовании небольших святилищ, где могли производиться определенные обряды или располагались культовые сооружения. Анализ раскопанных в разное время памятников, их местоположение, структура и состав полученного археологического комплекса дает основания считать, что в Приморском крае раскопано как минимум три археологических памятника эпохи первобытности, которые могут быть интерпретированы как святилища. Одно из них, вероятно, существовало на территории неолитического памятника Евстафий-4, расположенного на восточном побережье Приморья, на прибрежном участке бухты Евстафия.

Бухта Евстафия - открытого типа, небольшая прямоугольных очертаний. В юго-западной части в нее впадает небольшая речка Гузева с несколькими притоками, имеющая болотистую пойму. Центральная часть побережья – низменная, песчанистая. К северной части бухты выходит массив гранитоидов, прорезанный оврагами, образующими мысовидные участки южной, юго-западной ориентации. К оконечностям этих мысов, обращенных к морю, приурочена большая часть памятников.

Продолжением этого массива являются выходы гранитоидов в северо-западной части побережья в виде окатанные крупных отдельностей. На одном из валунов, расположенных в непосредственной близости от кромки моря, выбиты три прямоугольных углубления, что позволяет видеть в нем парциальную личину.

К настоящему времени на побережье бухты известно 25 археологических памятников. Памятник Евстафий 4 изучен наиболее полно (Гарковик, 2011: 32-47). Он расположен в южной части побережья бухты на прибойно-намывном валу, который является и террасой речки Гузева. Памятник занимает возвышенную часть террасы,

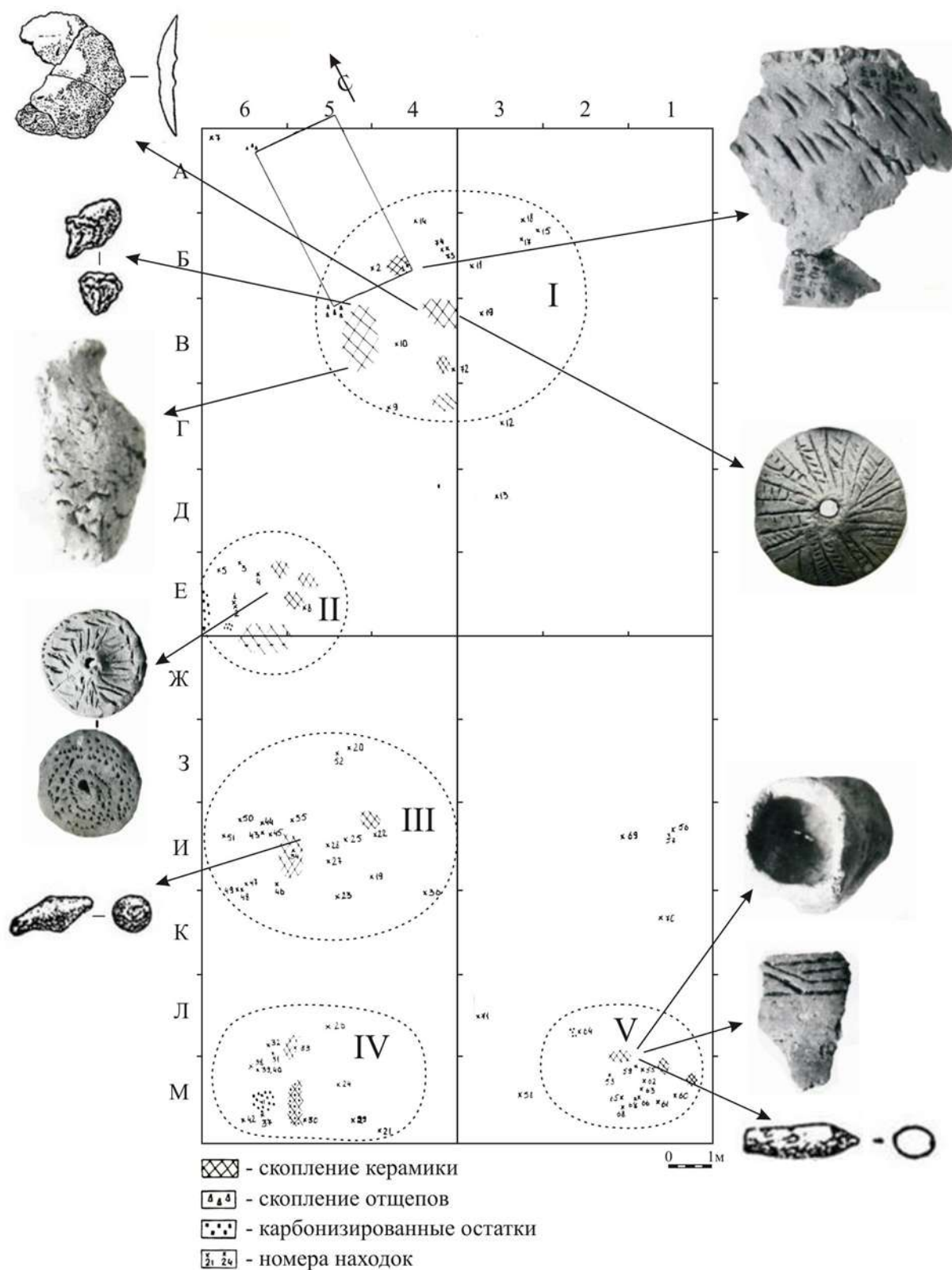


Рис. 1. Евстафий 4. План расположения скоплений и входящих в них неутилитарных предметов

расположенную в приустьевой части нерестовой реки. Раскопками была вскрыта естественная поверхность террасы, на которой полукругом располагались 5 небольших скоплений археологического материала, в которые входили фрагменты некрупных и миниатюрных сосудов, небольшое количество каменных орудий, небольшое

количество пряслиц и миниатюрных фигурок, украшений, а также обугленная скорлупа орехов: маньчжурских, кедровых и лещины (Рис. 1).

Некоторые признаки керамического материала свидетельствуют о сходстве его с позднеолитическими «приханкайскими» комплексами и близкой к ним по времени маргаритовской археологической культурой. Среди сосудов присутствуют миниатюрные изделия с меандровидным орнаментом. Керамические пряслица преимущественно конической формы украшались радиальными прямыми. Среди этих изделий выделяется одно своей формой и орнаментацией. Оно было уплощенным, одна из поверхностей декорирована узором в виде спирали из мелких наколов, другая – покрыта радиально прочерченными прямыми, оконтуренными короткими, нанесенными параллельно краю изделия. Между ними расположены два небольших заштрихованных треугольника. Наибольший интерес представляет группа керамических артефактов в виде миниатюрных фигурок и украшений. Это изображения змеи, ежа, тюленя-нерпы и фрагмент скульптурки гриба. Все описанные артефакты располагались в разных скоплениях (Рис.1). Кроме того, в скоплениях №1, 5, 6 встречено 5 фрагментов изделий миниатюрных размеров, удлиненно цилиндрической формы. В скоплении №5 обнаружена небольшая цилиндрическая бусина. Среди фрагментов керамических изделий встречены также три мелких обломка шаровидных изделий, одно из которых украшено мелкими ямочными оттисками.

Расположение археологического материала небольшими скоплениями, в которые входили описанные фигурки и украшения, некрупные и миниатюрные сосудики в том числе, украшенные узором в виде меандра, каменные и керамические орудия в виде пряслиц, среди которых нетипичное по форме и орнаментации, а также карбонизированная скорлупа орехов является ярким признаком памятника Евстафий 4.

Планиграфия «скоплений» показывает, что они располагались полукругом, открытой частью обращенной к морю (к бухте). Подобное расположение материала дает возможность предполагать, что к юго-востоку от скоплений могло располагаться ритуальное сооружение в виде крупной скульптуры или части дерева. Локальные скопления археологического материала, включающие неутилитарные предметы, могли сформироваться вокруг него в местах приношений – жертвенников или небольших «алтарей», которые оставляли (или сооружали) группы людей, посещавших побережье бухты. Присутствие некрупных и миниатюрных сосудов, в том числе с лабиринтовидным меандровым узором, и неутилитарных предметов исследователями связываются с ритуально-обрядовой деятельностью. Скульптура малых форм широко использовалась в культовых обрядах о чем свидетельствует этнография дальневосточных народов (Гаер, 1991; Гарковик, 1988; Мухачев, 2000).

Изображения животных, встреченные в скоплениях, относятся к трем видам: ежик – наземное млекопитающее, змея – наземное пресмыкающееся, нерпа-тюлень – морское млекопитающее. Все они, а также изображение гриба могли символизировать стихию земли и стихию моря. Оригинальное пряслице, описанное выше, символизирует солнце (Лапшина, 2012: 70) и его животворящую силу. Подобная трактовка комплекса памятника Евстафий 4 дает основание считать его местом, своеобразным святилищем, где совершались определенные обряды.

Местоположение памятника в приустьевой части нерестовой речки, казалось бы предполагает, что основное содержание культовых ритуалов должно быть направлено на благоприствование промысловой деятельности: увеличению количества рыбы, устройство церемонии встречи первого лосося и других промысловых рыб (Табарев, 2000: 200-201) и т.д. Однако, археологический материал, полученный при раскопках, дает возможность предполагать, что этот комплекс скорее связан с культом «хозяина места» или культом стихий. (Березницкий, 2003: 194-195; Дьяконова, 1976: 381;



Подмаскин, 1991: 28-29; Савинов, 2000: 67; Таксами, 1976: 207). Проанализированный выше состав неутилитарных артефактов позволяет высказать предположение, что раскопанное святилище было посвящено именно бухте (Евстафия), всему ее комплексу - земле, тайге, морю, солнцу. Именно этим, вероятнее всего, объясняется ориентация к морю разомкнутой части полукруга, который образовали «скопления» и состав «пантеона», в который входили животные трех сред-наземные, морские и промежуточные – пресмыкающиеся, а также растение – грибы. Все они являются и сакральными символами.

Образ змеи связан с устройством мироздания, плодородием, землей, женским и мужским началом, природными стихиями. Образ ежа и гриба также ассоциируется с некоторыми идеями первобытной магии, связанными с жизненной функцией человеческого организма (Мухачев, 1993: 123-124; Шимкевич, 1896: 100-101), особенно некоторые виды грибов, обладающих галлюциногенными, наркотическими свойствами. Нерпа у коренных народов Нижнего Амура и Сахалина занимала важную нишу в духовной культуре. Ее считают священным животным, с ее почитанием связан ряд ритуалов (Березницкий, 2003: 208).

Возможно с почитанием культа «хозяина места», а также почитанием стихии моря и земли связана личина на крупном валуне гранитоида, лежащем в пограничной зоне: между сушей и морем. Было это местонахождение самостоятельным ритуальным местом или продолжением (частью) вышеописанного сказать затруднительно.

Выше отмечалось, что к настоящему времени на побережье этой небольшой бухты открыто 25 археологических памятников. Большая популярность этой территории в древности, безусловно, связана с высоким ресурсным потенциалом данной экологической ниши, который составляли морские прибрежные ресурсы, ресурсы реки и тайги. Поклонению силам природы, способствующим и умножающим различные ресурсы, создающие основу для жизни древних социумов, и функционировало святилище, раскопанное на памятнике Евстафий 4.

С памятниками янковской культуры связаны два культово-ритуальных сооружения.

Остатки одного из них удалось проследить на памятнике Славянка 3, расположенном в южном Приморье. Оно занимало небольшой участок оконечности мыса Чирок, выступающего в Славянский залив. К сожалению, из-за многочисленных разрушений конструкцию его проследить не удалось. Очень показателен состав коллекции материала, полученной при его исследовании. Керамический материал представлен несколькими крупными блюдовидными емкостями на высоких поддонах. Каменный инвентарь состоял из шлифованных орудий – наконечников стрел, копий, гарпунов и разделочных ножей. Исследователи янковской культуры считают, что чаши на поддонах связаны с определенной обрядностью и их присутствие имеет сакральный смысл (Андреева, Жущиховская, 1981; Андреева, Жущиховская, Кононенко, 1986).

Компактное расположение описанного комплекса на оконечности мыса и его состав свидетельствует, о том, оно представляет собой остатки небольшого культово-ритуального сооружения, связанного с обрядами, направленными на благоприятствование в промысловой деятельности.

Другое культово-ритуальное сооружение обнаружено на многослойном памятнике Соколовский. Оно расположено на юго-востоке Приморья в 2,5 м к С-В от пос. Преображение и занимает участок 2-3 метровой левобережной террасы реки Соколовки у подножья сопки Круглой. Содержание его пока неясно. Оно представляет собой невысокий каменный курган, диаметром 10 м, сложенный из местного камня-плитняка. В центре его обнаружена яма диаметром около 1м, глубиной 0,6 см, забутованная камнем. Центральная часть кургана вместе с ямой укреплялась

большими камнями, поставленными по кругу «на попа». Такое сооружение может быть реконструировано, как большой столб, вероятнее всего с изображением божества, укрепленный камнями и насыпанным курганом. По периметру кургана располагались 4 крупных сосуда. Три из них - крупные сосуды на коническом поддоне, «светильники». Четвертый - сосуд горшковидной формы со сложным геометрическим орнаментом (Клюев, Пискарева, 2009: 168-169). Этот комплекс может быть интерпретирован как общественное святилище с изображением крупного божества, окруженного светильниками и горшком для его кормления.

Описанные выше археологические памятники, их планировка и содержание полученных комплексов позволяют судить о том, что в древних социумах Приморья существовали не только мифолого-религиозные представления и практики, но и специализированные места для проведения обрядов, соответствующие им, которые могут быть интерпретированы как святилища.

### **Список источников и литературы**

Андреева Ж.В., Жущиховская И.С. Находки на мысе Чирок поселения янковской культуры Славянка 1) // Материалы по археологии Дальнего Востока СССР.- Владивосток, 1981. - С. 3-11.

Андреева Ж.В., Жущиховская И.С., Кононенко Н.А. Янковская культура. – М.: Наука, 1986. - 216 с.

Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. - 486 с.

Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. - Хабаровск: Хабар. кн. изд-во. 1991. - 143 с.

Гарковик А.В. Некоторые итоги исследования памятника Евстафий 4 (Восточное побережье Приморья) // Россия и АТР. – 2011. - №4. – С. 32-47.

Гарковик А.В. Предметы мелкой пластики как отражение некоторых сторон духовной жизни древних обществ // Мир древних образов: Девяностолетию светлой памяти А.П. Окладникова посвящается. - Владивосток: Изд. ДВГУ, 1988. - С. 49-59.

Дашковский П.К., Тишкин А.А. Структурно-семантический подход и реконструкция мировоззренческих представлений древних обществ (по материалам культуры населения Горного Алтая скифской эпохи) // Культурно-семантические исследования в археологии. – Донецк, 2002. - Т.1. - С. 233-242.

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX –начало XX в.). - Л.: 1976. - С. 268-291.

Клюев Н.А., Пискарева Я.Е. Открытие ритуального комплекса раннего железного века в Приморье // Социогенез в Северной Азии. – Иркутск: Изд. ИрГТУ, 2009. - С. 165-169.

Лапшина З.С. Архаическая модель мира в наскальных рисунках Амура и Уссури. - Хабаровск: ХГИИК, 2012. - 212 с.

Мухачев В.Б. Лечебная культовая скульптура малочисленных народов Приморья и Приамурья // Краеведческий вестник. – Владивосток, 1993. - С. 122-126.

Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX-XX вв. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1991. - 160 с.

Савинов Д.Г. Культурная «орография» Саяно-Алтайского нагорья // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Владивосток; Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. - С. 66-69.

Табарев А.В. О происхождении древнейших промысловых культов Северной Пасифики // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Владивосток; Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. - С. 201-202.

Таксами Ч.М. Представления о природе у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: 1976. - С. 203-217.

Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. Приамурского отдела ИРГО. - Хабаровск, 1896. - Т.1. - Вып. 2. - 133 с.

**Ю.В. Герасимов**

*Россия, Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН*  
**К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ОРУЖИЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ ТАРСКИХ ТАТАР (ПО МАТЕРИАЛАМ МОГИЛЬНИКА ЧЕПЛЯРОВО-27)<sup>1</sup>**

**Abstract**

This article discusses the semantic aspects of the use of weapons in the funeral rite of the indigenous population over the Irtysh-Tara in the 16th –17th centuries on the data of excavations of the burial ground Cheplyarovo-27. Shows the functional semantics of the various categories of weapons in the ritual.

Оружие в культурах многих народов выполняло не только утилитарные функции инструмента войны, но и магические – артефакта в ритуалах перехода, в том числе погребальных. Погребальный ритуал представляет собой комплекс действий, реализация которых призвана решить две главные задачи – во-первых, отправить душу (или души) умершего в то место, где ей (им) надлежит пребывать, а во-вторых, защитить оставшихся в живых от ее вредоносного воздействия. Здесь обобщается то априорное знание, которое в принципе не может быть верифицировано, но при этом абсолютно необходимо для организации жизнедеятельности социума. В рамках этой мифоритуальной социальной практики использование привычных бытовых предметов наделяет их специфической функциональной семантикой, отличной от той, которая определяет их бытие в хозяйственно-бытовой, практически-прикладной сфере. Вооружение, используемое при захоронении умерших, подчиняется этой общей закономерности. Археологические материалы свидетельствуют о появлении этой традиции уже в эпоху неолита. Этнографические данные предлагают два основных варианта понимания значения подобных вещей в пространстве ритуала: как символ прижизненного социального статуса или как инструмент, предназначенный для использования в ином мире; кроме того, оружие могло выполнять некоторые магические функции. Выяснить назначение предметов вооружения в погребальном ритуале, следы которого фиксируются при археологических раскопках, могут помочь особенности их размещения в пространстве могил. Пространство могилы сакрально, ибо оно представляет собой измерение иного мира, мира мертвых. Ему присущи специфические свойства, определяющие действия людей при совершении ритуала, следы которых могут быть зафиксированы в расположении вещей.

Ранее мы разбирали применение оружия в ряде погребальных комплексов аборигенов Барабы и Тарского Прииртышья XVI – XVII веков и возможности интерпретации его ритуального назначения (Герасимов, 2008а, Герасимов, 2008б, Герасимов, 2009). В настоящей работе будет рассмотрено использование оружия в погребениях некрополя Чеплярово-27, расположенного в нижнем течении р. Тара. Памятник, оставленный группой вероятных исторических предков тюркоязычного

населения, обозначаемого сейчас как «тарские татары, формировался на протяжении XVII – XVIII веков. В этот период в регионе происходит исламизация коренного населения, значительно изменившая как прагматику, так и семантику погребального ритуала. Материалы изучаемого комплекса отражают этот процесс трансформации.

Могильник Чеплярово-27 был открыт в 1993 году И.Е. Скандаковым, а в 1999 г, и в 2005-2009 годах исследовался М.А. Корусенко. К настоящему времени из состава некрополя изучено 121 погребение (Корусенко, 2007; Корусенко, 2008; Корусенко, 2009). Небольшая коллекция предметов вооружения, которая включает железные ножи, топор, железные и костяные наконечники стрел, собранная при исследовании комплекса, к настоящему времени опубликована (Герасимов, Корусенко, 2013), поэтому ниже кратко охарактеризуем лишь те детали, которые отражают ритуальный смысл использования оружия в захоронениях.

Из общего числа исследованных на памятнике могил предметы вооружения обнаружены в семи захоронениях.

В могиле № 36 на костях левой верхней конечности в районе локтевого сустава лежал железный черешковый нож с обломанным острием, обращенным вниз. Между стенкой могильной ямы и левым локтевым суставом расчищен железный проушной топор, воткнутый в дно могилы; на обухе зафиксирована крышка из берестяной пластины (Корусенко, 2008: 21).

В могиле 38 у правого лучезапястного сустава обнаружены два железных черешковых наконечника стрел, еще один залегал под кистью. Все наконечники обращены остриями вниз, на черешках сохранились остатки древков стрел (Корусенко, 2008: 26).

В могиле № 69 у правого локтевого сустава обнаружен коррозированный железный черешковый нож, уложенный острием вниз с внешней стороны руки погребенного, лезвие обращено внутрь. Предмет был сломан до помещения в могилу – утрачена часть рукояти. На черешке прослежены остатки деревянной рукояти с берестяной обкладкой (Корусенко, 2007: 71).

В могиле № 291 нож был уложен с внешней стороны левой голени острием вниз, лезвием наружу. Предмет сильно коррозирован, вследствие чего частично деформирован клинок, черешок частично обломан, скорее всего, еще до помещения в могилу. На черешке сохранились следы деревянной рукояти (Корусенко, 2007: 121).

В могиле 293 у левого предплечья, ближе к стенке могилы, лежала сильно коррозированная четырехугольная железная пряжка с остатками язычка. Ближе к тазу, у локтевой кости левой руки, обнаружен железный черешковый нож, располагавшийся острием вниз. Нож слегка согнут по линии перекрестья. На черешке сохранились остатки деревянной рукояти, обернутой берестой (Корусенко, 2008: 30).

В могиле № 313 с внешней стороны правой бедренной кости обнаружены 13 костяных черешковых наконечников стрел хорошей сохранности, расположенных компактной группой в два ряда, ориентированных остриями вниз (Корусенко, 2008: 17).

В могиле 316 у локтя правой руки обнаружены остатки железной пряжки с язычком, рядом лежал железный черешковый нож острием вверх, лезвием наружу. На черешке сохранились остатки деревянной рукояти (Корусенко, 2009: 25).

Еще два ножа обнаружены за пределами могил (Корусенко, 2008: 20), планиграфически они соотносимы с насыпями могил.

Рассмотрим наиболее вероятные варианты интерпретации использования перечисленных предметов вооружения в описанных случаях, опираясь на этнографические сведения. Применение оружия в погребальном ритуале засвидетельствовано и многих народов Сибири (Очерки культурогенеза..., 1994: 369).

Так, некоторые народы (ханты, эвенки и др.) помещая в погребальную камеру оружие, повреждали его, «чтобы покойный мог им пользоваться». Ритуальный смысл данного действия очевиден: оружие использовано в качестве сопроводительного инвентаря, оно посылается покойному в иной мир, и поэтому должно быть умерщвлено, т.е. подвергнуться порче. В то же время известно, что селькупы оставляли оружие целым (Очерки культуругенеза..., 1994: 356). Зафиксирован обычай «откупать» землю для покойного, особенно если человек умирал не на своей земле, для чего могли использоваться, по этнографическим данным, монетки или топор (Очерки культуругенеза..., 1994: 357), который выступал в этом случае в роли жертвы. У барабинцев в прошлом существовал обычай хоронить умершего в лучшей одежде, с луком и кинжалом, что должно было отражать его прижизненный статус (Очерки культуругенеза..., 1994: 352). Кроме того, в погребальном ритуале оружие могли использовать и для защиты живых от посягательств мертвых: шорцы клали на порог дома топор, кумандинцы использовали для этой цели железные предметы, тубаларский шаман, сопровождая душу умершего, держал при себе топор, чтобы с его помощью отделять души живых (Очерки культуругенеза..., 1994: 338-341). Таким образом, существует достаточно оснований полагать, что помещение в могилу оружия могло не только демонстрировать социальную принадлежность человека при жизни в этом мире или предназначаться для дальнейшего использования в мире ином, но и выполнять магические функции.

На основе изученного материала можно сформулировать следующие выводы. Совместные находки предметов вооружения и серебряных копеек Алексея Михайловича свидетельствуют о сохранении традиции сопровождения погребенного предметами вооружения у населения Тарского Прииртышья до второй половины XVII века. Помещенные в погребения ножи, очевидно, предназначались для использования в ином мире. Они укладывались в составе поясного набора, от которого в двух захоронениях (могилы 293, 316) сохранились железные пряжки. В пяти случаях изделия подверглись преднамеренной порче: отломаны острия, сломаны рукояти, один из ножей согнут. Наряду с этим, нож из могилы 316 следов ритуальных повреждений не имеет. Такое использование ножей в погребальной обрядности характерно и для других могильников региона рассматриваемого периода. Комплект костяных наконечников стрел из погребения 313 тоже предназначен для употребления в ином мире, следы порчи на них отсутствуют, остатков колчана не зафиксировано, но расположение предметов плотной группой позволяет предполагать, что в могилу они были уложены связкой. Интересно наблюдение за расположением железных наконечников в погребении 38, один из которых был уложен на дно могильной ямы до помещения туда покойного, а два другие – после, и, скорее всего, по отдельности. Первый наконечник стрелы, возможно, является «платой за землю», а остальные – приношением погребенному. На наш взгляд, с обрядом выкупа земли связано использование топора из могилы 36, это предположение объясняет необычное положение предмета, врубленного в дно ямы; в таком случае берестяная крышка может рассматриваться как дополнительный атрибут перевода платы в мир иной.

В двух случаях ножи использованы в качестве магических артефактов на завершающей стадии сооружения могил, что можно соотнести с описанным в этнографии обрядом «запирания» покойного.

### Примечание

<sup>1</sup> Исследование подготовлено при поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» 2012-2014 гг., направление 3. «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре», проект

"Некросфера традиционной культуры: пространство, вещь, ритуал (по данным археологии и этнографии)".

### Список источников и литературы

Герасимов Ю.В. Использование предметов вооружения в погребальном обряде сибирских татар: к постановке проблемы // II Всероссийский археологический съезд. – М.: Изд-во ИА РАН, 2008. – С. 443-445.

Герасимов Ю.В. Оружие в погребальном обряде тюркского населения Барабы в эпоху позднего средневековья // VII исторические чтения памяти М.П. Грязнова. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2009. – С. 138 – 144.

Герасимов Ю.В. Предметы вооружения в погребальных комплексах населения долины р. Тара XVI – XVII вв. // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных сообществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. – Томск: Аграф-Пресс, 2008. – С. 274-278.

Герасимов Ю.В., Корусенко М.А. Предметы вооружения в погребальных комплексах Тарского Прииртышья: новые находки // История военного дела народов Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск, 2013 (в печати).

Корусенко М.А. Отчет об археологических раскопках поселений Чеплярово 26, 28 и курганно-грунтового могильника Чеплярово-27 (Муромцевский район Омской области) в 2006 г. // Архив МАЭ ОмГУ. Ф. II. Д. 206-2. – Омск, 2007.

Корусенко М.А. Отчет об археологических раскопках курганно-грунтового могильника Чеплярово-27 (Муромцевский район Омской области) в 2007 г. // Архив МАЭ ОмГУ. Ф. II. Д. 225-1. – Омск, 2008.

Корусенко М.А. Отчет об археологических раскопках курганного могильника Алексеевка-50, поселения Алексеевка-51, курганно-грунтового могильника Чеплярово-27, поселения Чеплярово-29 в 2008 году // Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII. Д. 5-1. – Омск, 2009.

Корусенко М.А., Полеводов А.В. Планиграфия курганно-грунтовых могильников в низовьях р. Тара (предварительные итоги исследования) // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. Томск: Аграф-Пресс, 2008. – С. 119-125.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1994. - Т. 2: Мир реальный и потусторонний. – 475 с.

**М.А. Дикова, В.Н. Нувано**

*Россия, Анадырь, лаборатория комплексного изучения Чукотки*

*Северо-восточного комплексного НИИ ДВО РАН*

## **ОЛЕНЬ В ДРЕВНЕМ ИСКУССТВЕ И РИТУАЛЕ (ЧУКОТКА)**

### **Abstract**

The article presents the objects depicting the relationship of ancient people of the North to a deer: the burial of antlers, burial mounds of deer antlers, drawings of hunting scenes with the deer in the petroglyphs and in the small forms. We described the rituals with a deer in the modern deer farms of Chukotka.

С глубокой древности первобытная религия (язычество) была связана с образом оленя. Архаичный пласт преданий многих, в том числе и индоевропейских народов, говорит о культе оленя. У древних кельтов, например, было изображение божества с оленьими рогами; древнегреческая богиня Артемида изображалась в окружении оленей (ланей); на Алтае в скифской могиле найдено изображение крылатого животного с рогами оленя (Шнирельман, 1988: 10). В комплекте одежды сибирских шаманов оленьими рогами украшался головной убор.

У сибирских народов со временем образ коня потеснил оленя, но ещё долго конь воспринимался как воплощение оленя. У хеттов и кельтов существовал обычай обряжать коня в оленя. Арии украшали голову жертвенного коня золотыми оленьими рогами. На Алтае в скифских пазырыкских курганах найдены останки лошадей с оленьими масками на черепахах (Там же).

Об олене слагаются легенды вплоть до настоящего времени. Олень опозитизирован в саамской легенде: «Белый он, его шерсть серебристее снега. Путь его – солнца путь, туда и направлен его бег. Чёрную голову держит высоко, закинул рога и на невидимых крыльях летит. Ветры вольные – его дыхание, они несут его в полёте» (Там же).

У нас, на Крайнем Северо-Востоке России существует легенда о золотом олене, ушедшем под землю: туловище его находится на Чукотке, ноги – на Колыме, голова – на Аляске. Эта легенда отражает реалии нашей жизни. Судя по разведанным залежам золота, туловище легендарного оленя, действительно, пришлось на Чукотку.

Во время археологических разведок и раскопок часто встречаются следы древних стойбищ с культурными остатками прошлых лет. Среди них множество фрагментов колотой кости северного оленя, который был одним из основных объектов охоты. В тундре, по данным исследований, охотники на дикого оленя оставили эти памятники в III – II тыс. до н.э. Кроме кухонных отбросов до нас дошли бытовые предметы – каменные наконечники копий, стрел, тёсла, скребки и др. В материальных комплексах стоянок иногда встречаются артефакты изобразительной деятельности древних; среди них есть изображения оленя.

Миниатюрная скульптурка головы оленя с отрастающими рожками найдена нами на одной из стоянок в Билибинском районе (Чукотка). Подобные изображения с лунарными символами на спине или голове животных характерны для наскальной живописи севера Евразии. По мнению исследователей, ценность этих комбинированных образов как в каменной скульптуре, так и в наскальной живописи, заключается в том, что они раскрывают смысловое содержание изолированных изображений животных (оленя, лебедя, медведя), для данной эпохи имеющих уже сложное осмысление, как образцы связанных с небом духов или божеств (Замятнин, 1948: 110).

Сюжетный рисунок, выгравированный на сланцевой плитке, найден нами на стоянке Раучувагытгын I (Чукотка). Датировка стоянки по углям очага одного из жилищ 2,5 тыс. лет назад. Среди линейных изображений данной композиции есть геометризованные фигурки животных, у одного из них просматривается туловище подпрямоугольной формы, шея с приострѐнной головой, задние ноги, короткий хвостик.

В изображении, выполненном с максимальной схематизацией, угадывается олень, а сам сюжет передаѐт, вероятно, Сцену охоты на оленя с сетями. Такой способ охоты на оленей, характерный для тундровой зоны, существовал у многих североевразийских народов: енисейских ненцев, энцев, нганасан, коренного населения низовьев Яны, Индигирки, Колымы

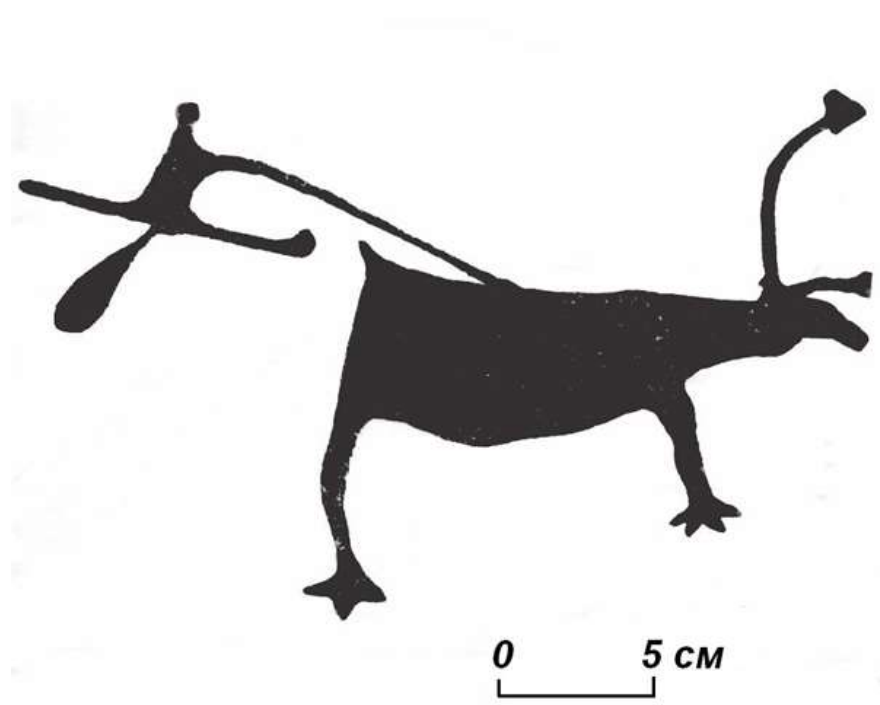


Рис. 1. Пегтымельские петроглифы (Чукотка). Поколка оленей на плавях (по Н.Н. Дикову)

(Симченко, 1976: 95). Ярко описан он в промысловом хозяйстве нганасан: на выбранном месте устанавливалась изгородь из вешек с гусиными крылами («махавками»), которые в плане имели форму острого угла. Здесь же устанавливалась сеть, и в это сооружение загонялись олени.

Выразительным памятником, на котором олень предстаѐт в разных ипостасях, являются наскальные рисунки на реке Пегтымель (север Чукотки). Самые массовые сцены связаны с поколкой оленей на плавях. Древний художник передаѐт естественное состояние плывущего (уходящего от опасности) животного: раздутое как поплавок брюхо, растопыренные копыта, поднятая над водой голова. Копьѐ (или гарпун ?), брошенное охотником с юркой лодочки, вонзается в спину животного; длинный линь поможет не упустить добычу (Рис. 1).

Помимо реалистических сцен охоты (на плавях, на лыжах при посредстве собаки) есть сюжеты мифо-ритуального содержания. На одном из рисунков, возможно, изображена «ладья мѐртвых» (художник изобразил гребцов и оленя, находящихся головой к корме; внизу под лодкой фигурка тонущего человека в молитвенной позе. Великолепен рисунок, передающий образ пасущегося оленя. Петроглифы датированы I тыс. до н.э.- I тыс. н.э. Это уникальный памятник бытописания на Чукотке. В нём отражены промыслы древнего населения: охота на оленя, морского и лесного зверя; реалистично показана охота на медведя с рогатиной. В качестве персонажей выступают киты, касатки, белые медведи, волки и собаки. Древний художник передал в рисунках



ритуальные сцены, в которых присутствуют фигуры с грибами на голове или вместо головы, иногда группы пляшущих грибов-мухоморов.

Пегтымельские петроглифы остаются пока на Крайнем Северо-Востоке Азии единственным монументальным памятником древнего искусства.

На Чукотке встречаются и другие памятники, связанные с оленем. Носят они ритуальный характер. Это небольшие курганы из оленьих рогов (на острове Айон, на правом берегу р. Раучуа). По словам оленеводов, это поминальные сооружения – рога приносят к тому месту, где было совершено труположение умершего. Можно допустить, что таким образом почитались люди особого статуса. Есть сведения, что айонский «курган» вырос на месте смерти богатого человека. (Тархов, 1958).

К ритуальным памятникам можно отнести и погребения рогов оленя (5-6 пар), уложенных «в ёлочку». Сведениями о них располагал В.В. Леонтьев, известный на Чукотке этнограф и писатель. По его словам, он слышал об этих погребениях от чукчей, утверждавших, что они не чукотские. По его совету мы провели разведку в бассейне реки Млелин Чаунский район) и обнаружили три погребения оленьих рогов, уложенных «в ёлочку и ориентированных черепными крышками на восток. Сверху могилы покрыты плитняком, плотно уложенным и задернованным. На одной из них сверху находилась белая кварцевая галька; кварцевые гальки обнаружены и внутри другой могилы. Подобные погребения рогов зафиксированы и в Иультинском районе ЧАО (Диков, 1979). Наличие белых кварцевых галек в могилах или на их поверхности свидетельствует о сакральном отношении к оленю, а сами памятники отражают культ этого животного на Чукотке. Возможно, погребались рога жертвенных животных в целях испрашивания у небесных сил увеличения поголовья животных для благополучного жизнеобеспечения рода или семьи. По сведению информаторов, на одной из таких могил находились позеленевшие (вероятно, бронзовые) предметы – нож и копьё. Данными памятниками, возможно, отмечено становление оленеводства на Чукотке.

Археологические данные, которыми мы располагаем, свидетельствуют о том, что в материальной и духовной сферах традиционной культуры аборигенного населения Чукотки на протяжении многих тысячелетий и до настоящего времени главным объектом внимания оставался северный олень.

В жизни современных оленеводческих народов все праздники и обряды связаны с производственным циклом. По определённому регламенту проводится осенний праздник тонкошерстного оленя. Стадо подгоняют к летнему стойбищу. Встречают его громкими возгласами. Мужчины стреляют в воздух из огнестрельного оружия, мальчишки, вооружённые детскими луками, стреляют в сторону стада подождёнными стрелами.

Оленный человек всегда благодарил Природу и просил помощи у неё, у Огня, Воды и Солнца. В этих случаях приносился в жертву олень.

Жертва осуществлялась и во время вскрытия рек - кровью жертвенного оленя окроплялась река.

Во время празднования постройки нового жилища оленеводы также приносят в жертву оленя. Это обычно спокойный ездовой олень умершего когда-то родственника. Его кровью обмазывали жилище посолонь. Забивали такого оленя с теневой стороны или с запада. По мнению этнографов, это связано с почитанием предков, которых чукчи считают своими помощниками.

Если летовка проходила у берега моря, проводился обряд – жертвенного оленя забивали для «седовласой старухи», владычице моря Седны.

Бывали обстоятельства, когда кровавую жертву принести не могли; в таких случаях в ход шли заменители – фигурки оленей из жира, толчёного мяса, из ивовых толчёных листьев, из снега.

В сознании оленеводов все основные культы определялись желанием поддерживать и успешно развивать оленеводство, связанный с ним быт; их праздники отражали основные моменты хозяйственного оленеводческого цикла.

### Список источников и литературы

- Диков Н.Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии. - М.: Наука, 1979. - 352 с.  
Замятнин С.Н. Миниатюрные кремневые скульптуры в неолите Северо-Восточной Европы // СА. - 1948. - Вып. 10. – С. 85-123.  
Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. - М.: Наука, 1976. - 310 с.  
Тархов В.С: Древний памятник // Зап. Чукотского краеведческого музея. - 1958. - Вып. 1. - 6 с.  
Шнирельман В.А. Охотничьи ритуалы в древних евразийских культурах // Курьер ЮНЕСКО. – 1988 (март). - С. 9-10.

**А.Г. Новиков<sup>1</sup>, О.И. Горюнова<sup>2</sup>**

*Россия, Иркутск, <sup>1</sup>государственный университет*

*<sup>2</sup>Иркутская лаборатория археологии и палеоэкологии Института археологии и этнографии СО РАН*

### **ПОГРЕБАЛЬНАЯ ПРАКТИКА НАСЕЛЕНИЯ ПОЗДНЕГО НЕОЛИТА ПРИОЛЬХОНЬЯ (ОЗ. БАЙКАЛ)**

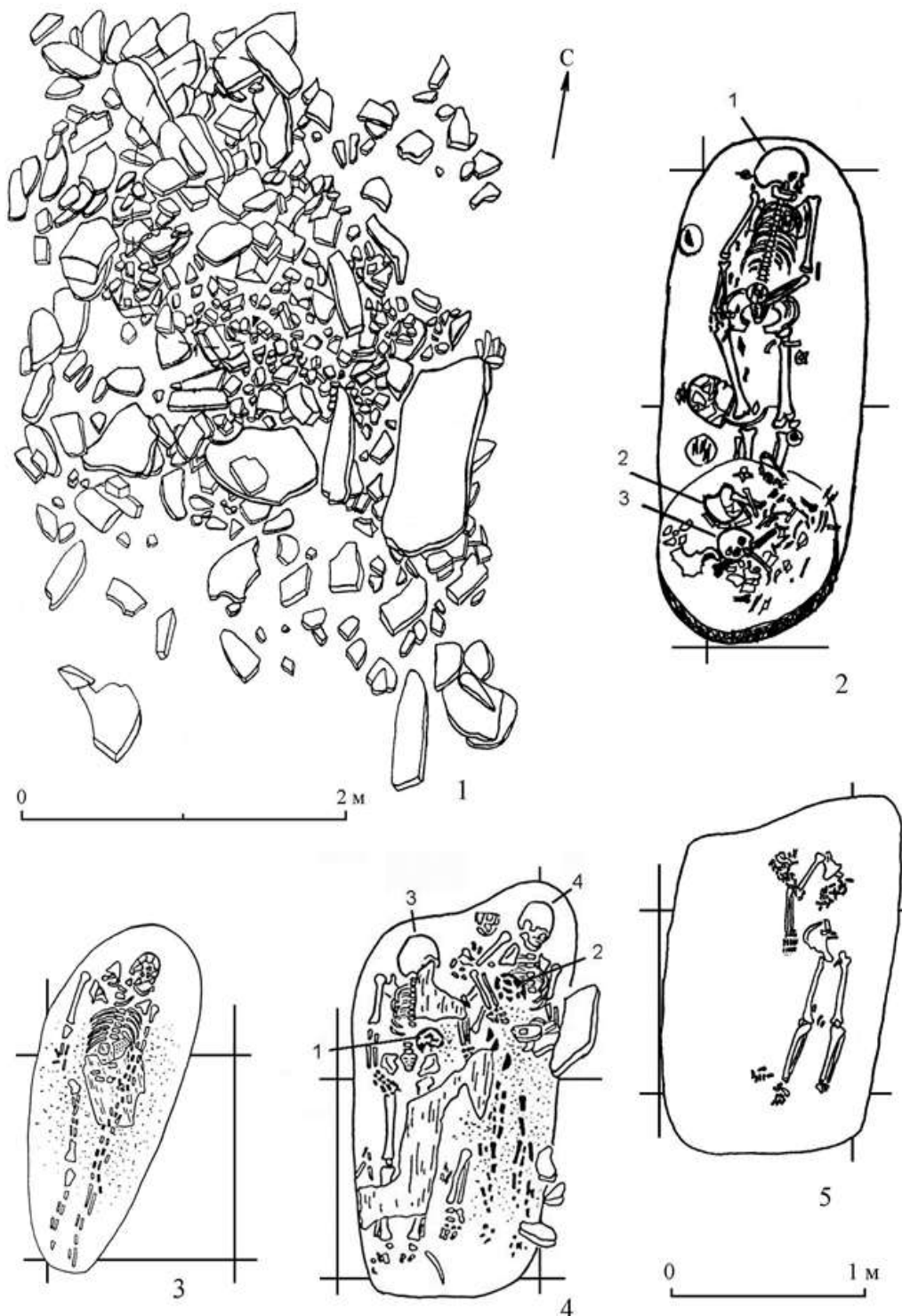
#### **Abstract**

Reconstruction of mortuary practice of the region is offered on the basis of analysis of all known in the Cis-Ol'khon region (western coast of the Lake Baikal) burials of the Late Neolithic period. The complexes are represented by materials of Serovo culture (II<sup>nd</sup> third – end of IV<sup>th</sup> milenia BP calibrated dates). Special attention is paid to collective and secondary burials.

На территории Приольхонья (северо-западно-побережье оз. Байкал, от мыса Елохин до р. Большая Бугульдейка, включая о. Ольхон) первые неолитические погребения были обнаружены и частично раскопаны в 1959 г. отрядами Иркутской экспедиции ЛОИА АН СССР (под общим руководством М.П. Грязнова). Более чем за полувековой период дальнейших исследований академическими и вузовскими подразделениями, на этой территории обнаружено и изучено 13 могильников и одиночных захоронений периода неолита, включающих 58 погребений (Новиков, Горюнова, 2012). Из них преобладают погребения позднего неолита (40 могил из 9 некрополей), представленные серовскими захоронения (Горюнова, 1997; Горюнова, Новиков и др., 2004; Конопацкий, 1982). Накопленный за все годы исследования фактический материал имеет большой научный потенциал для выявления особенностей погребальной практики населения Приольхонья в позднем неолите.

Группа серовских захоронений (4860 - 4330 л.н.; калиброванный возраст - 2 треть – кон. IV тыс. до н.э.) представлена погребениями из могильников: Сарминский Мыс, Хужир-Нугэ VI, Улярба, Шракшура II, Халуриинский Мыс, Елга III, Шаманский Мыс, Харанса I и Будун IV. Захоронения располагались на южном склоне мыса или горы, на высоте от 20 до 97 м над уровнем Байкала. Как правило, захоронения на могильниках

немногочисленны; исключение составляют – Сарминский Мыс (13 погребений) и Хужир-Нугэ VI (6 погребений вскрыто, но его исследование не завершено).



**Рис. 1. Погребальная практика серовских погребений; могильник Сарминский Мыс:**  
 1 – надмогильное сооружение; 2 – коллективное погребение № 31; 3 – погребение № 17; 4 – коллективное погребение № 19, верхние уровни; 5 – коллективное погребение № 19, нижний уровень

Планиграфические особенности расположения погребений возможно проследить на могильнике Сарминский Мыс, где основное их размещение - цепочкой, вытянутой по линии ЮЗ – СВ. В ее составе - 6 погребений, находящихся на расстоянии от 1 до 6 м друг от друга. Практически все могилы этого ряда – коллективные; исключение составляло индивидуальное погребение № 17 (мужское), находящееся в ЮЗ конце цепочки. Остальные погребения располагались поодиночке или группируясь по две-три могилы на разных участках некрополя. Размещение погребений рядами – цепочками на могильном поле часто встречается на некрополях неолита – бронзового века Прибайкалья и интерпретируется кровным родством покойных.

Для серовских погребений характерны сплошные надмогильные сооружения овальной (реже округлой) формы, выложенные из камней в несколько слоев (Рис. 1 -1). Часть кладок в момент обнаружения представляла собой кольцевые конструкции. Все они были нарушены в древности, в момент ограбления (или осквернения) могил и, вероятно, их первоначальная конструкция также была сплошной. Ориентация кладок большей стороной по линии С-СЗ – Ю-ЮВ. Их размеры: 2-4 x 3-5 м. Надмогильные сооружения над совместными захоронениями своими размерами не отличались от остальных могил. Характерно наличие внутримогильных перекрытий, выложенных из камней. В погребении № 30 Сарминского Мыса отмечены 2 могильные ямы с индивидуальными внутримогильными перекрытиями, которые располагались под общей надмогильной кладкой («соседские» погребения). Одна из этих могил (А) – индивидуальная, вторая (В) – коллективная. Могильные ямы глубиной 0,30-0,68 м. В нескольких захоронениях (Сарминский Мыс № 1, 11А, Шаманский Мыс № 1, Хужир-Нугэ VI № 6) в головах погребенных установлены вертикальные плиты.

Степень сохранности погребений и костяков различная. Она зависела от особенностей обряда (обработка покойного огнем в могильной яме, вторичное погребение), действия природных факторов и нарушения в древности с целью ограбления или осквернения могил. Труположение погребенных – вытянутое на спине (Рис. 1 -3). Исключение - тройное погребение № 27 могильника Будун IV, где покойные размещены на боку (на левом – 2, на правом - 1) с согнутыми ногами (Дашибалов, 1987). Подобное труположение в серовских комплексах Прибайкалья ранее не встречалось (Окладников, 1950). Традиционная ориентировка всех покойных - головой на север, с небольшими отклонениями к СЗ, реже - к СВ. В совместных захоронениях ориентация единообразная.

Для погребальной практики характерны: берестяное покрытие покойных и использование огня, которое фиксируется в виде следов кострищ, разводимых непосредственно в могильной яме на уровне груди и тазовых костей усопших. От мощности костра зависела степень обугливания костей (полное или частичное). В погребении № 17 Сарминского Мыса под берестой зафиксированы деревянные жердочки. В совместных захоронениях берестяное покрытие и кострище фиксируются в верхнем ярусе. В четырех погребениях действие огня не отмечено – Сарминский Мыс № 22 (женское), Улярба № 25 (мужское), 39, 41. Все они – без сопроводительного инвентаря.

Обычай трупосожжения (частичного или полного), согласно С.А. Токареву, порожден верой в небесный мир душ, куда вместе с дымом погребального костра улетает душа человека (Токарев, 1990: 196-197). Огонь является символом жизненной энергии, плодородия, очищения, олицетворением Солнца и света; он выступает медиатором между небом и землей (Лбова, Жамбалтарова и др., 2008: 154).

В четырех погребениях (Будун IV № 27 (нижний ярус), Шаманский Мыс № 1 (1976 г.), Харанса I (1978 г.), Сарминский Мыс № 11В) зафиксированы отдельные пятна охры. В первом случае – на черепе, в последнем – на тазовых костях, в остальных

- на инвентаре. В могиле Харанса I (1978 г.) была захоронена женщина с еще не родившимся ребенком (Базалийский, 1979).

По количеству погребенных в одной могильной яме выделяются захоронения: индивидуальные, 3 двойных (Шаманский Мыс № 3 (1975 г.), Будун IV № 28, Улярба № 28) и 7 коллективных (Будун IV № 27, Шаманский Мыс № 1 (1976 г.), Сарминский Мыс № 11, 19, 29, 30, 31). Индивидуально хоронили взрослых и юношей мужчин и женщин. Отдельных детских захоронений (менее 13 лет) не зафиксировано. Все совместные погребения - с ярусным размещением покойных (в 2-3 яруса). Наблюдается закономерность в их расположении – взрослые размещены внизу, дети – сверху (Рис. 1 - 4). Количество погребенных в одной коллективной могиле - от 3 до 6. В 2 погребениях: № 29 Сарминского Мыса и № 1 (1976 г.) Шаманского Мыса отмечены плиты перекрытия между костяками. Судя по ненарушенным контурам могильных ям, порядку расположения костяков в них и особенностям погребальной практики (покрытие верхнего яруса погребенных берестой и разведение над ними «очистительного» огня), захоронения в совместных могилах совершались одновременно. Исключение могли составлять: «соседское» погребение № 30 Сарминского Мыса и погребения № 11А и 11В того же могильника, отделенные друг от друга каменным перекрытием, при этом берестяное покрытие и следы «очистительного» огня отмечены на каждом из этих ярусов.

Среди серовских погребений Приольхонья выделяется могила № 31 Сарминского Мыса, которую возможно интерпретировать как тройное, сочетающее первичное и вторичное захоронения (Рис. 1 - 2). При полной целостности надмогильного и внутримогильного сооружений на дне могилы располагался целый костяк, в ногах которого - куча костей от двух погребенных. Некоторые кости находились в сочленении, т.е. производилось вторичное погребение частично экскарнированных костяков. Вероятно, с вторичным частично экскарнированным захоронением следует связывать и остатки костяка № 5 из коллективного захоронения № 19 Сарминского Мыса (Рис. 1 - 5). В нем на дне могилы зафиксирован неполный костяк без черепа, поверх которого ярусно располагались целые скелеты. Традиция вторичного захоронения покойных (после их «выдерживания» на стороне) на территории Прибайкалья уходит своими корнями в ранний неолит и широко распространена в бронзовом веке (Новиков, 2007).

По половозрастному составу совместные погребения подразделяются: на захоронения взрослых и детей – 4 (Сарминский Мыс № 11А, 29, 30В; Шаманский Мыс № 3 (1975 г.) и захоронения взрослых (включая и юношеский возраст). Детей хоронили как с мужчинами, так и с женщинами.

Сопроводительный инвентарь укладывался в области головы, рук, пояса и в ногах покойного. Часто в его наборе присутствовали керамические сосуды (в 20 из 40 вскрытых захоронений). Они отмечены как в женских, так и в мужских могилах. В 4 погребениях обнаружены костяные обкладки составного лука (Хужир-Нугэ VI № 4, 6, Сарминский Мыс № 17, Шаманский Мыс № 1 (1976 г.) – нижний ярус). Они располагались: в трех случаях – вдоль левой стороны погребенного, в одном – вдоль правой стороны (Хужир-Нугэ VI № 4). Выявить инвентарь, характерный для женских и детских захоронений, не удалось. Набор и типология сопроводительного инвентаря характерны для серовских погребений Прибайкалья, в целом (Окладников, 1950; Горюнова, 1997). В его составе гладкостенные, штриховые (реже – с оттисками сетки-плетенки) сосуды, орнаментированные штамповыми вдавлениями различных форм, среди которых выделяется так называемый «пунктирный» штамп, и прочерченными линиями. В составе каменного инвентаря: топоры, тесла, ножи из нефрита и сланца, ножи-бифасы, скребки, сверла, рыбки-приманки сигообразной формы, наконечники

стрел с черешком, с вогнутой, с прямой базой и ромбовидные. Уникальной является находка изделия в виде растянутой шкуры медведя, украшенная по краям насечками. На поверхности скульптуры - 4 отверстия, изображающие личину. В числе костяного инвентаря: обкладки лука, отжимники, остря, обоймы вкладышевых орудий, игольники и иглы. Украшения – в виде подвесок из зубов и клыков животных. В 5 погребениях: Сарминский Мыс № 22 (женское), Улярба № 25 (мужское), 39, 41 и Будун IV № 28 - сопроводительный инвентарь не зафиксирован.

В целом, для погребальной практики серовских комплексов Приольхонья характерны «шаблонные» действия: наличие надмогильного и внутримогильного сооружений; труположение вытянутое на спине; ориентация головой на север (с небольшими отклонениями); частичное сожжение в могильной яме; наличие берестяного покрытия; состав инвентаря – типичный для серовской культуры Прибайкалья, в целом. К числу «чрезвычайных» вариантов относятся: трупомещение на боку с согнутыми ногами; вторичное захоронение; наличие отдельных пятен охры; двойные и коллективные захоронения; ярусное их размещение.

### Список источников и литературы

Базалийский В.И. Новое неолитическое погребение на острове Ольхон в бухте Булук // Археология. Этнография. Источниковедение. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 1979. – С. 33-35.

Горюнова О.И. Серовские погребения Приольхонья (оз. Байкал). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. – 112 с.

Горюнова О.И., Новиков А.Г., Зяблин Л.П., Смотрова В.И. Древние погребения могильника Улярба на Байкале (неолит – палеометалл). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. – 88 с.

Дашибалов Б.Б. Отчет о полевых археологических исследованиях. Раскопки средневековых могильников на побережье Малого моря в Ольхонском р-не Иркут. обл., 1986 г. // Архив ИА АН СССР. – Р. 1. - № 11661. – 192 с. – (Улан-Удэ, 1987).

Конопацкий А.К. Древние культуры Байкала. – Новосибирск: Наука, 1982. – 175 с.

Лбова Л.В., Жамбалтарова Е.Д., Конев В.П. Погребальные комплексы неолита – раннего бронзового века Забайкалья (формирование архетипов первобытной культуры). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008. – 248 с.

Новиков А.Г. Погребения бронзового века Прибайкалья с нарушенной анатомической целостностью костяков // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2007. – Т. 6. – Вып. 3. – С. 109-117.

Новиков А.Г., Горюнова О.И. Неолитические погребения Приольхонья (оз. Байкал): периодизация и хронология // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. – Улан-Батор: Изд-во Монг. гос. ун-та, 2012. – Вып. 3. - Ч. 1. – С. 80-89.

Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1-2. – 412 с. – (МИА; вып. 18).

Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

**А.А. Дайрабаева**

*Россия, Славгород, Алтайский государственный университет*

**СПОСОБ БОРЬБЫ С ЗАСУХОЙ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ  
КАЗАХОВ БУРЛИНСКОГО РАЙОНА АЛТАЙСКОГО КРАЯ**

**Abstract**

The article contains information about the traditional ceremony of raising the rain. It includes a description of the process of preparation to the Ordinance and its implementation, including information about the sacrifice and sacred actions on the territory of cemetery.

Возможность управления стихиями всегда интересовала человека традиционной культуры, тем более, что от природных процессов, порой зависит выживание отдельно взятой группы, так как успешность развития многих способов хозяйствования так или иначе связана с благоприятностью погодных условий. В современной жизни, особенно на селе, погода, и в частности ее засушливые периоды, также оказывается важным фактором, влияющим на урожайность аграрных культур и обеспечение пропитанием сельских животных.

В этой связи одним из наиболее любопытных действий представляется обряд вызывания дождя, относящийся к обрядам окказиональным, то есть проводимым в случае возникновения необходимости. Традиционная окказиональная обрядность остается одной из наименее изученных сфер в обрядово-фольклорной практике (Любимова, 1997: 72). Именно поэтому в своей статье мы решили обратиться к процессу описания данного обряда.

На фоне подъема национального самосознания логичным становится и возобновление отдельных видов обрядовых действий. Так, обряд вызывания дождя среди казахов Бурлинского района Алтайского края явился примером такого рода возрождения. После многолетнего перерыва, впервые он был проведен летом 2011 г. По утверждению информаторов, до многолетнего перерыва обряд проводился в 1980-х гг., к сожалению более точных сведения на этот счет не имеется. Связано это со многими факторами, в числе которых отсутствие фиксации подобного рода информации и ориентация на советскую идеологию по большей части молодых людей и людей среднего возраста. За счет чего, участниками обряда становились исключительно люди пожилые. На сегодняшний день вероятно отсутствием последнего из упомянутых факторов можно объяснить участие в обряде и молодежи.

Время проведения обряда выбиралось заранее, необходимо это было делать для того, чтобы участники церемонии имели возможность заранее подготовиться к ней. Необходимость предварительной подготовки связана с тем, что данное мероприятие проводится на территории местного мусульманского кладбища, посещение которого обязывает верующих предварительно совершить омовения, облачиться в чистую одежду и обязательно позаботиться о наличии головных уборов. Кроме того дополнительные приготовления связаны заготовкой угощений. Обычно жертвенное животное приобретается на собранные со всего населения отдельной деревни средства.

Так, в с. Бурсоль Славгородского района Алтайского края люди летом 2011 года вскладчину приобретали жертвенного барана и совместно организовывали проведение обряда. При этом в состав участников обрядового действия вошли исключительно казахи обозначенного села.

В Бурлинском же районе для проведения обряда объединились жители нескольких близлежащих деревень (казахи с. Бурла, Гусиная Ляга, из с. Бегельды был приглашен мулла), в основном это выходы из с. Октябрь (Новосибирск), Жанаул (Кенерал) некогда существовавших на территории Бурлинского района и исчезнувших

после проведения политики укрупнения сел в 1960-1970 г. Именно на территории с. Октябрь, расположенного рядом с мусульманским кладбищем, был проведен обряд. Здесь же расположено животноводческое хозяйство одного местных предпринимателей, также уроженца с. Октябрь.

В течение последних двух лет он предоставлял жертвенных животных для обряда, он же обеспечил транспортную поддержку, используя личный грузовой транспорт для перевозки оборудования (котлы, скамейки, ковры) и арендовав автобус для доставки участников мероприятия к месту его проведения. Остальные участники обряда, как правило, женщины, должны были принести с собой заготовленные ими накануне традиционные блюда: «*шелтек*» (округлой формы лепешки), имеющие специфическое сакральное и ритуальное назначение, используемые в основном в похоронной обрядности и ритуалах поминального цикла, а также «*баурсак*» - традиционные печеные хлебобулочные изделия. Кроме того женщины несли конфеты, печенье, чай и молоко, то есть все необходимое для чаепития.

Процесс начался сразу по прибытии на место проведения обряда. Основные этапы подготовки легли на плечи молодых людей и людей среднего возраста, пожилые люди разместились на ковровых настилах в тени.

Мужчины отобрали баранов из общего стада. Особых принципов при этом не придерживались, на отдельные особи указал их владелец. Окрасу шерсти животных, как например в обряде тарских татар (Абрамова, 2001: 192), принципиального значения не придавалось. Обычно для забоя отбиралось лишь одно животное, однако в данном случае сыграл роль количественный фактор: в связи с ростом числа участников обряда было забито два барана.

В 2012 г. забой происходил следующим образом: животным связали ноги и уложили их на землю, после прочтения муллоу молитвы, овцам перерезали горло и, спустив кровь, отрезали головы. Для заклятия использовались обычные ножи, применяемые в хозяйстве. Одну из туш подвесили при помощи специальной конструкции в виде деревянной перекладки, прикрепленной веревкой к потолку сарая, продев эту перекладку между бедренными костями задних конечностей животного. Сняли с туши шкуру и разделали в висячем положении на основные части. Вторую тушу разделали тут же на земле, также предварительно сняв с нее шкуру, которая впоследствии послужила неким пологом для разделки. Примечательно, что в 2011 году вся эта процедура проводилась на территории кладбища, то есть разделка туши проводилась также на земле, таким образом, кровь животного была слита в кладбищенскую землю. Здесь же баранья кровь оказалась пролитой на территории фермы, где постоянно ходят люди, что является совершенно нехарактерным для традиционной культуры. Вероятно, это стало одним из моментов, отражающих трансформацию в развитии культурных процессов.

Тем временем женщины готовили котлы для варки мяса, самовары и прочую утварь для сервировки столов. Один из котлов был водружен на кирпичное основание в виде пирамидальной конструкции, другой - на сваренную из труб переносную печь (см. рис.).

Часть женщин отправились на собирание щепок (дрова для костров заготовили мужчины), часть, вероятно, неосведомленных о правилах индивидуальной подготовки для посещения захоронений, уединились для омовений.



После того как все мясо было погружено в котлы, большая часть людей под руководством муллы отправилась в автобус для испрошения дождя на кладбище, остались лишь несколько женщин, контролирующих процесс приготовления мяса. По



**Рис. 1. Приготовление мяса жертвенного животного во время обряда вызывания дождя у казахов Бурлинского района Алтайского края. Фото автора**

прибытии на кладбище, люди стали усаживаться на землю, первый ряд составил мулла и пожилые мужчины, за ними более молодые мужчины, далее пожилые женщины и молодые женщины с детьми. Сначала мулла прочел молитву, затем к нему стали подходить поочередно участники обряда и в свернутом виде подавать деньги «садака» правой рукой, развернув при этом ладонь вниз. После чего мулла читал молитвы уже отдельно для преподносивших «садака». Затем представители отдельных семей стали приглашать муллу к захоронениям своих родственников, рядом с которыми также читались молитвы. И только после того как были обойдены места захоронений близких родственников всех присутствующих, участники процесса отправились на автобусе к месту совершения жертвоприношения, где все приступили к трапезе.

На территории фермы прямо на земле женщины расстелили ковры, поверх которых разместили 4 клеенчатые скатерти, организовав таким образом 4 импровизированных стола. На каждом из этих «столов» разложили угощения и стали подавать мясо, мясо нужно было съесть полностью.

После трапезы, часть людей, чьи родственники были похоронены на других мусульманских кладбищах (на расстоянии 50 км. от места проведения обряда расположено еще 3 мусульманских кладбища) сели в автобус и вместе с муллой отправились читать молитвы там. Оставшиеся занялись сбором вещей, а также погребением останков жертвенных животных. Кости животных, шкуру и остатки мяса после трапезы закопали на территории кладбища, при этом специальной ямы для этой цели не копали, а воспользовались неровностью рельефа, возникшей в результате размещения здесь котлов для варки мяса в процессе более ранних обрядовых действий.

Любопытно, что результат не заставил себя долго ждать: на следующий день пошел дождь, - он не прекращался в течение последующих пяти дней.

Таким образом, в своей работе мы привели лишь пример проведения обряда вызывания дождя в среде казахов степной зоны Алтайского края. К сожалению, ограниченность объемов статьи не позволила нам привести более развернутые выводы, однако это может стать делом уже других публикаций.

### Список источников и литературы

Абрамова А.А. Элементы обряда вызывания дождя тарских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований. - Нальчик; Омск, 2001. – С. 189-194.

Любимова Г.В. Способы борьбы с засухой в традиционной обрядности русских крестьян Западной Сибири. К вопросу о ритуальных функциях женских социовозрастных групп // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 1997. – № 3. – С. 72 – 78.

**И.А. Карапетова**

*Россия, Санкт-Петербург, Российский этнографический музей*  
**ОБ ОДНОМ ФОЛЬКЛОРНОМ СЮЖЕТЕ ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ**

#### Abstract

Folklore is very important for understanding the traditional worldview and is still alive in the modern culture of the indigenous peoples of the Russian North. Folk tales not only recount the sacred story, reproduce cultural values and moral norms. They seamlessly integrate present-day realia and thus define their place in the existing system of values and worldview. This can be illustrated by a Forest Nenets folk tale recorded by the author in the Purovsky District of the Yamalo-Nenets Autonomous Okrug in 2003.

Важное значение для осмысления традиционного мировоззрения дает фольклор, являющийся и в настоящее время живым пластом современной культуры северных народов. В фольклорных сюжетах не только «излагается сакральная история, повествуется о событиях, произошедших в «достопамятные времена» (Элиаде, 2005: 11), воспроизводятся культурные ценности и нравственные нормы, в традиционную канву повествования органично вплетаются и реалии нового времени, которым определяется место в существующей системе представлений. Традиционное «мировоззрение «сделано» так, что его не застанет врасплох никакое новшество: оно ему заведомо впору» (Сагалаев, 1991: 20). Все выше сказанное относится и к фольклору лесных ненцев, небольшой группе ненецкой народности, численность которых не превышает 2000 человек (Волжанина, 2007:147). Они населяют подзону северной тайги – периферию тундрового и таежного ареалов на территории Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов. Устойчивая ориентация лесных ненцев на занятость в традиционных отраслях хозяйственной деятельности: рыболовстве и оленеводстве, дала возможность им адаптироваться к условиям меняющейся природной среды, социальным и техногенным трансформациям и послужила базисом для сохранения этнических традиций<sup>1</sup>. Фольклор в их жизни продолжает играть важную роль, хотя и не сохраняется в полном объеме. Также как и у других народов, в частности, их ближайших соседей хантов (территория расселения лесных ненцев является этноконтактной зоной), у лесных ненцев снизилась роль песенной традиции и чаще встречаются прозаические формы фольклора: сказки, былички, предания (Главацкая, 1999: 109). В жанровом отношении состав ненецкого фольклора весьма разнообразен. Это эпические песни *сюдбаби* и *яраби*; эпические песни с элементами историзма –

*хынабц*; предания, легенды, былички - *ва"ал*; мифы, этиологические и космогонические сказания – *лаханако*; сказки- *вадако*; шаманские песнопения – *самбдабц* (Головнев, 2004: 9-11; Пушкарева, 2001: 23; Хомич, 1990: 217-220). Носителями традиционных знаний и знатоками фольклора, как правило, выступают люди старшего поколения, живущие на стойбищах и ведущие традиционный образ жизни.

Фольклор лесных ненцев, в отличие от тундровых ненцев, изучен недостаточно. Это связано с тем, что лесные ненцы, в отличие от тундровых, долгое время находились вне поля зрения исследователей, поскольку районы их расселения были труднодоступны, с низкой плотностью населения. Впервые на них обратил внимание выдающийся финский исследователь, лингвист и этнограф Матиас Александр Кастрен во время своей экспедиции в Западную Сибирь в 1845 г. Им же был составлен небольшой словарь лесного диалекта ненецкого языка, записаны первые фольклорные тексты, ему же мы обязаны и первыми обстоятельными сведениями о лесных ненцах. Однако, впервые материалы Кастрена были опубликованы лишь сто лет спустя после его смерти, финским ученым Т. Лехтисало (Lehtisalo, 1940), который продолжил изучение языка и фольклора лесных ненцев. В 1914 г. он предпринял экспедицию к южной группе к лесным ненцам, проживавшим на притоках Оби - реках Лямин, Киселевская, Сахалинская. По материалам экспедиций к тундровым и лесным ненцам Т. Лехтисало издал сборник ненецкого фольклора на немецком и ненецком языках (Lehtisalo, 1947), куда впервые вошли и тексты, записанные у лесных ненцев. После большого перерыва лишь в 2000-х годах выходят в печати фольклорные тексты, собранные у лесных ненцев (Кошкарева, Буркова, Шилова, 2007; Турутина, 2003, 2004).

Приводимый ниже текст «Вэйни касама» (Одноногий мужчина) был записан нами во время экспедиции 2003 года в Пуровском районе Ямало- Ненецкого автономного округа на стойбище Падышата дяха. Сказитель Пяк Александр Шотлявич (1958-2012 г.), знаток ненецкого фольклора, внук, известного на Пуре «князя» Вэйсы Пяка. Текст был записан нами на диктофон на ненецком и русском языках. Перевод был сделан самим А.Ш. Пяком. Жанр был определен им как предание - *ва"ал* (*ва"антль* – на яз. лесных ненцев). Сюжет необычный и явно позднего происхождения. Главные действующие лица - это Одноногий мужчина и его одноногая сестра. Их физическая ущербность выдает их необычную двойственную сущность, которая подчеркивается еще и тем, что живут они не среди людей, а в сопке, куда приносят жертвоприношения духам. В результате того, что главный герой нарушает принятые нормы поведения - хвастается своей силой, он навлекает на себя гнев верховного божества Нума, который посылает Четырехголового великана проучить Одноногого. В борьбе с Четырехговым брат и сестра выступают равными по своей необычной силе, но победить они его не могут даже после того, как сестра героя, разрезав великана на мелкие кусочки, семь раз перепрыгнула через него, тем самым осквернив его. После неудачи герои обращаются за помощью к русскому царю. Русские, русский царь, довольно часто фигурирует в качестве персонажей ненецкого фольклора. В данном повествовании русский царь выступает в качестве примиряющей стороны. Посланнику Нума – Четырехголовому великану, признавая его силу, он предлагает стать русским богом, на что тот и соглашается. Герои же повествования, Одноногий и его сестра, возвращаются на свою сопку, и становятся Богом дарующим удачу и Богиней, покровительницей женщин и семьи - *Дян ката* (букв. - Земли старуха) - персонажами с более высоким социальным статусом. В заключении объясняется, что поскольку Четырехголовый стал русским богом, на церкви, которая отождествляется с русским богом, установлен четырехконечный крест.

Таким образом, миф, как способ объяснения и понимания мира, остается актуален и по сей день, и во многом способствует психологической адаптации этноса к меняющимся условиям современности.

### **Вэйни касама (одноногий мужчина)**

Жил одноногий мужик в сопке - куда жертвоприношения приносят на удачу. С ним жила сестра его, тоже одноногая. Он как будто сопку охранял наподобие бога. С одной стороны, где заходило солнце, сопка была покрыта черными шкурами, со стороны восхода солнца - белыми. По обе стороны - серые шкуры, пестрые. Там материю оставляли, ну кто что мог. Вот, в одно прекрасное время расхвастался одноногий, сестре говорил: «Вот видишь, какой я бог! Сильнее меня, вроде, никого нет. Вот видишь, как меня уважают - приходят, жертвоприношения приносят мне!» Сестра говорит ему: «Зачем такие громкие слова? Вдруг кто-нибудь да услышит».

А он говорит: «Да кто меня услышит, сильнее меня никого, вроде, нет. Был бы кто сильнее, ко мне никто бы не приходил». В это время вдруг как-будто гром ударил. Взглянул Одноногий, а в той стороне, где сопка, как-будто что-то упало. Смотрит, на восьми белых оленях человек едет, как сопка, здоровый такой, и четыре головы у него. «Ну, - говорит, - Одноногий, что это ты расхвастался? Нас сам бог Нум послал и сказал: « Слишком уж он расхвастался, проучите его».

Одноногий сестре говорит: «Ты давай к царю в город. Там меня подождешь». Тут они схватились с Четырехголовым. Бились неделю, где-то, наверное. Он переборол того, Четырехголового. Связал веревками, чем под руку попадет, разрезал его и убежал. Приезжает к сестре. Сестра говорит:

- Ты хоть живой?

- Конечно живой! Я ж тебе говорю, кто сильнее меня. Какого черта он сюда приперся?

Сестра говорит: «Ну, ты слишком-то не хвастайся. Вдруг он опять придет.

– Да куда он придет? Я его связал, разрубил.

Только он эти слова сказал, тот опять едет. Опять схватились. Уже две недели боролись. Опять он его поборол и за сестрой поехал. Там опять расхвастался. Говорит: «Вот видишь, опять я живой. Я его разрубил». Только он эти слова сказал, смотрит, опять едет Четырехголовый живой, невредимый, да еще смеется. Говорит:

- Одноногий, иди куда хочешь, ни на небе, ни на земле дыры нет, и никуда ты не денешься. Поиграем с тобой.

Опять схватились. И на этот раз он переборол Четырехголового. Разрезал на куски и дальше поехал. К сестре приехал и говорит:

- Вот, видишь, я жив и невредим. Что он мне сделает?

Сказал он эти слова и видит опять Четырехголовый едет и говорит ему:

-Ты что, Одноногий, еще не убежал? Давай еще раз бороться, никуда не денешься».

Одноногий говорит сестре:

-Давай, уезжай, опять придется сражаться.

Сестра ему отвечает:

- Сейчас моя очередь, вроде ты без меня его не одолеешь. Лучше ты езжай к царю, там скажи.

Женщина схватилась с Четырехголовым. Две недели бились. Три недели бились. В конце третьей недели, под вечер она его переборола. На мелкие кусочки разрезала, семь раз через него перепрыгнула и уехала к царю. К царю подъезжает и говорит: «Убила я его, все». А Одноногий еще пуще расхвастался. Говорит: «Видишь, какой я! Не зря же я говорил, что сильнее всех!». Только он эти слова сказал, вдруг откуда-то человек, ни человек, какое-то существо идет. Весь красный как кровь. Идет, смеется и

говорит: «Эй, Одноногий, куда ты нас вел? Вот куда ты нас привел. Говорят у русского царя рука длинная! Сейчас посмотрим, какая у него рука длинная!»

Царь говорит: «Отправьте туда войско из солдат». Солдат отправили, а Четырехголовый только взмахнул руками – все валяются. Тогда царь говорит:

«Давайте самых злых собак на него!». Всю стаю собак выпустили. Четырехголовый только дунул, и все собаки - мертвые. Засмеялся он и говорит: «Где у русского царя рука длинная? Не вижу я чего-то! Что он на меня каких-то там отправляет. Царь говорит: «Так мы его уже не переборим. Давайте роботов на него!» Роботов они на него выпустили. Бились, бились, а Четырехголовый все смеется: «Вот где настоящая игрушка. Поиграем!» Смотрят они - одна железяка там валяется, другая - там.

Царь говорит: «Я сам к нему пойду. Придется уговаривать». Царь пошел к нему и говорит: «Ну, хватит! Мы с тобой не ругались». Стал он его уговаривать. Говорит: «Будь русским богом. Не желаешь ли ты быть русским богом?» Тот говорит: «Подумаем». Сами головы между собой пошептались, говорят: «Ну, ладно. Мы согласны быть у тебя». Ну, Четырехголовый велел, чтобы Одноногого позвали, и сказал ему: «Теперь можешь идти к своей сопке и караулить ее. Как раньше жил, так и теперь живи. Больше не хвастайся. Стань Богом Дающим удачу людям, а сестра твоя будет *Дян ката* и станет отвечать за здоровье детей». А про Четырехголового царь сказал: «Сделайте ему золотой дворец, ну церковь там, и его туда посадите. Пусть он там уже будет как русский бог». Вот, почему сейчас у креста 4 стороны, ну как будто четыре головы. Вот и остался он русским богом.

### Примечания

<sup>1</sup> Основные районы проживания лесных ненцев - Пуровский и Нижневартовский, являются важной базой нефтегазодобывающей промышленности.

### Список источников и литературы

Волжанина Е.А. Лесные ненцы: Расселение и динамика численности в XX веке, современная демографическая ситуация // Археология, этнография и антропология Евразии. - 2007. - №2 (30). - С. 143-154.

Главацкая Е.М. Ханты в составе русского государства // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). - Екатеринбург: Тезис, 1999. - С. 67 -112.

Головнев А.В. Кочевники тундры ненцы и их фольклор. - Екатеринбург: Уро РАН, 2004. - 344с.

Пушкарева Е.Т. «Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев. - Новосибирск: Наука, 2001. - С. 23-49.

Рассказы Варьеганских ненцев: на ненецком (лесной диалект) и русском языках. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007.

Турутина П.Г. Личные песни лесных ненцев Пуровского района. – Тарко- Сале: Администрация Пуровского района, 2003. - Вып.1 – 40 с.

Турутина П.Г. Нешан вантлат, шотпялс: легенды и сказки лесных ненцев: на ненецком (лесной диалект) и русском языках. - Новосибирск: Изд-во НГУ, 2003.

Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология: символ и архетип. - Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 155 с.

Хомич Л.В. Ненецкий фольклор как историко-этнографический источник // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. - М.: НИИ культуры, 1990 - С. 216-222

Элиаде М. Аспекты мифа.- М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.

Lehtisalo T. Samojedische Volksdichtung gesammelt von M.A. Castren. Herausgegeben von T. Lehtisalo // Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 83. - Helsinki, 1940. - 350 s.

Lehtisalo T. Juraksamojedische Volksdichtung gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo // Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 122. - Helsinki, 1947. – 615 s.

### **О.П. Коломиец**

*Россия, Анадырь, лаборатория комплексного изучения Чукотки  
Северо-восточного комплексного НИИ ДВО РАН*

## **СВЯЩЕННЫЕ СЕМЕЙНЫЕ ЗНАКИ И ПРЕДМЕТЫ ЧУКЧЕЙ**

### **Abstract**

In this report sacred and the most considerable cherished and ritual objects used during the traditional rites of the nomadic and coastal groups of Chukchi are described. The work is based on the literature, museum sources and field data collected by the author in 2003 and in 2010-2013 in Anadyr, in the Anadyr and Chukotian regions of the Chukotian Autonomous Okrug.

Настоящий доклад подготовлен на основе литературных, музейных источников и полевых материалов, собранных автором в 2003, 2010 - 2013 гг. в г. Анадыре, Анадырском и Чукотском районах Чукотского автономного округа.

Цель доклада – охарактеризовать священные и особо почитаемые семейные реликвии и ритуальные предметы, которые используются при проведении традиционных обрядов у оленных и береговых групп чукчей. В работе мы так же приводим записи информантов, которые наблюдали традиционные обряды, или же были их непосредственными участниками. В данной работе мы не касаемся изготовления и применения ритуальных предметов в погребальной обрядности чукчей.

Ценные сведения о бытовании ритуальных предметов у чукчей в прошлом мы находим в трудах исследователей и путешественников XVIII – XIX вв. – И. Биллингса, Г.А. Сарычева, К. Мерка, И. Кобелева, Г.Л. Майделя, О. Нордквиста, В.Г. Богораза и др. (Этнографические материалы..., 1978; Боякова, 2001; Ширина, 2001). Такого рода информация важна нам для сравнительного анализа культурной традиции в прошлом и настоящем.

Знания о сакральных предметах хорошо сохранились у современного коренного населения Чукотки, хотя стоит отметить, что наиболее полной информацией о традиционных культах владеют люди, которые провели детство или большую часть жизни в тундре, в стойбищах, в окружении старших родственников и традиционной языковой среды.

В Магаданском областном краеведческом музее хранится коллекция семейных святынь южной территориальной группы чукчей, собранная Р.М. Рагтытваль в 1982 г. в селе Мейныпильгыно Беринговского (в настоящее время Анадырского) района Чукотского автономного округа. Данная коллекция представляет собой относительно полный комплект домашних святынь (Рагтытваль, 1986: 170). Кроме того, семейные ритуальные предметы чукчей хранятся в фондах Музейного центра «Наследие Чукотки», в школьных музеях, краеведческих кабинетах и т.п.

В комплект семейных святынь входит около двадцати различных предметов, в том числе и семейно-обрядовая одежда главы семьи. Самыми почитаемыми, главными

в религиозном сознании чукчей был очаг, который отождествлялся с огнем - *йынйын*, и связка деревянных приборов для добывания огня - *гыргырти* - охранителей семьи и стада. Каждый член семьи имел в домашних святынях своего личного охранителя - *тайн'ыквын*. *Тайн'ыквыт* (мн. ч.) составляли целую, подчас огромную связку, единую с *гыргырти*.

Традиционно связки *гыргырти* состояли из нескольких (до десяти и более) деревянных антропоморфных приборов для добывания огня - *милгыт* (мн. ч.). Каждый прибор для добывания огня имел антропоморфную форму длиной 50 - 60 см, с хорошо выделенной головой, длинным туловищем, но ноги чаще были лишь чуть обозначены или отсутствовали. Круглая голова - *мут* имела все черты человеческого лица, но чаще лицевая поверхность была гладкой. На туловище по всей его длине или до середины выдалбливали в три ряда на небольшом расстоянии друг от друга специальные углубления *лы-лет* - «глаза», в которых трением добывали огонь. При постоянном использовании обугленное дно углублений становилось круглым. Обычно при добывании огня периодически использовали каждое из углублений. Между собой *милгыт* связывали тонкими *тэлэт* - плетениями из жил оленьих ног, которыми обвязывали *ыпилгын* - подобие шеи. *Гыргырти* были главными охранителями семьи и стада. *Милгыт* считались «главными пастухами» оленьего стада. В быту их иногда называли «*корэн этынвыт*» - хозяева оленей (Рагтытваль, 1986: 170). В рукописи К.Г. Мерка имеется описание таких предметов: «У них есть деревянные божки - *Gqirriger*, которых они используют для добывания огня и с которыми обходятся далеко не нежно... Они называют их божками своих оленей и земли, украшают в праздники ивовыми ветками или полосками из жил, которые они надевают им на шею; подкладывают им из ивовых веток подстилку, и все это для того, чтобы божки во время сильных буранов, когда олени разбредаются, гнали их назад к стаду» (Описание обычаев..., 1978: 101).

Важное место среди домашних святынь занимали *тайн'ыквыт* (мн. ч.) - буквально «те, обо что разбивается, что ограждает от несчастья». *Тайн'ыквыт* состояли из собранных в единую связку множества небольших фигурок в виде туловища, вырезанных из ивовых сучков. Обязательными в таких связках были не только доски – огнива, деревянные и кожаные изображения предков, но и традиционные в данной семье предметы: ребро жертвенного оленя, клюв ворона, коготь медведя, шкура или лапка песца, лисицы, череп волка, песца, белого или бурого медведя. Эти охранители защищали жилище и его обитателей от злых духов и напастей (История и культура..., 1987: 91-93). «Тайн'ыквыт – ритуальная гирлянда из разных предметов – на нее даже смотреть нельзя чужим людям. Она хранится в специальном мешочке, только хозяин и хозяйка знают, где она находится» (Крупник, Вахтин, 1997: 5).

Каждый *тайн'ыквын* привязывали к ремню или к плетению из жил оленя кусочком из спинных оленьих жил. Эта связка иногда достигала внушительных размеров. Каждый член семьи в этой связке имел свой амулет-охранитель.

Дети становились членами очага (семьи) с годовалого возраста, когда их переводили из грудничкового комбинезона в обычный. Первый этап взросления ребенка был важным семейным праздником, сопровождавшимся обрядом прорезывания рукавов *калгэкэра* (детского мехового комбинезона с глухими рукавами и штанинами). В этот день к семейным *тайн'ыквыт* глава семьи прикреплял личный амулет-охранитель ребенка, а в связке *гыргырти* появлялся новый прибор - *милгын* для добывания огня, если годовалый ребенок был мальчиком. Каждый мальчик в будущем был основателем нового очага. Если ребенок - девочка, то внутрь ее рукава женщина вкладывала *выквэтойгын* (скребок для выделки шкур), наперсток. Ритуальные

предметы делали миниатюрными в виде амулетов (Вуквукай, Коломиец, 2012: 42-43; Рагтытваль, 1986: 172).

Всем священным предметам, действиям и обращениям с ними приписывалась способность изменять в нужном для человека направлении ход и развитие событий, вызывать желаемые и предупреждать, приостанавливать нежелательные явления, избавлять от болезней (История и культура..., 1987: 91). В одном из воспоминаний информант повествует об оберегах: «Перед смертью дед подарил мне и брату две жемчужных бусины, а на бусинах пушистые хвостики. Вещицы эти были нам с братом как обереги долгие годы»<sup>2</sup>.

Главные святыни чукчи «кормили» во время обрядов при проведении производственно-хозяйственных праздников (*килвэй* - праздновали после отела, *вылгык'оранмат* - после летовки, *пэгыттын* - в период зимнего солнцестояния), во время значительных семейных событий, а также во время болезней, несчастий и неблагоприятных событий.

Формирование амулетов-охранителей определялось историей жизни каждой конкретной семьи, поэтому нет строго выработанной системы при выборе семейных святынь. В.Г. Богораз отмечал, что выбор амулетов зависел от многих факторов: места нахождения предмета, личности человека, который изготовил данную вещь, внешнего вида предмета и т.п. (2011: 60). Так, одна из информантов рассказала о старинной родовой святыне: «У меня сейчас хранится амулет нашего рода. Это женщина, сделана из дерева. Я видела ее еще тогда, когда жили в яранге. А потом, в 1958 году, когда убрали наше село Наукан, она досталась моей тетке от бабушки. Тетя передала эту вещь старшей дочери. Лет пять назад племянница отдала ее мне, так как я теперь старшая в нашем роду. Храню в шкафу, разговариваю с ней, кормлю. У нее есть имя - *Иякунеун*»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что многие хозяйственно-бытовые предметы в представлениях чукчей наделены особыми сверхъестественными охранительными свойствами. Например, нами записана история о значении снеговывивалки - *тывичгын*: «Вывивалка висела у входа, от злых духов и от напастей. Отец, перед тем, как уехать из дому обмазывал детей чернотой от точильного камня – лоб, подбородок, плечи, запястья, и говорил: «Я тебя не пачкаю, а закрепляю твое здоровье». Когда возвращались домой, папа ставил эчуулгын (ночной горшок - прим. автора) и перед этим ведром в сенях вытряхивал снеговывивалкой все плохое, побивая по одежде ребенка. У каждого члена семьи были свои вытряхивалки, они лежали под матрасами»<sup>2</sup>.

Для охраны жилища в каждой семье имелись также деревянные антропоморфные охранители - *окамак*. К.Г. Мерк в путевых записках писал, что «Окамак носят прикрепленными к поясу, или как у женщин и детей, прикрепленными сверху к меховой парке и которых они считают своими защитниками и охранителями» (Описание обычаев..., 1978: 101).

Охранительные функции имели также семейные бубны - *ярары*. Ярар в умелых руках приобретал чудодейственные свойства: с помощью песен и танца человек мог излечиться от недуга, обрести силу<sup>2</sup>.

Одним из многочисленных предметов являются *энанэнттыткоолгыт* – «предметы для разбрасывания кусочков пищи духам». Раньше у каждого члена семьи была своя чаша, миска для обряда «кормления» духов. Изготавливались они из дерева, китового уса, или кости. Эти предметы применялись только для ритуальных действий, пользоваться ими в обыденной жизни строго воспрещалось: «Если какой-нибудь из предметов понюхала собака, то он терял волшебную силу, становился «нечистым» и подлежал немедленной замене» (Рагтытваль, 1986: 180).



К почитаемым семейным святыням относились также старинные копыя, охотничьи и боевые луки, элементы древнего военного снаряжения, колчаны. И. Крупником собраны интересные сведения, касающиеся отношения жителей к подобным предметам: «У моего брата есть в тундре наша старая доска - гыргыр называется. Я просила ее в музей, но он пока не отдает, говорит: еще пускай в тундре побудет. Мне обещали в это лето - может добудем старый лук. Он переходил в семье по наследству, настоящий боевой лук. Или огниво возьмём» (Крупник, 1997: 5).

Семейные реликвии передавались по наследству по мужской линии. Если в семье не было наследников - мужчин, наследницей очага назначалась старшая или младшая из дочерей (Богораз, 2011а: 190-191). «Очень многие вещи жили из поколения в поколение. А сейчас мы воспитаны по-другому, молодежь не хочет соблюдать ритуал»<sup>2</sup>.

В старину все семейные святыни хранились в специальных мешках и имели строго определенное место в жилище. Современные жители говорят о том, что при хранении таких вещей важно скрыть их от посторонних глаз: «Раньше огнива, связки лежали в жилой части яранги, только в укромном месте, подальше от детей и чужих; потом, когда в дома переехали, амулеты дед с бабой у изголовья на нижней перекладине хранили»<sup>2</sup>.

И. Крупник отмечал, что многие, в том числе молодые люди из числа оленных чукчей, хорошо осведомлены о назначении всех этих бытовых предметов, обрядов и праздников (Крупник, Вахтин, 1997: 5).

Весной 2003 г. нам довелось побывать на празднике *Килвэй* в с. Мейныпильгыно. Уже много лет в селе нет ни одной оленеводческой бригады, но жители каждый год отмечают праздник «молодого оленя». Жители ставят 2-3 яранги по берегу реки, старики выносят все имеющиеся у них ритуальные предметы, посуду и знающие бабушки проводят специальные обряды кормления и задабривания духов. После всех церемоний варят мясо, рыбу, готовят чай. В празднике принимают участие все желающие<sup>2</sup>.

В заключении хотелось бы отметить, что описываемая нами уникальная культурная традиция поддерживается, прежде всего, старшим поколением коренного населения Чукотки, хотя молодежь довольно охотно принимает участие в «осовремененных» праздниках и обрядах, без знания глубокого смысла используемых священных предметов и ритуальных действий.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта ДВО РАН «Духовная культура народов Чукотки в исторической ретроспективе» № 12-1-0-11-003.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, собранные в 2003, 2010-2013 гг. в г. Анадыре, Анадырском и Чукотском районах Чукотского автономного округа.

### Список источников и литературы

- Богораз В.Г. Чукчи: Религия. – М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2011. - 208 с.  
Богораз В.Г. Чукчи: Социальная организация. – М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2011а. - 192 с.  
Боякова С.И. Освоение Арктики и народы Северо – Востока Азии (XIX в. 1917 г.). – Новосибирск: Наука, 2001. - 160 с.  
Вуквукай Н.И., Коломиец О.П. Традиционное воспитание и этнопедагогические знания коренных народов Чукотки (на примере чукчей) // Исторические, философские,

политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота, 2012. - № 7. - С. 41-47.

История и культура чукчей. Историко-этнографические очерки. – Л.: Наука, 1987. – 288 с.

Крупник И., Вахтин Н. Экологические изменения и роль народных знаний на Чукотке. Отчет по материалам исследования в Чукотском АО, 1996. – Вашингтон; СПб, 1997. – 53 с.

Описание обычаев и образа жизни чукчей // Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785 – 1795 гг. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1978. – С. 98 – 151.

Рагтытваль Р.М. Мейныпильгынская коллекция семейных святынь // Краеведческие записки. – Магадан: Кн. изд-во, 1986. - Вып. 14. - С. 170 – 190.

Ширина Д.А. Россия: научное исследование Арктики XVIII – 1917 г. – Новосибирск: Наука, 2001. - 191 с.

Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785 – 1795 гг. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1978. - 176 с.

**S.A. Crate**

*USA, VA, Fairfax, George Mason University*

## **A SITUATING OF KNOWLEDGE AND CHANGE IN 21ST CENTURY RURAL CONTEXTS**

### **Abstract**

Using longitudinal ethnographic material, anthropologists are skilled to discern how change and knowledge, in their many forms, can transform the livelihoods of place-based communities. Furthermore, multi-sited ethnography can show how change and knowledge are both founded in global and local sources. Ethnographic material is therefore critical to interdisciplinary understandings of 21st century global issues. Through case study in native villages in northeastern Siberia, Russia, this talk argues for ethnography's unique capacity to understanding change by showing how local and global change and knowledge interact and how local actors respond and adapt. In the process the study reveals patterns of change in rural contexts that are both universal and site-specific. The paper then draws upon preliminary case studies in other rural areas: Labrador, Canada, Dorchester County, Maryland, Kiribati, the Peruvian Andes and Wales. In conclusion, the talk argues for ethnography's much-needed contribution in interdisciplinary efforts to inform the roles of change and knowledge in global change.

This paper draws on fieldwork investigating perceptions, understandings and responses to the local effects of global climate change for native Viliui Sakha agropastoralist communities of northeastern Siberia, Russia. For Viliui Sakha, global climate change translates locally into a highly altered climate system and water regime. 2008 fieldwork shows inhabitants observing warmer winters, increased snowfall, excessive precipitation, changed seasonality, and the transformation of their ancestral landscape due to increased water on the land and degrading permafrost. One urgent change is how the increased water on the land is turning hayfields into lakes, inundating households and ruining transportation networks. The increasing water on the land interferes with subsistence and threatens to undermine settlement. Beyond these physical changes, what does the increased water on the land mean to Viliui Sakha? Inhabitants expressed not only concern about their future but also common fear that they would 'go under water.' Water has visceral meaning to Sakha, based on their historically-based belief system, their adaptation to their environment, and knowledge system. In response, 2009 field research looked in more depth at communities' perceptions of water, and worked to bring those perceptions and beliefs into our 2010

knowledge exchange exercise. This paper will present our initial findings and make suggestions on how these findings can be understood more broadly for other peoples unprecedentedly affected by water crises in the face of global climate change.

**А.А. Крупяно**

*Россия, Владивосток, Дальневосточный федеральный университет*

**О КЛАДЕ С ЗЕРКАЛОМ В ДОЛИНЕ РЕКИ ЗЕРКАЛЬНОЙ  
(ПРИМОРСКИЙ КРАЙ)**

**Abstract**

The paper presents description and interpretation of the archaeological material obtained from the buried treasure found in the Valley of Zerkalnaya River. Special features of location of the finding, presence of the dating artifact allow to identify and to introduce to scientific society new archaeological material and new arguments for more accurate cultural and chronological attribution of one of the stages of the settlement of this territory.

История кладов стара, как история самого человечества, часто полна трагизма и всегда окружена таинственностью. Клад - не просто скрытые в земле, в пещере, в колодце или под камнем сокровища. Клад - устойчивый образ древней языческой мифологии. Благодаря наложенному на него заклятию, клад - это нечто одушевленное, он живет своей тайной зачарованной жизнью. Клады действуют то как живые, вполне материальные существа, то как бесплотные духи. Клад может выходить погреться на солнце, пересушиваться, «отводить глаза», гореть по ночам свечой, страшать, грозить, плакать и стонать, появляться в виде людей и животных, уходить в землю, переходить с места на место. Целая наука - укрыть клад, но и "взять" клад - наука не меньшая.

По древним народным верованиям, клад - символ жизненной энергии, изобилия, удачи и счастья. В системе языческого мировоззрения славян сокровище рассматривалось как воплощение магической силы его владельца.

Соответственно, овладение кладом - мистический акт овладения чужой магической силой, чужой удачей и счастьем (Низовский, 2001: 5).

Изложенное выше, на наш взгляд, как нельзя лучше подходит для иллюстрации практики, сложившейся с обнаружением, изучением и интерпретацией такого типа археологических источников, как «клад».

Интересующиеся историей Приморья наверняка могут привести ряд широко известных примеров. Это - золото Колчака, золото хунхузов, золотые кони и Бабы чжурчжэней, клады староверов и зажиточных крестьян. Более просвещенные могут добавить коней хана Хубилая, серебро японского императора, сокровища игуменьи Олимпиады. В Интернете несложно найти информацию как о «кладообразующих» исторических фигурантах, так и совершенно нелепые вымыслы. Профессионалы, прошедшие много лет в экспедициях и наслушавшиеся местечковых небылиц, могут добавить к этому списку рассказы о приморском хранителе сокрытых сокровищ - «старике, выходящем из тумана» и сокровищах Санчихезского Ключа.

Это – мифы и легенды. Более реальны, например, находки кладов из золотых и серебряных монет царской чеканки при сносе зданий Старого Владивостока и земляных работах на исторических территориях проживания зажиточных поселенцев. Иногда такие находки имеют детективное продолжение.

Для специалистов – археологов более интересны другие реалии. К сожалению, они часто отражаются в результатах «кладоискательства» так называемых «черных археологов», которые не стесняются выставлять результаты своей деятельности на

интернет аукционы. Но, к счастью, известны факты, когда комплексы артефактов, интерпретируются как «клады» специалистами. Эти находки в той или иной мере обладают признаками, которые можно определить как «кладовые»: одновременность, локальность, компактность, скрытость, целесообразность сокрытия, возможно, в какой-то мере, специализация (Кузнецов, 2002: 58-65).

Так в свое время большой интерес вызвала находка в 1956 году в долине реки Сица (Партизанский район, Приморье) в пади Большой Лохматый Ключ клада металлических предметов. Артефакты, в том числе 9 бронзовых чжурчжэньских зеркал (Шавкунов, 1960: 231-237). Благодаря тому, что клад попал в руки специалиста, он получил профессиональную интерпретацию и хронологическую привязку.

Рассмотрев историю и специфику вопроса, перейдем к изложению и анализу артефактов и сопровождающей их информации, случайно попавшей к нам.

Находка была сделана случайно жителем поселка Кавалерово в мае 2009 года, в сотне метров северо - западнее моста через реку Зеркальная, справа от дороги на село Суворово, на заброшенном в течение нескольких лет совхозном поле, на выступающем по середине поля валу, который, судя по растущим на нем деревьям, не подвергался распашке. Перед описываемым событием здесь прошел пал, который уничтожил подлесок и сделал вал хорошо визуально фиксируемым и легко доступным.

Упомянутый выше вал, вероятнее всего, связан с ранее известным местонахождением Суворово – Поворот, зафиксированный в 1980 г. Н.Г. Силантьевым со следующей ситуационной привязкой: «... памятник находится на левом берегу р. Зеркальной, в 0,5 км от поворота на с. Суворово, возле моста через р. Зеркальную, на 1-ой надпойменной террасе. Местонахождение ограничено с юга р. Зеркальной, с запада – ручьем, с востока – шоссе. Визуально фиксируется в виде небольших возвышенностей». (Силантьев, 1980: 6). По подъемному материалу памятник отнесен исследователем к XI в. – чжурчжэньскому времени.

По описанию информатора, на небольшой глубине (сразу под тонким дерново - гумусным слоем), находился, частично выступающий наружу, плоский обломок скальной породы без следов обработки, примерно 50 см в поперечнике. Он прикрывал собой неглубокую ямку, выложенную по краям мелкими камнями, практически полностью заполненную рыхлым перегноем. Под камнем лежало бронзовое зеркало, *отражающей стороной вверх*. Зеркало накрывало набор компактно уложенных железных орудий: пять боевых топориков (один из которых, по определению В.Э. Шавкунова, мог использоваться в качестве зубила), наконечник пещни, втульчатый наконечник копья и малый кузнечный молот.

Зеркало круглое (15,5 см в диаметре), его орнаментированная обратная сторона имеет полусферическую ручку-петельку в центре. Внутренний край бордюра орнаментированной стороны зеркала фигурный, оформлен в виде восьми дугообразных выемок, напоминает наружный контур чашечки восьмилепесткового цветка. В выемках есть рельефное выпуклое изображение облаков в виде симметрично скомпонованных завитков. Основное поле этой стороны зеркала занято изображением покрытой бурными волнами с барашками пены водной поверхности. В нижней левой части поля зеркала из воды выглядывают голова и хвост большой изогнутой рыбы. Также головы двух драконов можно различить среди бурунов волн чуть выше центральной выпуклины-петельки, справа и слева от неё. В нижней части орнаментального поля зеркала изображен стоящий на обрывистом клочке суши бык. Его голова запрокинута назад и вверх. Бык смотрит на обрамленную снизу облаками луну в верхней части орнаментального поля зеркала (Рис. 1).

На бортике зеркала имеется надпись. Черты знаков надписи нанесены чеканом с прямым и узким лезвием. Надпись состоит из пяти знаков. Первые четыре из них – китайские иероглифы – «чиновник полицейского комиссариата». Последний знак – знак чжурчжэньского письма – подпись данного чиновника<sup>1</sup>. В целом, надпись на бортике зеркала является типичной регистрационной надписью, характерной для зеркал и некоторых других бронзовых изделий империи Цзинь (1115 – 1234 гг.). Регистрация зеркал в полицейских учреждениях империи была введена в связи с объявленным в 1158 году запретом на частное изготовление изделий из меди и бронзы, подрывавшее денежное хозяйство страны. Особенность данной надписи – отсутствие в ней упоминания названия области. Такие, сокращенные до указания только на контролирующий орган или должность чиновника надписи изредка встречались и ранее (Ивлиев, 1978: 109, 115; Ивлиев, Крупянко, 2012: 118-125).



Рис. 1. Орнаментированный фас зеркала из клада на р. Зеркальной. Бортик зеркала с надписью

Согласно китайским источникам, зеркала с таким сюжетом рисунка в Китае называются «Зеркало с историей о носороге, глядящем на луну». Они относятся ко времени династий Сун (960 – 1272) и Цзинь (1115 – 1234), но преобладают в Цзинь. Все эти зеркала круглые, с круглой ручкой-петелькой. Основные элементы декора: горы и воды, бык и луна. Однако рисунки на каждом зеркале различаются. Подразделяются все зеркала с этим сюжетом на два вида. У зеркал первого вида изображены бурные волны, пенная водная поверхность занимает большую часть площади рисунка; в рисунке зеркал второго вида водная поверхность сокращена, добавлены горные вершины, деревья, тростник, ветви цветов. Однако независимо от вида зеркала в верхней части рисунка всегда есть поддерживаемая благовещими облаками полная луна, либо месяц нарождающейся луны, а в нижней части рисунка всегда есть бык, стоящий, или лежащий, в воде, или на суше.

Таким образом, и по декору, и по надписи данное зеркало может быть отнесено к чжурчжэньской империи Цзинь и, соответственно, датировано второй половиной XII – первой третью XIII века.

#### Выводы:

Перед нами набор металлических предметов, один из которых позволяет датировать археологический комплекс целиком второй половиной XII – первой третью XIII века. Таким образом, при общей культурно – хронологической привязке местонахождения Суворово – Поворот к эпохе чжурчжэней, мы можем уточнить временные рамки его существования. Ближайшие археологические объекты Усть – Садовая – I и Суворово - Городище находятся в непосредственной близости на противоположном берегу реки Зеркальной и относятся по материалу к бохайскому времени (Крупянко, Табарев, 2004: 46-47). Ближайший хронологически близкий

(Дьякова, 2005: 31) памятник – городище на правом притоке Зеркальной реке Устиновке (Сибайгоу) – находится примерно в 10 км вверх по реке (Дьякова, 2009: 43–51).

Перед нами компактный локализованный закрытый комплекс артефактов, обнаруженный *insitu*, включающий в себя, за исключением одного, специализированные предметы, каковыми можно считать железные орудия боевого (топоры, копье) и хозяйственного (пешня, зубило, кузнечный молот) назначения. Исключением является зеркало. Какова же его функция здесь? Мы не случайно акцентировали внимание на то, что оно лежало сверху и отражающей стороной вверх.

Если принять, что «зеркало обладает значением, выходящим за пределы чисто функционального и имеющим своим истоком древние верования, согласно которым отражение и отражаемое имеют между собой магическую связь» (Бидерманн, 1996: 95–96), то становится понятно, что зеркало выступает в данном случае как *оберег, защита клада от нежелательного вмешательства*. Таким образом, фиксируется факт умышленного сокрытия артефактов с установкой дополнительной защиты, т.е. перед нами четко датированный Клад, со всей необходимой атрибутикой, который открывает перед нами еще одну страничку духовной жизни населения края в эпоху средневековья.

### Примечания

<sup>1</sup> По мнению профессора департамента языков и литературы Восточной Азии Гавайского Университета Александра Вовина, знак(и) чжурчжэньского письма в надписи на зеркале, может обозначать не подпись чиновника, а слово «зеркало».

### Список источников и литературы

- Бидерман Г. Энциклопедия символов. - М.: Республика, 1996. – 335 с.
- Дьякова О.В. Городища и крепости Дальнего Востока (Северо-Восточное Приморье). - Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2005. – 188 с.
- Дьякова О.В. Военное зодчество Центрального Сихотэ – Алия. – М.: Вост., лит., 2009. – 245 с.
- Ивлиев А.Л. О надписях на бортиках средневековых бронзовых зеркал // Археологические материалы по древней истории Дальнего Востока СССР. - Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. - С. 104–117.
- Ивлиев А.Л., Крупянко А.А. О находке клада металлических изделий в долине р. Зеркальной (Кавалеровский район, Приморский край) // Россия и АТР. - Владивосток: Изд-во «Дальнаука» ДВО РАН, 2012. - № 3. – С. 118–125.
- Крупянко А.А., Табаров А.В. Древности Сихотэ-Алия. Археология Кавалеровского района. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. - 76 с.
- Кузнецов А.М. Утесное III и производственная специализация памятников микропластинчатых индустрий // Пластинчатые и микропластинчатые индустрии в Азии и Америке: матер. международной конф. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. - С. 58–65.
- Низовский А.Ю. Зачарованные клады России. - М.: МАИК «Наука/Интерпериодика», 2001. - 304 с.
- Силантьев Г.Л. Отчет об археологической разведке средневековых памятников на территории Кавалеровского, Партизанского и Шкотовского районов [Приморского края]. 1980 г. Архив ИА РАН. Р – 1. № 12956. Л. 67.
- Шавкунов Э.В. Клад чжурчженских зеркал // Тр. Дальневосточной археологической экспедиции. - М., Л.: Из-во АН СССР, 1960. - Т.1. - С. 231–237.

**Н.Е. Мазалова**

*Россия, Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*

## **РУССКИЙ КОЛДУН: МЕЖДУ ПРИРОДНЫМ И СОЦИАЛЬНЫМ<sup>1</sup>**

### **Abstract**

Russian sorcerer: between the natural and social. The article examines the traditional presentation of Russian connected with the sorcerer. The society feels the need for ritual specialists, able to communicate with the world of nature. The author considers the archaic semantics of the sorcerer's ceremonies: the rites of guidance damage, wedding damage, etc. The conclusion is made that in the past the sorcerer served in the society normative functions.

По народным представлениям русских, социальное пространство включает в себя не только людей и их взаимодействие, но также обитателей иного мира – умерших, духов, хозяев мест – и отношения людей с ними. Люди иногда испытывают потребность вступить в непосредственный контакт с иным миром, и, соответственно, существует необходимость в ритуальных специалистов, способных осуществлять этот контакт. Колдун, по народным представлениям, мог управлять атмосферными явлениями, животными, предвидеть будущие события и др.

Колдун наделен способностью нарушать границу между социальным и природным. Он связан как с человеческим миром, так и с миром природы. Это отражается в особенностях его положения в социуме: «На принадлежность ритуальных специалистов сразу двум мирам указывает то, что они живут на периферии культурного пространства, обладает особой внешностью...отличной от других манерой поведения» (Байбурин, 1993: 200). О связи колдуна с «иным» миром свидетельствует одно из его наименований, которое встречается у русских Сибири - «нечистый».

Дом колдуна обычно находится на границе «своего» и «чужого» пространства. Важным в меморатах о колдунах является вынесенность дома «знающего» на периферию культурно освоенного пространства: его дом стоит «на отшибе», «на краю», «у леса» и т.д. Колдуны нелюдимы, их образ жизни характеризуют следующим образом: «живет как бирюк (волк)», «как медведь в берлоге», то есть им приписывают черты животных. Жизнь колдуна в своем доме характеризует его изолированность, одиночество, невключенность в социум: «Он один там диковал... никуда не ходил» (Медведева, 1997: 22). Дом одинокой колдуньи также нередко расположен на периферии человеческого и природного, причем подчеркивается особая удаленность жилища ведьмы; так, днем ведьмы живут в деревне, а по ночам — вне человеческого социума: «И вот по ночам они жили в пещере, в скалах, а днем дома. Превращались в птиц страшных и нападали на людей» (Зиновьев, 1987: 158).

Основная функция колдуна – причинение вреда, порчи людям и животным. Представления о порче имеют глубинные архаические корни. Порча основана на представлениях о вселении в человека мифологического персонажа; таким образом, она сопоставима с беременностью, то есть порча может быть представлена в виде идеи «два в одном», так же как беременность. Состояние человека на стадии наступления болезни сопоставимо с зачатием (в его тело попадает инородная субстанция), затем – с беременностью (наличием в теле мифологического персонажа). Как отмечает Д.А. Баранов, «беременная представляла определенную опасность для окружающих из-за наличия у нее двух душ» (Баранов, 2005: 55).

В испорченной женщине порча в виде рыбы: «Живот болит и болит. Живот болит и растет. Че поест – ее рвет. Она к врачам, правда, обращалась, ниче у ее не могли

признать. И вот на капусте че-то сделали – у ей рыбина жила в животе. Он ково-то ей наладил на воду, она выпила. И велел налить в чисто ведро воды и сести на ведро – и она вышла, обыкновенная рыбина» (Зиновьев, 1987: 278). В этом мифологическом рассказе наличествуют некоторые признаки беременности: у испорченной женщины внутри второе существо, у нее растет живот, ее тошнит от еды, а затем она «рожает» это мифологическое существо – рыбу.

Увеличение объема и ощущение тяжести как признаки «беременности» могут быть как у испорченных женщин, так и у мужчин. Колдунья присушивает к своей «страшной лицом» дочери красавца-пастуха. По народным представлениям, приворот — вид порчи: «Они, привороженные, мало живут, сохнут быстро» (Зиновьев, 1987: 211). «Привороженного» растет живот, как у беременной женщины. «Знающий» вылечивает парня, извлекая из него множество лягушек. Излечение выглядит как «роды».

В сибирском заговоре «От живой порчи» встречается образ порчи — нечистой силы, которая «ломает кости», «сушит сердце», «пьет кровь», «ест тело», то есть уничтожает целостность организма и забирает жизненные силы больного:

*Отойди, нечистая сила,  
от крестьянского сердца (имярек),  
не пей горячую кровь,  
не ешь белое тело.*

(Русский фольклор, 1997: 393).

Похищение жизненной силы человека необходимо колдуну для того, чтобы поддерживать магическую силу и, соответственно, осуществлять контакты с потусторонним миром. Колдун вынужден проводить обрядовые действия, которые в народном сознании осознаются как порча.

Исследования выявили регулярную связь между распространенными почти повсеместно представлениями о «сверхъестественных» силах, причиняющих болезни (в результате нарушений запретов, колдовства, сглаза и болезнетворных духов), и управляющими поведением социальными нормами. Такие представления эффективно функционируют в качестве механизма социального контроля и способа поддержания социального порядка. Болезнь - порча нередко наступает в результате нарушении принятых норм поведения, например, по отношению к старшим и ритуальным специалистам, и именно колдун осуществляет контроль за выполнением этих норм.

Представляется, что природные ведьмы — вещицы также восстанавливают свои знания и силу, выкрадывая из чрева матерей и животных неродившихся младенцев и плоды животных и поедая их. Обычно вылеты вещиц приурочены к Чистому четвергу или к Иванову дню: «Вот в Иванов день... мужик-то лег спать... а она с матерью разговаривает... «Доченька, мы с тобой давно не ели мясца свеженького...» Улетели в трубу... Они ребенка притащили... а головешку туда всадили (Зиновьев, 1987: 152).

Вкушение мифологического животного в обрядах инициации колдуна приводит к получению магического знания (Мазалова, 2011). Представляется, что, поедая плод человека или животного, вещицы возобновляют (продлевают) и увеличивают магическое знание, представления о рождении связаны с представлением о достижении знания (Топоров, 1993: 74).

Представляется, что другие функции «знающим» похищение «спорыньи» у растений, а также «перевод» молока из коров также можно рассматривать как жертву, как заимствование части продукта в обмен на оказание ритуальных услуг. Колдунья улетает в трубу, а вернувшись, подставляет ведро и «давай рыгать — чистая сметана льется», «молоко, знать, собрала со всех коров» (Зиновьев, 1987: 251). Колдунья «отбирает» молоко у чужих коров, после чего те дают мало молока или вообще



перестают доиться и, наоборот, прибавляется молоко у ее коров, в соответствии с теорией «ограниченных ресурсов». Хозяин застаёт колдунью, когда она проводит магический обряд, и бьет ее. Затем он идет к ней домой и разоблачает: «Она не первый год и не один раз у меня, наверно, была. Корова-то у меня че не доится? Скота не могу развести-то? У меня ни скота, ни молока, ниче нет, а у тебя все ломится...»(Зиновьев, 1987: 198).

В течение года магическая сила ведьмы и колдуна стареет, и ее нужно увеличивать и поддерживать «вливаниями», в качестве которых выступают жизненные силы испорченных ими людей, растений, животных.

Другой вид порчи, причиняемый колдуном, - свадебная порча, также имеет архаическую семантику. В мифологических рассказах о свадебной порче встречается мотив умерщвления молодых обиженным колдуном: «У нас вот в Ушумуне был Кирик Захарыч. Дак тот умертвлял даже. Не только че! Свадьба было... А его не пригласили... Когда вечеринку отвели, надо расходиться, оне занялись: перво жених улетел, потом невеста, потом поезд. Упали...» (Зиновьев, 1987: 297). «Улететь» — умереть; ср.: «душа улетела». После долгих уговоров колдун «ладит» — оживляет жениха и невесту, ткнув в них ножницами: «Он поднялся, жених-то, невеста поднялась» (Зиновьев, 1987: 297).

В другом мифологическом рассказе, где описаны действия этого же колдуна Кирика Захаровича, наличествует мотив расчленения героев: «У нас свадьба была — пять человек померло... Жених, невеста, две провожатки и невестин брат» (Зиновьев 1987: 298). Умерших пытаются кормить: «Им губы-то все срезали» (Зиновьев, 1987: 298). Тела жениха и невесты представляются расчлененными, и задача колдуна — заново сложить их. Вероятно, здесь нашли отражение представления о расчленении тел жениха и невесты как способе принесения их в жертву (Байбурин, 1993: 73). Таким образом, происходит символическое уничтожение «старого» человека и «изготовление» нового – взрослого члена общества, мужа и жены.

Колдун магическими способами создает невозможность вступления в половые отношения в первую брачную ночь. Носителями традиции в XIX—XX вв. подобные акции рассматриваются как порча. Вместе с тем, на наш взгляд, эти поверья восходят к архаическим представлениям об опасности невесты для жениха в первую брачную ночь. Первая брачная ночь, по представлениям многих народов — испытание для жениха, испытание его сексуальной силы. В волшебных сказках очень часто женихи погибают в первую брачную ночь, дефлорация представляет для них опасность: «Мы как общую картину имеем бессилие жениха, демоническую силу женщины и превосходящую ее силу помощника» (Пропп, 1986: 326).

Отголоски архаических обычаев, связанных с представлениями об опасности первой брачной ночи для жениха, прослеживаются в сибирском мифологическом рассказе, где все гости, поднявшись из-за стола, укладываются на постели: «А они поднялись из-за стола и давай все ложиться на кровать, вся эта компания. Все стараются к стене и все! Надо идти гулять, а оне ложатся и ложатся, всем надо к стене» (Зиновьев, 1987: 202). Объяснение этому мотиву можно найти в обычае, отмеченном в Боснии, где каждый гость-мужчина имеет право прижимать невесту к стене, эта акция символизирует супружеское объятие (Пропп, 1986: 307).

Выражения «испортить свадьбу» и «подшутить над свадьбой» являются синонимами; так, казаки спорят: «кто говорит, можно свадьбу испортить, кто нет» (Зиновьев, 1987: 302). Один из казаков спрашивает у командира разрешения «подшутить над свадьбой»: «вдруг все повозки остановились, все поезжаны... вышли из повозок и давай целовать невесту» (Зиновьев, 1987: 302).

Свадьба содержит чрезвычайно архаические элементы, а колдун в прошлом являлся руководителем проведения свадебного обряда. В результате проведения свадебного обряда юноша и девушка становились собственно людьми — членами социума и могли выполнять важнейшую функцию — продолжения рода. Колдун следил за правильностью проведения обряда, и в случае, если не были соблюдены какие-то нормы, в том числе нормы поведения по отношению к «знающему», участников обряда ожидало наказание.

В мифологических рассказах элементы архаического свадебного обряда рассматриваются как порча — месть колдуна за плохое угощение, неоказанное уважение. Обычно и «портит» и «отделяет» один и тот же ритуальный специалист. Только многие обрядовые элементы утратили для носителей традиции свой смысл и рассматриваются как «неправильные».

### Примечания

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (раздел 3 «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре», проект 3.19 «Гендер, возраст и родство в контексте ритуала»).

### Список источников и литературы

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

Баранов Д.А. Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. - СПб: Искусство, 2005.

Зиновьев В.П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. - Новосибирск: Наука, 1987.

Мазалова Н.Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX - начало XXI в.). - СПб: Петербургское востоковедение, 2011.

Медведева Г.В. Колдун, знахарь в русских мифологических рассказах, представлениях Восточной Сибири (структура и содержание образов, ареалы и семантика наименований): дис. ... канд. филол. наук. - Улан-Удэ, 1997.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

Русский фольклор: Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни, заговоры. - Новосибирск: Наука, 1997. - Т. 13.

Топоров В.Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. - М.: Наука, 1993.

**Т.Г. Миннихметова**

*Австрия, Инсбрук, Институт истории и европейской этнологии  
университета Инсбрука*

### **ОДЕЖДА УМИРАЮЩЕГО И УМЕРШЕГО (НА ПРИМЕРЕ ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ)**

### **Abstract**

The article examines the clothes belonged to the departed before the death, in the death agony, and needed to provide the deceased. The clothes are considered in two main dimensions as spatial (the world of lives, the beyond, and the place for throwing of things of the departed) and temporal (after the death, the period until the commemoration rituals after one year, and later).

Смерть человека хотя и неизбежна, но относится к экстраординарным явлениям. Следовательно, так или иначе имеющие отношение к смерти поступки и действия не являются обычными, просто и необдуманно совершенными, а ритуальными или ритуализованными. Скорее потому и выработаны множество обычаев и обрядов, касающихся феномена умирания, смерти и последующих за ними событий. Как бы ни были сложны и запутаны эти механизмы, но однозначно, отношение к смерти со всем комплексом характеристик отличается необыкновенной устойчивостью вплоть до мельчайших деталей. Время до ухода из жизни, период умирания и смерть – часть жизненного пути-программы, требующие большого внимания как самого умирающего, так и живых в его окружении.

Предлагаемая статья рассматривает новые материалы моих полевых работ среди закамских удмуртов по одежде; понятие «одежда» включает здесь все те вещи, что принадлежали умершему при жизни, с которыми соприкасался умирающий при смерти, и во что он облачен при захоронении.

Обращение с вещами, имеющими место при умирании, предусмотренные для умершего и принадлежащие умершему, строго отрегулировано и ритуализовано; тут все заключено во временные и пространственные рамки, потому представляется перспективным попытаться связать появление такой формы поведения с лежащими далеко за пределами структурами похоронно-поминального обряда реалиями.

Вещи при умирании, т.е. соприкоснувшиеся с умершим, изолируются полностью от живых: от них следует немедленно избавляться. Все, что надето было и на чем лежал умирающий в предсмертной агонии, вскоре выносится из дома. Впоследствии при перенесении покойника на кладбище они выбрасываются в лог или овраг по названию «кыр/шелеп куян» (место) выбрасывание(ия) коры (дерева)/стружек), в текущую ниже кладбища реку, а в зимний период – в прорубь реки чтоб унесло течением. В некоторых случаях такие вещи сжигают у могилы; как только погребение завершено, тут же у могилы совершают поминальный обряд в честь усопшего, после чего сжигают вещи. При предчувствии наступления смерти лежащего больного меняют пуховые подушки и покрывала на старые, а в прошлом меняли даже на соломенные, которые впоследствии выбрасывались. Место, где умирающий испустил дух, окуривают дымом. Стружки от гроба, остатки от использованного для мытья покойника мыла, березовых веток и тряпки выбрасываются в тот же лог или овраг; в прошлом в такой лог выкидывали луб, на котором лежало тело покойного, и остатки бересты, из которой делали маску на лицо покойнику.

Прижизненные вещи и одежда умершего остаются нетронутыми до определенного времени. Предусмотренные для возможного применения в будущем вещи (в основном, одежда умершего) стирают (если даже они были новые и не использованные), вывешивают на солнце или на ветер, окуривают дымом. Особого внимания требует обращение с полотенцами и скатертями, которые были сотканы умершей; их также стирают и вместе с выстиранной одеждой откладывают отдельно от вещей живых и хранят до поминок на сороковой день и годовщину. Тогда же, на поминках, одежду умершего развешивают у стола: они символизируют самого умершего. В день годин же эта одежда «раздаривается родственникам или одиноким людям» (Holmberg, 1927: 56-57), а изготовленные умершей полотенца и скатерти распределяются среди собственных детей.

Специального рассмотрения требует одежда для умершего, т.е. все те вещи и предметы, которые необходимы для захоронения, при похоронах и на поминках. Обычно их готовят заранее; эти заботы прежде всего лежат на женщине: она готовит одежду как для себя, так и для мужа. Независимо от того, в холодное или теплое время

года умер человек, его снабжают всем необходимым для любых сезонных условий. Зимой покойник должен быть одет в зимнюю одежду, а летом – в летнюю, тем не менее, зимняя одежда кладется в гроб якобы для ее применения при наступлении холодов. Помимо одежды, необходимо приготовить и подарки для участников похоронных мероприятий, полотенца для опускания гроба в могилу, мыло и тряпки/мочала для мытья покойного, подарки для тех, кто моет, копает могилу, сколачивает гроб, убирается в доме после выноса тела и пр. Весь набор вещей для погребения этим не ограничивается. Кроме того, родственники обязаны снабдить умершего еще и другими вещами, теми, «что использовал умерший при жизни» (Рычков, 1770: 163), типа рабочие инструменты умершего (нож, кочедык, шило), курительная трубка и табак (для курящего), иголка с ниткой, спицы и клубок для женщины, посуда (непреренно чашка с ложкой), в прошлом и сани для перевозки покойного на кладбище, дополнительно также и подарки для помощников на похоронах. Часто в гроб кладут волосы с первой стрижки и выпавшие при расчесывании, что собирают всю жизнь. В обязанности родственников входит еще «выкуп» места для умершего на том же участке на кладбище, где похоронены умершие прежде члены родственной группы; с этой целью в вырытую яму бросают монеты перед тем как опустить туда гроб. Обычно в могильную яму гроб опускают при помощи двух длинных полотенец; этот акт совершают четверо мужчин, не имеющих родственных связей с усопшим. После того как гроб опущен, мужчины достают те полотенца и делят их на четыре части; каждый получает по куску, при этом произнося слова «дай мне еще пожить». Помимо этого, прибывающие попрощаться с усопшим приносят с собой разноцветные нити, которые затем раздаривают, и получившие их в подарок желают себе жизни длиной в эту нить. Раньше «покойника увозили на кладбище только на санях даже в летнее время. После погребения оставляли те сани в перевернутом виде на могиле» (Uno Harva: 107).

По описанным материалам видно, что одежда и вещи умершего и умирающего играют весьма значительную роль в неотделимых друг от друга временно-пространственных измерениях. Но у каждого случая свой вариант взаимосвязанности. Если эти вещи имеют непосредственное отношение к трем пространственным локусам, таким как кладбище-могила-потусторонний мир, «место для выбрасывания луба» и мир живых, то значимость временных рамок в связи с пространственными не одинакова. Одежда для умершего символична со времени ее приготовления до погребения и с завершением похорон она перестает функционировать как в материальном, так и идеальном восприятии. Одежда умирающего, представляющая опасность с момента наступления смерти до отнесения их в «место для выбрасывания луба», также перестает играть какую-либо роль, как только она будет там оставлена. Одежда, что принадлежала умершему при его жизни, продолжает играть определенную роль и значение вплоть до поминальных мероприятий через год и даже до неопределенной бесконечности: раздаренная на поминках одежда представляет образ умершего и полотенца-скатерти символизируют жизненный путь и связь жизненных путей умершего и живых потомков.

Не наблюдается с той же интенсивностью степень ценности и значимости временного ряда при пересечении с теми или иными пространственными. Создается впечатление, чем короче временные параметры, тем они интенсивнее; как например, временные ограничения, касающиеся одежды умершего.

Рассмотрим отдельно те три имеющие отношение к одежде умершего пространственные локусы: «место для выбрасывания луба», кладбище-могила-потусторонний мир и мир живых. Первое представляет собой временное явление, хотя в недавнем прошлом, по свидетельству У. Харвы, там выставлялись небольшие

деревянные памятники, высотой в поллоктя, перед которыми обычно стояли еще маленькие столики на одной ножке для жертвенной еды. Исследователь заключает, что «этот кусок дерева – место обитания самого умершего, значит какой-то его образ» (Садиков, Хафиз, 2010: 84). Подобные места, если и играют весьма важную роль в жизни общины, изучены недостаточно, потому сложно однозначно заключать, что они собой представляют (см. также: Шутова, 2001: 56). Возможно, это место для временной локализации душ(и) умершего (по представлениям удмуртов, у человека две души) до ее/их перемещения на кладбище и тем самым в иной мир. Впоследствии родственники не «контактируют» с этим местом и оставленная там одежда умершего уходит в забвение. Видимо, такая одежда как некий символ полностью изолируется из памяти: например, у некоторых локальных групп ее сжигают у могилы. Символическая связь с одеждой для умершего сохраняется и впоследствии: прежде всего, в сновидениях, сновидцу может представиться покойный во всем том наряде, в чем он был захоронен; живые видят во сне, как умерший оценивает свою новую ситуацию, доволен или нет тем, как и в чем его/ее похоронили. То, что происходит потом в мире живых (с раздачей одежды и вещей умершего не происходит окончательного разрыва коммуникативного канала между умершим и живыми, но эти вещи с этого времени становятся культовыми объектами и не представляют более опасности), означает, что наступает порядок.

Из рассмотренных примеров становится очевидным, что каждый из этих трех комплексов одежды обладает свойственной только ему характеристикой. Одежда при жизни остается в мире живых и продолжит выполнять определенные функции: «играя роль в поддержании коммуникативной памяти об умершем, она предстает и при формировании культурной памяти» (Ellwanger и др., 2010: 17–18). Одежде при умирании свойствен короткий век. Одежда же для умершего, как и при жизни, игравшая роль чего-то не подлежащего обсуждению и демонстрации, сохраняет те же свойства.

### Список источников и литературы

Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. – СПб: Издательство при Императорской Академии наук, 1770. – 189 с.

Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). – Уфа: Гилем, 2010. – 100 с.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – 301 с.

Ellwanger Karen, Heidi Helmholt, Traute Helmers, Barbara Schrödl (Hg.). Das «letzte Hemd». Zur Konstruktion von Tod und Geschlecht in der materiellen und visuellen Kultur. – Bielefeld: transcript Verlag, 2010. – 360 с.

Holmberg U. Finno-Ugric Mythology // The Mythology of All Races in Thirteen Volumes. - Boston: Archaeological Institute of America, Marshall Jones Company, 1927. Vol. 4. – 585 p.

Uno Harva. Uno Harvan matkamuistiinpanoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. - Helsinki, 1987. – 328 s.

**Ж. Орозбекова**

*Россия, Новосибирск, Институт археологии и этнографии СО РАН*  
**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ  
ОБРЯДНОСТИ КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ<sup>1</sup>**

**Abstract**

This paper presents materials on traditional funeral rite in Kyrgyz. Immediately after death, the relatives come to pass religious activities aimed at his funeral, in accordance with tradition. In preparing the dead for burial rites can be traced, which show the persistence of pre-Islamic beliefs.

Для погребального обряда кыргызов Тянь-Шаня в XIX-XX вв., были характерны определенные обрядовые действия. После смерти человека со стороны его родственников принято производить традиционные религиозные обряды. Среди них представлены обряды, которые являются отражением пережитков домусульманских верований. Эта тема привлекала внимание многих известных в науке ученых, как Ф. А. Фиельструп, С. М. Абрамзон, Т. Д. Баялиева и другие (Фиельструп, 2002; Абрамзон, 1961, 1971; Баялиева, 1972).

Данная работа исполнена на основе полевых материалов, собранных автором на территории Кыргызстана, в ходе полевых исследований начиная с 1999 г.

После смерти человека, день и час похорон, заранее определяется со стороны родственников усопшего и старших аксакалов. У большинства кыргызов, тело умершего остается не погребенным на три дня, пока не соберутся все его родственники и близкие. На третий день до полудня, совершается захоронение усопшего. До сегодняшнего дня прослеживаются общие для всего этноса и региональные отличительные черты, характерные для погребального обряда разных групп кыргызов. Например, по правилам шариата умершего должны похоронить в тот же день после его смерти. По словам наших информаторов, это связано с верованием, что после захоронения усопшего, когда отходят люди семь шагов от могилы, начинается допрос ангелов *Анкира и Мункира*. И в этот момент язык умершего должен быть мягким, чтобы отвечать на задаваемые вопросы, а тело – теплым. Поэтому, в Средней Азии (узбеки, таджики) хоронят в тот же день, сразу же после смерти человека. По материалам Б. Х. Кармышевой, у каратегинских кыргызов, если, человек умер ближе к вечеру, то хоронят его на другой день. Члены семьи и родные в эту ночь не ложатся спать, а проводят ее у изголовья покойного (Кармышева, 2009: 238). По словам информаторов (Алай; Кадамжай), такие случаи встречаются чаще у тех групп кыргызов, среди которых живут представители сопредельных среднеазиатских республик – узбеки и таджики. Однако, раньше кыргызы никогда не хоронили умершего в день его смерти, говоря по этому поводу: «*Олуктон ташап туруптурбузбу?*» (Мы что, торопимся, что ли избавится от умершего?). Поэтому хоронили на второй или на третий день. Совершение захоронения умершего, не ожидая его родственников и сородичей, было равнозначно нанесению им кровной обиды (Баялиева, 1972: 74). По другим данным, в начале XX в. в местности Сары-Булак (род *бугу*), человека умершего ночью или утром хоронили в наступивший день, а умершего вечером – утром следующего дня. В Нарыне (Кокомерен) хоронили не позже, чем через три дня. Если приходилось долго ждать приезда близкого родственника, то тело хоронили через большой промежуток времени. «При таком долгом ожидании на грудь покойнику кладут комок земли и железные конские путы (*кишен*), что должно предохранить тело от разложения» (Фиельструп, 2002: 107). По нашим материалам, когда тело еще находилось в юрте, на живот умершего клали что-нибудь тяжелое – «чтобы не вздулось», например зеркало или

камень. В некоторых случаях зеркало называли – *таш кузгу*, что означает каменное зеркало (Орозбек, 2004: 91).

По словам информаторов, если после смерти человека, до трех дней его близкие родственники, живущие в далеких краях, не смогли приехать на похорон, например, в связи со сложной ситуацией на дороге, то в дальнейшем старались отнести им горсточку земли из могильной насыпи, говоря им – *«тууганыдын топурагы»* – «земля твоего родственника». Следует отметить, что также у кыргызов существуют слова – *«сага топурагымды туйуп берем»* (букв. завяжу тебе в узелок мою землю (могильную) – что значит – «ты можешь не приходить на мои похороны»). Так говорили, когда родственники и знакомые очень сильно обижены друг на друга.

У кыргызов, чтобы нести умершего на кладбище, делали специальные носилки (*табыт*). По рассказам нашего собеседника М. Баратахунова (Талас), в каждом селе имеются свои носилки, предназначенные на такой случай. После захоронения их возвращали на свое место. По материалам Т.Д. Баялиевой, если отсутствовали специальные погребальные носилки, то их делали из двух жердей. Во время процесса погребения эти жерди разламывали, бросали в могилу и закапывали (Баялиева, 1972: 79–80). В начале XX в. кыргызы несли покойника на кладбище на носилках, составленных из трех длинных жердей, перевязанных на расстоянии одна от другой в трех местах длинными веревками, концами которых привязывают к носилкам покойника, положенного на кошму. В некоторых местах эти носилки называли *сакалач* – взятые из мечети (Фиельструп, 2002: 114).

После укладывания тела усопшего на носилки, все присутствующие родственники и знакомые прощаются с умершим. В данном случае его лицо не закрывают. По словам информаторов, беременным женщинам и маленьким детям не разрешается участвовать в этом процессе.

По словам информаторов, если человек умер, не отдав свой долг, то лежит в могиле как закованный в кандалы, до тех пор, пока не освободят его родственники от долга. Возможно, в связи с этим, перед тем как нести усопшего на кладбище, делается обряд *доорон* – отпущение грехов (религиозный обряд, совершающийся до выноса тела и сопровождающийся раздачей подарков на помин души). Обычно в процессе этого обряда решался вопрос о долге покойного или кто был у него в долгу. В большинстве случаев, некоторые прощали умершему долг, говоря «Отказываюсь от долга умершего, на том свете нет претензии» (*Аласамдан кечтим, тиги дуйнодо доом жок*) (Баялиева, 1972: 80).

Постепенно некоторые обычаи исчезают из повседневной жизни кыргызов. Например, когда поднимали носилки, один из близких покойного несколько раз бросал на него серебряные монеты. Присутствовавшие забирали эти монеты себе. Исследователь рассматривает этот обряд, «как реминисценцию ритуального кропления, разбрызгивания молока или араки, широко распространенного в прошлом у народов Саяно-Алтая» (Баялиева, 1972: 80). По словам нашего информатора Б. Токтоболотовой из с. Талды-Булак Таласского района, бросать монеты, довольно широко распространенный обычай у кыргызов до 1990-ых гг. Она сама неоднократно участвовала в этом процессе.

На кладбище идут только мужчины, когда похоронная процессия направляется в сторону кладбища, женщины начинали громко плакать с причитаниями, повернувшись лицом к стене. Следует отметить, что в некоторых районах Кыргызстана (Ноукатский район), женщины плачут лицом к двери. Мужчины тоже до выхода из ограды дома выкрикивают *окурук* (скорбные возгласы мужчин). Иногда аксакалы запрещают громко плакать, так как по некоторым верованиям, слезы «на том свете» для умершего только в тяжесть. «Согласно шариату, чрезмерное проявление горя по случаю смерти человека

является выражением недовольства волей Аллаха. Нормами шариата предписано заменять плач заупокойной молитвой» (Стасевич, 2005: 10–11). Однако, обряд оплакивания умершего очень сильно укоренился в погребально-поминальной обрядности у кыргызов. Об этом свидетельствуют материалы Т. Д. Баялиевой, (1972: 70–74) Ф. А. Фиельструпа (2002: 120–123), Б. Х. Кармышевой (2009: 233–235), Стасевич, 2005: 10–11). Близкая аналогия присутствует у тарских татар. Согласно с татарской традицией, сильно плакать не положено, поскольку считается, что покойный будет в воде; по другим данным, в этом случае умерший найдет дорогу домой и будет мучить (Корусенко, 2003: 59).

Существует поверья, что идти пешком на кладбище и нести покойника на руках – это благородное дело. В этом случае «на том свете» умершему будет легче попасть в «рай». Если кладбище находится недалеко, то могут нести тело умершего на руках. Тело покойника несут обычно близкие родственники по мужской и женской родовой линии. В работах предшественников, в начале XX в. зафиксирована подобная информация. Если кладбище расположено близко, то носильщики шли пешком, не торопясь, если подальше, тогда «носилки клали боком на лошадь», если же еще дальше, то везут на верблюде. Остановки не допускается, и смена носильщиков производится на ходу. Есть и другая информация, что на кладбище шли быстрым ходом (Фиельструп, 2002: 114).

Если обратимся к сведениям собранным в ходе опросов информаторов, то раньше перед приготовлением могилы могильщики бросали кетмень, куда упадет кетмень там, и готовили могилу. После погребения усопшего, спрашивали могильщиков, «кто поднял кетмень первым» (*ким биринчи кетмен которду*), тому человеку давали зеркало. Это было связано с верованием, что внутри могилы будет светло как днем, также зеркало понадобится умершим «на том свете». Также давали зеркало могильщикам, в том случае, если во время рытья могилы земля была твердой, и это требовало больших усилий. Зеркало использовалось и в других случаях в погребальном обряде у кыргызов (Орозбек, 2004: 91). По другим данным, считали что, если почва при рытье могилы оказалась мягкой, податливой, то умерший не будет испытывать тяжести «суда» а если почва – каменистая, трудно копать, то он был при жизни нехорошим человеком, возможно, пострадает «на том свете» (Баялиева, 1972: 83).

В ходе экспедиционных исследований, удалось установить отличительные особенности в погребальной обрядности разных групп кыргызов. Были установлены особенности и различия между обычаями кыргызского населения Алая, Баткена, Нарына, Таласа, Суусамыра. Были выявлены обряды, связанные с принятием ислама, которые в большинстве случаев сочетаются с пережитками доисламских верований.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе НИР 6.1541.2011 «Особенности этнодемографических процессов в Сибири в эпоху палеометалла».

### Список источников и литературы

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л.: Наука, 1971. – 403 с.

Абрамзон С.М. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов // КСИА. – 1961. – № 86. - С. 113–116.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и пережитки у киргизов. – Фрунзе: Илим, 1972. – 170 с.

Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. – М.: Наука, 2009. – 284 с.



Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII-XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. – Новосибирск: Наука, 2003. – 192 с. - (Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума; т. 7).

Орозбек кызы Ж. Новые данные по погребальному обряду кыргызов Тянь-Шаня // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: матер. годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2004 г. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. – Т. X. – Ч. II. – С. 89–92.

Стасевич И.В. Статус вдовы в культуре казахов и киргизов (на основе материалов XIX - начала XX века): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – СПб, 2005. – 24 с.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М.: Наука, 2002. – 300 с.

**Н.Н. Серегин**

*Россия, Барнаул, Алтайский государственный университет*

**«ПРЕДМЕТЫ КУЛЬТА» ИЗ ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ  
РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЮРОК ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: К ПОСТАНОВКЕ  
ПРОБЛЕМЫ<sup>1</sup>**

**Abstract**

Possibilities of allocation of subjects of cult appointment on the basis of the analysis of materials of excavation of funeral complexes of early medieval a Turks of Central Asia are presented in article. The main aspects of interpretation of various categories of finds are considered. Perspectives of researches in this direction are designated.

Вторая часть названия данной статьи в полной мере отражает степень разработанности комплекса вопросов, связанных с определением атрибутов культовой практики у раннесредневековых тюрок Центральной Азии. На сегодняшний день, несмотря на значительное количество публикаций, посвященных исследованию различных аспектов материальной и духовной культуры номадов, данная проблема остается открытой. Письменные источники демонстрируют достаточно высокий уровень развития общества кочевников региона во 2-й половине I тыс. н.э. Имеется информация, которая позволяет говорить о существовании у раннесредневековых тюрок особого круга лиц, осуществлявших функции, связанные с отправлением культа. Корреляция этих отрывочной сведений с материалами раскопок археологических памятников позволила бы существенно приблизиться к объективной реконструкции сложной системы мировоззренческих представлений номадов. В частности, имеет смысл обратить внимание на возможную фиксацию в материалах погребальных комплексов, наиболее информативных с этой точки зрения, вещественных атрибутов культовой деятельности.

Все предметы, которые клались в погребении, находились в контексте обрядовой практики и, очевидно, сопровождалась особыми ритуальными представлениями. При этом выделяются вещи, различные признаки которых позволяют предположить, что они использовались для реализации определенных культовых действий. Достаточно подробно рассмотрены возможности интерпретации подобных изделий из погребальных комплексов кочевников скифо-сакского времени (Кадырбаев, Курманкулов, 1978; Могильников, 1997; Яценко, 2007 и мн. др.). К сожалению, объективные наблюдения такого плана на материалах археологических памятников раннесредневековых тюрок Центральной Азии весьма фрагментарны. Вместе с тем,

имеется опыт интерпретации «предметов культа» из погребальных и поминальных объектов 2-й половины I – начала II тыс. н.э., раскопанных на сопредельных территориях (Арсланова, 1981; Басова, Кузнецов, 2005; Илюшин, 2012 и др.). Аккуратное использование результатов подобных исследований, а также детальный анализ всех компонентов погребальной обрядности позволяет рассмотреть возможности выделения «предметов культа» раннесредневековых тюрок Центральной Азии.

Интересными и достаточно редкими находками в погребениях кочевников рассматриваемого региона 2-й половины I тыс. н.э. являются небольшие шелковые мешочки. Судя по расположению в могиле, чаще всего они носились на поясе (Евтюхова, Киселев, 1941: 105; Вайнштейн, 1966: 302–304), либо в кожаной сумочке (Овчинникова, 1982: 213–214; Кубарев, 2005: 371, 376). Кроме того, зафиксировано помещение рассматриваемых предметов на груди человека, а также в специальном тайнике (Евтюхова, Киселев, 1941: 113–114). В ряде случаев в шелковых мешочках находились предметы, связанные, вероятно, с определенными культовыми представлениями. Особое внимание обращают на себя находки человеческих зубов (Евтюхова, Киселев, 1941: 105; Евтюхова, 1957: 210; Вайнштейн, 1966: 302–304; Трифонов, 2000: 146). По мнению Л.Р. Кызласова (1969: 22) это были амулеты, помогавшие от зубной боли. С одной стороны, данная интерпретация выглядит вполне логичной. Вместе с тем, имеются основания для предположения о более сложных представлениях, реализованных в данном элементе погребального ритуала раннесредневековых тюрок. Так, уже в верхнем палеолите фиксируется использование человеческих зубов в качестве амулетов (Медникова, 2004: 127). Суеверия, связанные с необходимостью сохранять зубы и оберегать их от какого-либо негативного воздействия, известны у многих традиционных обществ (Фрэзер, 1986: 43–44). Не исключено, что похожие представления имелись и у кочевников Центральной Азии. Их универсальный характер подтверждается находками человеческих зубов в шелковых, кожаных или войлочных мешочках при исследовании погребений кочевников рассматриваемого региона различных хронологических периодов от раннего железного века до монгольского времени (Кубарев, 1984: 43; Войтов, 1990: 140; Полосьмак, 2001: 74 и др.).

Среди других своеобразных находок, обнаруженных в шелковых мешочках, отметим туго свернутую шелковую ленту, свернутый в кольцо конский волос, небольшие камни, косточку миндаля, рыбы позвонки, а также различные предметы неизвестного назначения, главным образом, деревянные и костяные изделия. По мнению некоторых исследователей, эти вещи носили ритуальный или магический характер и могли являться своего рода оберегами (Овчинникова, 1982: 213–214; Кубарев, 2005: 58–59). Не исключено, что ритуальное назначение имела шелковая полоска с 75 узелками, встреченная в исследованном кенотафе тюркской культуры (Грач, 1960: 127).

В одном из шелковых мешочков находились китайские монеты (Евтюхова, 1957: 212). Такие находки являются достаточно редкими – на сегодняшний день они зафиксированы всего в 9 погребениях раннесредневековых тюрок Центральной Азии. Имеются все основания для утверждения о том, что кочевниками китайские монеты не использовались по прямому назначению (в качестве денежной единицы). Не исключено, что, такие изделия могли носиться как амулеты (Молодин, Соловьев, 2004: 63–64; Басова, Кузнецов, 2005: 135). Косвенным свидетельством особого отношения к монетам можно считать благожелательные надписи, зафиксированные на отдельных экземплярах (Добродомов, 1980; Кляшторный, 2006: 117).

Другой категорией предметов китайского импорта, получивших распространение в среде раннесредневековых кочевников Центральной Азии, являются металлические зеркала. Данные изделия, нередко рассматриваемые как особые магические атрибуты в обществах кочевников, традиционно привлекают внимание исследователей. Об этом свидетельствует накопленная обширная историография, большая часть которой связана с интерпретацией предметов из археологических комплексов скифо-сакского времени (Тишкин, Серегин, 2011: 111–116). На то, что раннесредневековыми тюрками зеркала относились к группе вещей, наделенных особыми свойствами, указывает ряд признаков. В ряде могил отмечены фрагменты рассматриваемых изделий с проделанным отверстием, что, вероятно, отражает их использование как своего рода подвесок-амулетов. В материалах раскопок памятников 2-й половины I тыс. на сопредельных территориях известны находки частей зеркал с нанесенными благожелательными надписями (Арсланова, Кляшторный, 1973: табл. II; Васильев, 1983: 37–39; Кляшторный, 2006: 177–192 и др.). Судя по всему, определенное значение имело отмеченное при раскопках погребений раннесредневековых тюрков устойчивое расположение металлических зеркал в районе головы умершего человека. Этому элементу ритуала имеется ряд объяснений, достаточно подробно изложенных в ряде работ (Тишкин, Серегин, 2011: 117–119).

В материалах раскопок погребальных комплексов раннесредневековых тюрков Центральной Азии зафиксирован ряд других предметов, возможно, имевших особое значение в представлениях кочевников. К ним относятся астрагалы, различные подвески из зубов животных, бронзовые подвески и др. Все эти находки, а также обозначенные выше изделия, позволяют говорить о наличии у номадов определенной группы предметов, выполнявших функции личных оберегов, имевших некоторые магические свойства, и др. Вместе с тем, основания для выделения вещей, явно связанные с культовой практикой, отсутствуют. Нет также четких признаков для определения погребений, принадлежавших особой группе лиц, занимавшихся культовой деятельностью. Нельзя исключать, что подобные объекты еще не известны в связи со специфичными канонами обрядности. В этом случае перспективы разработки обозначенной тематики связаны с более детальным исследованием и интерпретацией отдельных категорий предметного комплекса раннесредневековых тюрков Центральной Азии, в том числе с привлечением этнографических материалов.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», проект «Алтай в трансграничном пространстве Северной Азии (древность, средневековье, современность)» (шифр 2012-1.1-12-000-3001-017).

### Список источников и литературы

Арсланова Ф.Х. Культурные предметы из женских захоронений Прииртышья // Методические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. – Томск: ТГУ, 1981. – С. 48–49.

Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник 1972. – М.: Наука, 1973. – С. 306–315.

Басова Н.В., Кузнецов Н.А. Украшения и амулеты из средневековых курганов Кузнецкой котловины // Проблемы историко-культурного развития древних и

традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 134–136.

Вайнштейн С.И. Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве // ТТКАЭЭ. – М.; Л.: Наука, 1966. – Т. II. – С. 292–334.

Васильев Д.Д. Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. – Л.: Наука, 1983. – 126 с.

Войтов В.Е. Могильники Каракорума (по материалам работ 1976–1981 гг.) // Археологические, этнографические и антропологические исследования в Монголии. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 132–149.

Грач А.Д. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге (Полевой сезон 1958 г.) // ТТКАЭЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – Т. I. – С. 73–150.

Добродомов И.Г. Вторичные рунические надписи на монетах и вопросы денежного обращения у древних тюрков // Ближний и Средний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. – М.: Наука, 1980. – С. 94–97.

Евтюхова Л.А. О племенах Центральной Монголии в IX в. // СА. – 1957. – №2. – С. 207–217.

Евтюхова Л.А., Киселев С.В. Отчет о работах Саяно-Алтайской археологической экспедиции в 1935 г. // Тр. ГИМ.– 1941. – Вып 16. – С. 75–117.

Илюшин А.М. Предметы культового назначения в материальной и духовной культуре средневекового населения Кузнецкой котловины // Вестник Томского государственного университета. - 2012. – Вып. 354. – С. 81–87.

Кадырбаев М.К., Курманкулов Ж.К. Погребение жрицы, обнаруженное в Актюбинской области // КСИА. - 1978. - №. 154. – С. 65–70.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб: Наука, 2006. – 591 с.

Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. – Новосибирск: Наука, 1984. – 230 с.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. – 400 с.

Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – 211 с.

Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. – М.: Алетейа, 2004. – 208 с.

Могильников В.А. Население Верхнего Приобья в середине-второй половине I тыс. до н.э. – М.: ИА РАН, 1997. – 195 с.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Памятник Сопка-II на реке Оми. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. - Т. 2: Культурно-хронологический анализ погребальных комплексов эпохи средневековья. – 184 с.

Овчинникова Б.Б. Погребение древнетюркского воина в Центральной Туве // СА. – 1982. – №3. – С. 210–218.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. – Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. – 336 с.

Тишкин А.А., Серегин Н.Н. Металлические зеркала как источник по древней и средневековой истории Алтая (по материалам Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета). – Барнаул: АзБука, 2011. – 144 с.

Трифонов Ю.И. Погребение X в. н.э. на могильнике Аргалыкты-I // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. – Новосибирск: НГУ, 2000. – С. 143–156.

Фрэзер Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.

Яценко С.А. О предполагаемых шаманских атрибутах в Пазырыке // Теория и практика археологических исследований. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2007. – Вып. 3. – С. 32–38.

**J. Francis**

*Finland, Rovaniemi, The Arctic Centre, University of Lapland*

**ROCK PAINTINGS, SHAMAN DRUMS AND THE PRESERVATION OF ANCIENT  
SÁMI CULTURE IN FINLAND**

**Abstract**

Linking shamanistic art from the early hunting culture in Finland with Sámi art on Shaman drums from the seventeenth and eighteenth centuries, and the need for preservation of ancient culture, challenging current policies of the ancient Monuments Act

Neolithic rock paintings in central and southern Finland are only now being recognized as originating from the early Sámi who were a hunter culture. There are over 125 sites documented at the present time. Scientific and artistic research has in the past struggled to identify the origins of the artwork, and during the 1970s-1980s, investigation into new sites that were discovered in Finland initially sought to link the paintings with Siberian culture because they were considered as belonging to the early Finns. However, as progress has been made within different scientific disciplines, researchers have now found a number of parallels between figures from the rock paintings and those found on the Sámi shaman drums from Lapland which were confiscated by priests and missionary workers from between the seventeenth and eighteenth centuries, during the drive to convert the Sámi to Christianity. Such is the vulnerability of a number of rock painting locations which are close to urban areas, that some sites have been vandalized and remain vulnerable due to insufficient protection.

**John P. Ziker**

*USA, Boise, Boise State University*

**THE LOGIC OF TRADITIONAL WORLDVIEWS  
AND PROMOTION OF SOCIAL NORMS**

This paper discusses how traditional narratives and aphorisms are used to suggest virtuous practice in an indigenous community in northern Siberia. The chapter examines how social norms are established, maintained, and modified through stories with a special emphasis on metaphors of the home and landscape. Here I will be particularly concerned with a certain environmental conservation ethic that is implied in behaviour that many readers might assume instead to endanger animal populations: such as killing animals in order to encourage the land to give more animals. Building on the work of Alfred Gell and Thomas Widlok (2004) I will demonstrate that the best way to understand this paradox is to jettison the deductive logic that is most commonly applied in Western European philosophy, and to use a non-consequential type of reasoning. An empirical analysis of such narratives, I argue, are crucial to establishing this type of thinking.

**И.Ю. Чикунова**

*Россия, Тюмень, Институт проблем освоения Севера СО РАН*

**НОВЫЕ ДАННЫЕ О ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ НАСЕЛЕНИЯ  
ЮЖНОТАЕЖНОГО ПРИТОБОЛЬЯ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ИПКУЛЬСКОГО МОГИЛЬНИКА)**

**Abstract**

The paper presents new results of the excavations Ipkulsky burial. This site existed in the era of the Great Migration. Describes the new elements of the funeral ceremony.

За последнее десятилетие в научный оборот были введены новые данные о результатах исследования некоторых могильников эпохи Великого переселения народов в Притоболье. Среди них можно назвать лесостепные Усть-Суерское 1, Устюг-1, Козловский могильник (Маслюженко, Шилов, Хаврин, 2011; Матвеева, 2012а; 2012б). Все они отражают сложнейшие процессы возникновения, формирования отдельных культурных образований – бакальской, кушнарниковской, молчановской (раннеюдинской) культур. Материалы могильников демонстрируют в погребальном обряде теснейшее переплетение различных элементов традиций позднесаргатского и карымского населения, с некоторым тюркским акцентом, принимая во внимание расположение могильников на путях активного передвижения населения практически во всех направлениях. Однако погребальный обряд в принципе выдержан в едином стиле: невысокие курганные насыпи, 1-2 неглубокие могилы, ориентированные на север, северо-запад, следы тризны, погребальный инвентарь в изголовье. Почти у половины погребенных зафиксирована прижизненная деформация мозгового отдела черепа.

В 2010 автором было предпринято продолжение исследования Ипкульского могильника, расположенного севернее, в южнотаежном Притоболье (Чикунова, 2013). Некрополь занимает открытую оконечность переимы северного берега оз. Ипкуль в Нижнетавдинском районе Тюменской области. Инструментальной съемкой зафиксировано 38 насыпей, вытянутых группами в широтном направлении. Практически все курганы повреждены грабительскими вкопами.

Памятник открыт в 1971 году М.Ф. Косаревым и В.Ф. Старковым. В 1983 году отрядом Уральской археологической экспедиции под руководством Л.Н. Коряковой составлен план, зафиксировавший более 50 курганов (Косарев, Старков, 1972; Корякова, 1984). В ходе последующего исследования некрополя ими было вскрыто 8 насыпей. Было отмечено, что могильник оставлен смешанным населением в середине 1 тыс.н.э. (Корякова, Федоров, 1993: 79).

Экспедицией ИПОС СО РАН вскрыто 14 курганных насыпей общей площадью около 1300 кв. м, исследовано 23 захоронения, из которых 7 ограблено частично, 2 уничтожено практически полностью, включая и границы могил. Лишь по выброшенным костям скелета, черепам и некоторым утерянным бугровщиками предметам, возможно было установить возраст, половую, культурную и хронологическую принадлежность погребенного.

В основном все погребения одиночные, ориентированы на север с небольшими отклонениями. Могилы неглубокие – от 0,18 до 0,3 м. Инвентарь представлен костяными наконечниками стрел, железными кинжалом, ножами, удилами и кольчатыми псалями, бронзовыми пряжками, ременными наконечниками, поясными накладками и подвесками, деталями сумочки, зооморфными пронизками, удилами, бусами и керамической посудой позднесаргатского, карымского, кушнарниковского и молчановского облика (Рис. 1 – 1-15) (Чикунова, 2012а). Например, под насыпью кургана 1 в детском погребении 2 находился горшок кушнарниковского облика (Рис. 1

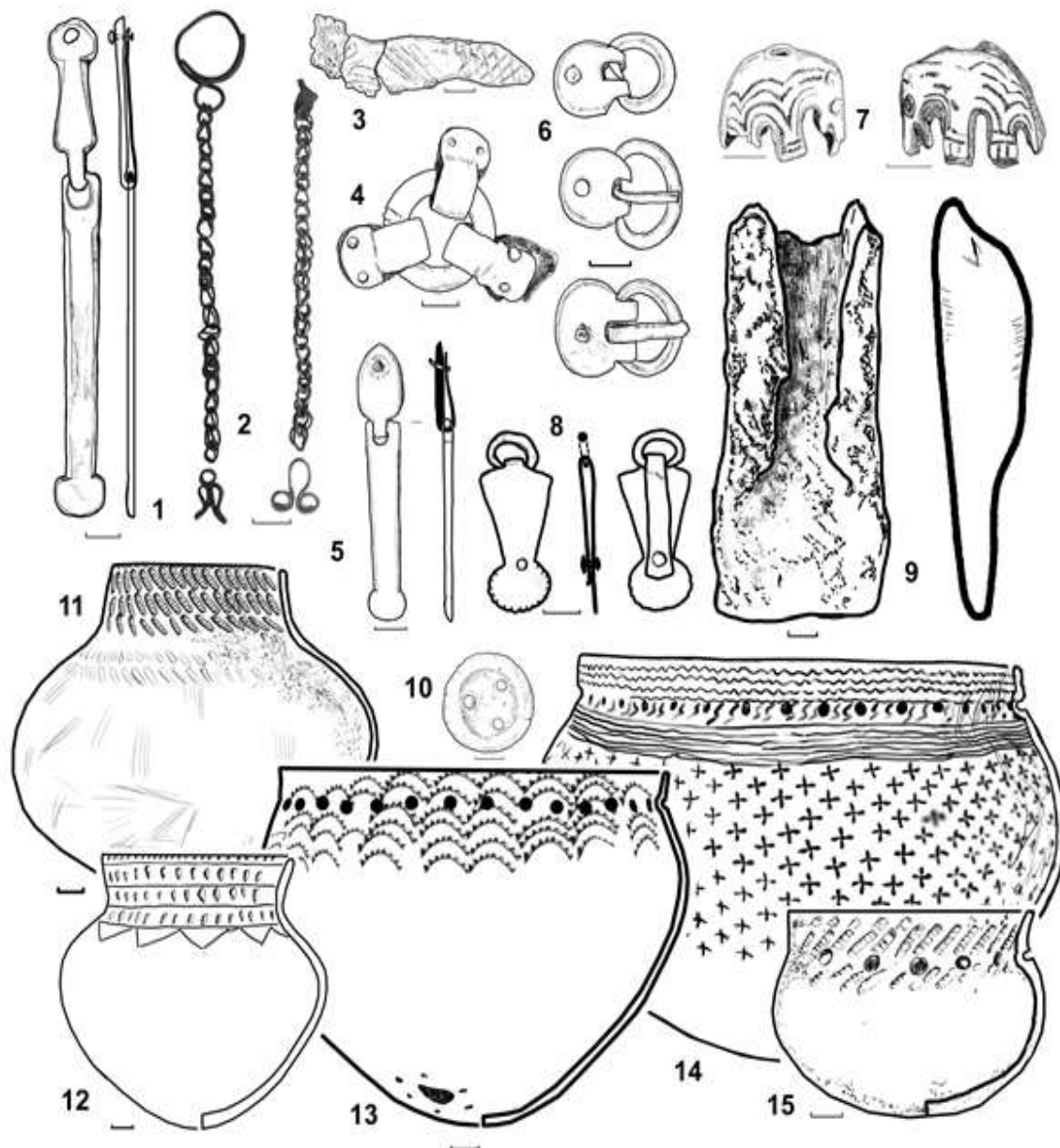
– 11), а рядом с полностью ограбленным погребением 1 один в другом стояли два сосуда, один из которых принадлежал к карымскому типу, другой (меньший) орнаментирован в молчановских традициях (Рис. 1 – 14, 15).

Помимо стандартного набора элементов погребального обряда, описанного выше и характерного для некрополей данного периода, под насыпями Ипкульского могильника были зафиксированы ещё и несколько иные традиции.

Так, в центральном погребении кургана № 9 обнаружены кости индивида, захороненного по обряду вторичного захоронения. В достаточно глубокой яме (0,5-0,7 м) расчищены два скопления костей от одного скелета. В первой «куче» находились кости верхних конечностей, ключицы, череп с легкой степенью деформации, лопаточные кости, фрагменты позвоночника. Здесь же, под черепом лежал керамический горшок, украшенный в молчановских традициях гребенчатым зигзагом и ямками по верхней части (Рис. 1 – 13). Во втором скоплении, отстоящем от первого на 0,3 м, были расчищены длинные кости ног, фрагменты тазовых костей и позвоночника, кости ступней. Скелет принадлежал мужчине. На дне могилы между скоплениями находились три костяных наконечника. Во втором, детском погребении, обнаружен фрагмент сильно коррозированного железного ножичка и небольшой сосудик кушнаренковского облика (Рис. 1 – 12).

Чуть севернее кургана 9 был раскопан курган 7, под насыпью которого центральное и единственное погребение было ограблено практически полностью. Нетронутыми оказались небольшой участок вдоль восточной длинной стены у изголовья, где были найдены три полуистлевших костяных наконечника стрелы, голубая бусина, и чешуйки от какого-то бронзового изделия; также непотревоженной осталась южная часть неглубокой, ориентированной на север, могилы. Здесь сохранились кости ног погребенного – от колен до пяток. При их расчистке оказалось, что покойная<sup>1</sup> была уложена вниз лицом. Кроме этого, под левым коленом находились семь костяных наконечников стрел.

Весьма интересная картина обнаружилась после снятия насыпи кургана № 18. В центре подкурганной площадки в трех отдельных неглубоких ямах были похоронены три человека. Вокруг них и над ними была возведена конструкция, состоящая из двух разных по диаметру окружностей. По периметру большей окружности на расстоянии 1,5-2 м друг от друга были вкопаны, видимо, короткие столбики. По внутренней окружности также были вкопаны столбики. Сверху на них были, видимо, уложены длинные шесты, которые соединялись в центре. Перед возведением насыпи вся деревянная конструкция была сожжена. Впоследствии курган подвергся ограблению, в связи с чем остатки скелета среднего погребенного частично были обнаружены в насыпи.



**Рис. 1.** 1, 5, 8, 10 – ременная накладка, 2 – серьги, 3 – фр. зооморфной фигурки, 4 – распределитель ремней, 6 – пряжки, 7 – зооморфные пронизки, 9 – тесло, 11-15 – сосуды  
 1, 4-6, 8, 10 – бронза; 3, 7 – белая бронза; 2 – серебро; 9 – железо; 11-15 – керамика.  
 1, 5, 6, 8-10 – к. 4 п. 3; 2 – к. 20 п. 3; 3 – к. 3 п. 1; 4 – к. 25 п. 1; 7, 11 – к. 1 п. 2; 12 – к. 9 п. 2; 13 – к. 9 п. 1;  
 14, 15 – к. 1 п. 1

Сохранившиеся костяки принадлежали мужчине и женщине, у которой зафиксирована прижизненная деформация черепа. Из инвентаря в заполнении насыпи в переотложенном состоянии обнаружены 2 сильно корродированных железных ножица, костяной очень плохой сохранности наконечник стрелы, два маленьких (диаметр по шейке 4-5 см) неорнаментированных круглодонных горшочка. В женской могиле слева за головой погребенной стоял целый керамический сосуд, украшенный по внешнему краю венчика наклонными отпечатками гладкого штампа и строенными ямочными вдавлениями по плечу, с диаметром по шейке 10 см. В результате раскопок получен интереснейший материал, свидетельствующий об интенсивных и достаточно сложных этнокультурных процессах, происходящих в



южной тайге Притоболья в переходный период от раннего железного века к средневековью (Чикунова, 2011).

Пока получены всего две достоверные датировки, соответствующие рубежу эр и началу I тыс.н.э. (СОАН-8605 1960±60; СОАН-8606 1620±65)<sup>2</sup>. Однако, опираясь на хронологически определенные аналогии, а также учитывая сопутствующую керамику (а именно совместное расположение разнокультурных сосудов в одном погребении, под одной насыпью) мы взяли на себя смелость отнести эти предметы к одной временной группе, укладываемой в середину I тыс.н.э.

Кроме вышесказанного, думаю, следует сказать, что при разборке насыпей и погребений, исследовании подкурганых площадок и межкурганного пространства было обнаружено немало свидетельств использования данной территории для проживания населением в энеолите и раннем железном веке (Чикунова, 2010; 2012б).

### Примечания

<sup>1</sup>Определение антрополога Пошехоновой О.Е., ИПОС СО РАН.

<sup>2</sup>Определения проведены Л.А. Орловой (лаборатория геологии и палеоклиматологии кайнозоя Института геологии и минералогии им. В.С. Соболева СО РАН).

### Список источников и литературы

Корякова Л.Н. Отчет о разведке в Нижнетавдинском и Ярковском районах Тюменской области в зоне проектирования строительства газопровода «Уренгой-Омск». Свердловск 1984. АКА УрГУ. Ф-2. № 411/1984.

Корякова Л.Н., Федоров Р.О. Гончарные навыки зауральского населения в раннем железном веке (по материалам Ипкульского могильника) // Знания и навыки уральского населения в древности и средневековье: сб. науч. тр. - Екатеринбург: УИФ «Наука», 1993. – С. 76-96.

Косарев М.Ф., Старков В.Ф. Отчет о работе Западно-Сибирской экспедиции в 1971 г. Архив ИА РАН. Р-1 № 4497. М., 1972 г.

Маслюженко Д.Н., Шилов С.Н., Хаврин С.В. Раннесредневековый могильник Усть-Суерское-1 в лесостепном Притоболье // ABORIGINE: археолого-этнографический сб. Тюмен. гос. ун-та. - Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2011. - Вып. 3. – С. 72-86.

Матвеева Н.П. Козловский могильник эпохи Великого переселения народов. - Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2012а. – 178 с.

Матвеева Н.П. Могильник Устюг-1 по раскопкам 2009-2010 годов // ABORIGINE: археолого-этнографический сб. Тюмен. гос. ун-та. - Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2012б. - Вып. 4. – С. 38-76.

Чикунова И.Ю. Бронзовые медведи Ипкульского могильника // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. - СПб: ИИМК РАН, Периферия, 2012а. - Кн. 1. - С. 346-349.

Чикунова И.Ю. Ипкульский могильник как источник по изучению этнокультурной ситуации в раннем средневековье в Притоболье // Тр. III (XIX) Всероссийского археологического съезда: Великий Новгород – Старая Русса. – СПб; М.; Великий Новгород, 2011. - Т. II. - С. 112-113.

Чикунова И.Ю. Отчет о полевых исследованиях 2010 и 2011 гг. Раскопки Ипкульского курганного могильника в Нижнетавдинском районе Тюменской области. Архив ЛА ИПОС СО РАН. 2013. Ф. № 7/14.

Чикунова И.Ю. Саргатский комплекс Иркульского могильника // «VIII Зыряновские чтения»: матер. Всерос. науч.-практич. конф. - Курган, 2010. - С. 35-37.

Чикунова И.Ю. Энеолитический комплекс Иркульского могильника // Человек и Север: Антропология, археология, экология: матер. Всерос. конф. (г. Тюмень, 26-30 марта 2012 г.). - Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2012б. - Вып. 2. - С. 62-65.

# САКРАЛЬНЫЕ ТЕРРИТОРИИ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ SACRED LANDSCAPES: SACRED TERRITORIES AS DOCUMENTED BY ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH

---

**В.Н. Авраменко**

*Россия, Иркутск, технический университет*

## **ОСОБЕННОСТИ КАМЕННЫХ КОНСТРУКЦИЙ ПАМЯТНИКА «КУРМА XII»**

### **Abstract**

The article deals with the archeological monument «Kurma XII», in particular, with the structural types of the laying of the stones. The purpose of this article is to confirm the earlier identified typology of the complexes. There are identified 3 types of structures:

1. Round, with a diameter of 1,8 to 2,6 m, made of stones in 1-2 layers. The stones are located separately;
2. Round, with a diameter of 1,5 to 2,4 m. The stones are of medium size, laid tightly, in the centre, in several layers;
3. Represented by the complex number 41. Oval solid, size 3,8 x 6 m, built of stones in 2-3 layers and is oriented on the line of the SW – NE.

The most typical for the monument «Kurma XII» are complexes of the second type. The layings of the first type had originally the similar design, but were destroyed due to the anthropogenic and natural impacts. In any case, to confirm or to refute the conclusion about the Genesis and history of the monument «Kurma XII» is possible only during the future studies of the monument.

Курма XII – археологический памятник, расположенный на западном берегу пролива Малое Море оз. Байкал, в 800 м. к северу от пос. Курма. Объект, открытый А.В. Харинским в 1992 г., представлен 51 комплексом с плоской кладкой из камней овальной или круглой формы.

В 1998-1999 гг. археологической экспедицией Иркутского государственного технического университета и Центра детско-юношеского туризма и краеведения на Курме XII вскрыто 24 комплекса. Отсутствие под их кладками человеческих захоронений позволило отнести памятник к числу поминальников.

Материалы с Курмы XII уже были опубликованы в ряде статей, посвященных изучению ритуальных объектов Прибайкалья. А.В. Харинский предложил разделить поминальные кладки памятника на три типа (Харинский, 1999: 501):

1. Круглая, диаметром 2,6 м, сложена из камней в 1-2 слоя. Камни располагаются разрозненно.
2. Круглая сплошная, диаметром 2-2,6 м, сложена из камней в 1-4 слоя. Камни плотно прилегают друг к другу.
3. Овальная сплошная, размером 3,8х6 м, сложена из камней в 2-3 слоя. Ориентирована по линии ЮЗ-СВ.

В этой же работе были определены хронологические рамки археологического объекта. Его нижняя граница, на основании фрагментов керамических сосудов из комплекса № 43 (1 тип), соотносилась с концом I тыс. до н.э., верхняя по сосуду,

обнаруженному в комплексе № 41 (3 тип), со второй половиной I тыс. н.э. Исследование орнамента, способа лепки и морфологических особенностей сосудов позволили сделать предположение относительно влияния со стороны населения соседних регионов на процесс формирования культур жителей байкальского побережья (Харинский, Авраменко, 2011: 305).

Обобщая материалы из поминальных конструкций Курмы XII, более подробно рассмотрим конструкцию отдельных комплексов и определим наиболее типичные для них черты.

Кладки располагались на южном склоне у подножия отдельно стоящей горы. Какой-либо упорядоченности в их расположении не замечено. Практически все комплексы имеют следы разрушения вследствие каких-либо естественных причин (сползание по склону) или возможно разрушены человеком. Из вскрытых кладок только комплексы № 19 и 15 не имеют следов разрушения.

**Комплекс № 4.** Кладка вытянутая с ЮЗ на СВ (возможно первоначально круглая), размером 2x1,5 м. Она сложена из крупных камней плотно, в центре в четыре слоя. В западной части кладки среди камней и в центре под камнями обнаружен уголь.

**Комплекс № 5.** Кладка круглая, диаметром 2,2 м. В северной части камни сложены плотно, некоторые наклонно к центру, в три слоя. В юго-восточной части кладки камни разбросаны. Основная масса камней довольно крупных размеров. В северной части среди камней кладки найден керамический сосуд.

**Комплекс № 6.** Кладка круглая, диаметром 1,4 м. Камни сложены плотно, некоторые наклонно в направлении к центру, некоторые от центра, разбросаны незначительно с северо-восточной и восточной стороны, однослойная. Находок не обнаружено.

**Комплекс № 8.** Камни разбросаны на 4,5 кв.м, можно предположить что кладка была круглой диаметром 2,4 м, т.к. северо-восточная и восточная сторона кладки выложены камнями более плотно в виде полукруга, в два слоя. В центре кладки под камнями обнаружены фрагменты сосуда. В яме глубиной 0,5 м найден уголь. Если учитывать круглую форму кладки, то керамика и яма находились под северо-западной частью конструкции.

**Комплекс № 9.** Кладка круглая, диаметром 1,8 м. Камни средних размеров плотно сложены, некоторые наклонно к центру, в два слоя. Более крупные камни расположены по краю. Среди камней обнаружен уголь.

**Комплекс № 10.** Кладка круглая, диаметром, предположительно, 1,8 м. Ее северная половина сложена из крупных камней в два слоя, плотно прилегающих друг к другу, некоторые из них наклонены в разных направлениях. В южной части кладки первоначальное положение камней нарушено. Среди камней обнаружен уголь и угольное пятно.

**Комплекс № 11.** Кладка круглая, диаметром 2 м, разрушенная с южной и северной сторон. Камни сложены плотно в четыре слоя, некоторые установлены наклонно. В центре под камнями обнаружен гладкостенный, плоскодонный, неорнаментированный керамический сосуд и угольный пласт.

**Комплекс № 12.** Кладка круглая, диаметром 2,2 м. Плотность камней неравномерная, в северной и восточной части кладки камни уложены более плотно, наклонно в разных направлениях и даже вертикально, в три слоя. Среди камней обнаружен уголь.

**Комплекс № 15.** Кладка круглая, без следов разрушения, диаметром 2 м. Камни средних размеров плотно сложены в четыре слоя. По краю окружности расположены более крупные камни, в северной части кладки некоторые камни установлены

наклонно, в центре – вертикально. Среди камней кладки найден уголь. В центре кадки под камнями в яме глубиной 0,1 м находился керамический сосуд.

**Комплекс № 16.** Кладка предположительно круглая, диаметром 2,2 м (камни расположены на 3 кв.м неплотно). В центральной и северной части камни сложены плотно, некоторые установлены с наклоном в разных направлениях, однослойная. Под камнями кладки обнаружены угольные пятна и фрагмент древесины.

**Комплекс № 17.** Кладка круглая, диаметром 2 м. Плотнее камни выложены с западной и юго-западной сторон, некоторые установлены наклонно, в два слоя. В северо-восточной части кладки найден уголь. В южной части, под камнями кладки, обнаружены обожженные фрагменты древесины.

**Комплекс № 18.** Кладка размером 3x3,5 м. Камни разбросаны, южная и юго-восточная часть выложены в виде полукольца, однослойная. Среди камней найден уголь, угольные и красно-оранжевое пятна.

**Комплекс № 19.** Кладка круглая, диаметром 2,4 м. Камни средних размеров сложены плотно, в центре кладки в три слоя. Наиболее крупные камни выложены по периметру с восточной и западной стороны, так же с восточной стороны некоторые установлены наклонно к центру кладки. Среди камней кладки найдены фрагменты керамики, цельная часть с венчиком, дно сосуда располагались с восточной стороны от нижнего уровня кладки.

**Комплекс № 20.** Судя по восточной половине кладки, она первоначально имела круглую форму, диаметром 1,8 м. Камни сложены плотно, в некоторых местах в два слоя, наклонно к центру. Западная часть кладки разбросана. Под камнями кладки обнаружен уголь и фрагменты керамики.

**Комплекса № 21.** Кладка круглая, диаметром 2,2 м. Более четкую форму имеют северная и восточная стороны. В центре камни помельче, сложены плотнее, в два слоя, по краям камни более крупные. В центре кладки два камня имеют вертикальное положение. Под камнями в центре комплекса и к востоку от кладки обнаружен уголь, в юго-западном углу - фрагменты древесины.

**Комплекс № 22.** Кладка круглая, диаметром 2,4 м. В северной и северо-восточной частях камни плотно прилегают друг к другу. Камни с западной и южной сторон разбросаны. Камни кладки уложены в два слоя. Уголь найден в восточной и северо-восточной частях кладки, на глубине 30 см. Он образует угольные пятна мощностью от 1 до 5 см.

**Комплекс № 29.** Кладка разбросанная, бесформенная, 3,5 x 4 м. Камни средних размеров. В центре кладки отдельные камни установлены наклонно. Конструкция двухслойная. Среди камней обнаружен уголь в северной части кладки.

**Комплекс № 38.** Кладка разбросана, предположительно круглая, диаметром 2,4 м. Камни крупных размеров располагаются в один слой. Круглая форма просматривается только с северо-западной стороны. В центре под камнями дном вверх найден керамический сосуд и уголь.

**Комплекс № 39.** Кладка круглая, диаметром 2,2 м, сложена из камней в один слой. В северо-восточной и восточной части кладки в основном располагаются крупные камни, плотно прилегающие друг к другу. Западная и южная стороны кладки состоят из более мелких камней и не имеют четкой формы. Находок нет.

**Комплекс № 41.** Кладка овальная, вытянутая по линии ЮЗ-СВ, размером 6x3,8 м. Камни средних и крупных размеров плотно сложены. В северо-восточной части конструкции камни установлены наклонно, в три слоя. Под камнями обнаружены фрагменты керамического сосуда.

**Комплекс № 42.** Кладка круглая, диаметром 1,5 м, двухслойная. Камни крупных размеров, сложены неплотно, с севера, северо-востока камни располагаются наклонно. Под камнями обнаружено угольное пятно и бронзовая пластина.

**Комплекс № 43.** Кладка не имеет четких очертаний, размером 2х2,5 м, двухслойная. Камни крупных размеров, некоторые установлены наклонно. По всей площади кладки находились фрагменты двух керамических сосудов, уголь.

**Комплекс № 45.** Кладка не имеет четких очертаний, размером 2,5х3,5 м, двухслойная. Камни плотно сложены в северной части кладки. В западной и центральной части кладки обнаружены темно-серые угольные пятна и фрагменты керамики.

**Комплекс № 48.** Кладка круглая, диаметром 2,4 м. Камни крупные неплотно сложены, в центре в три слоя. Среди камней обнаружен уголь.

На основании анализа конструкции кладок, считаю возможным, подтвердить их типологию, предложенную А.В.Харинским.

Кладки **1 типа** круглые, диаметром от 1,8 до 2,6 м, сложенные из камней в 1-2 слоя. Камни располагаются разрозненно. К этому типу отнесены комплексы 16, 18 и 45. Археологического материала, позволяющего уточнить возраст комплексов, найдено не было, поэтому согласимся с их датировку концом I тыс. до н.э., предложенным ранее. Она основывается на находках фрагментов сосудов с оттисками шнура и тонкими наклепными валиками из комплекса 43 (Харинский, 2011: 304).

Кладки **2 типа** являются преобладающими по численности и по количеству найденного материала на Курме XII (комплексы 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 29, 38, 39, 42, 48). Они имеют круглую форму, диаметр от 1,5 до 2,4 м. Камни средних размеров, сложены плотно, в центре кладки в несколько слоев. Наиболее крупные камни выложены по периметру, некоторые установлены наклонно к центру кладки или вертикально. Керамические сосуды, найденные в этих комплексах, имеют видовые отличия. Часть из них имеют поддон, но у большинства фиксируется только плоское дно. Вероятно, временной диапазон сооружения этих поминальных конструкций не был достаточно велик, поэтому правомерно считать две разновидности керамических сосудов, обнаруженных на Курме XII, близкими по возрасту. Предварительно его можно определить в пределах III–V вв. н.э. (Харинский, 2011).

**3 тип** кладок представлен одним комплексом № 41. Кладка отличалась от других каменных конструкций Курмы XII. Она овальная сплошная, размером 3,8х6 м, сложена из камней в 2-3 слоя и ориентирована по линии юго-запад – северо-восток. Среди камней кладки обнаружен высокий плоскодонный сосуд, украшенный скобовидным орнаментом. По нагару на стенках горшка получена дата – 1530±35 л.н. (АА-37467), соответствующая с учетом калибровки V–VI вв. н.э. (Харинский, 1999: 503).

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что наиболее типичными для поминальника Курма XII являются комплексы второго типа. Кладки первого типа вполне вероятно изначально имели подобную конструкцию, но были разрушены вследствие антропогенного и природного воздействия. Наличие более ранней керамики в кладках, возможно, случайно. В любом случае, подтвердить или опровергнуть вывод относительно генезиса и хронологии поминальника Курма XII возможно при дальнейшем изучении памятника.

### Список источников и литературы

Харинский А.В. К вопросу о генезисе ритуальных кладок Приольхонья в I тыс. н.э. (по материалам местонахождения Курма XII) // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез. - Улан-Удэ, 1999. - С. 501-504.

Харинский А.В. Приольхонье в средние века: погребальные комплексы. - Иркутск, 2001. - 238 с.

Харинский А.В. Западное побережье озера Байкал в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // Изв. Лаборатории древних технологий. - Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2005. - Вып. 3. - С. 198-215.

Харинский А.В., Авраменко В.Н., Керамические сосуды Курмы XII // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: матер. международной науч. конф. - Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2011. - Вып. 2. - С. 298-305.

**А.Л. Автушкова**

*Россия, Новосибирск, государственный педагогический университет*

**К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ЛЕГЕНД О ПАМЯТНИКАХ АРХЕОЛОГИИ  
НА ТЕРРИТОРИИ БАРАБИНСКОЙ ЛЕСОСТЕПИ  
ИНОВОСИБИРСКОГО ПРИОБЬЯ**

**Abstract**

The article is devoted to the creation of legends around archeological monuments in western region of the Tomsk Province. The author considers the influence of the vision of tomb raiders of archaeological monuments and the events that create these archaeological legends.

Присоединение территории Сибири в XVI веке ознаменовало новую эру в истории России. Освоение этого богатейшего края привело к переселению на вольные земли русских крестьян. Часть новопоселенцев открыла для себя доходное занятие – раскопки курганов.

Крестьяне западной части Томской губернии, отправляясь за бугровым золотом на юг, не забывали о курганах на берегах Оби и в Барабе. Свидетельства об этом мы находим в сочинении И.Г. Гмелина, который проезжая в 1741 г. про берегу Оби, у Абачанского зимовья, основанного русскими, пишет о частично раскопанных курганах по обе стороны дороги (Gmelin, 1752: 79-84).

Многие из переселенцев были знакомы с подобными памятниками в России. Свое представление о богатстве курганов они перенесли в Сибирь. Последние явились поводом для появления легенд о сокровищах барабинских и приобских памятников.

Одну из таких легенд поведали в 1866 г. В.В. Радлову жители деревни Идигюль, находившейся у Убинского озера. Рядом с деревней имелся большой курган, который был известен местному населению как Красный бугор. Жители Идигюля говорили о несметных сокровищах, зарытых в этом кургане. При раскопках его В.В. Радловым ничего, кроме трех скелетов лошадей, найдено не было (Радлов, 1866: 37.)

Вторую легенду записал в конце XIX в. проезжавший по Барабе, Н.М. Ядринцев, указавший на одинокий курган в трех верстах от деревни Маслихи на границе современного Ордынского района Новосибирской области и Алтайского края. В высоту курган достигал более 21 м и был хорошо заметен издали. Когда-то к нему даже была проложена дорога, которая ко времени посещения его Н.М. Ядринцевым уже была заброшена. Происхождение кургана объяснялось местными жителями так: «Говорят, что проезжие копали здесь землю и откопали золотую телегу, но она ушла в землю». Согласно другому рассказу, крестьянину – рыбаку во сне явился старец и приказал копать курган, где рыбак за тремя чугунными дверями должен был увидеть красавицу и набрать золота и серебра сколько угодно. Когда рыбак начал копать курган, то действительно встретил в подземелье сидящую красавицу, окруженную сокровищами, которая приказала ему отыскать трех Иванов и Ивановичей, детей

одного отца, принести голову одного из Иванов, и тогда должны были ему достаться сокровища (Ядринцев, 1883: 181-205).

При изучении легенды возникают сомнения в существовании кургана. В Новосибирской области нет курганов такой высоты. По-видимому, крестьяне приняли за курган естественный останец, возвышающийся в районе деревни до сих пор. У деревни Маслихи пока никаких памятников не обнаружено.

Кто же эта красавица, сидящая за тремя чугунными дверями, окруженная богатствами?

Как известно, легенда, возникшая на одной территории, при переселении ее носителей, либо при передаче от одного поколения к другому, трансформируется в новое предание, адаптивное к той территории, на которую попадает или приобретает новые черты, характерные для нового поколения этноса, в среде которого живет (Пропп, 1976: 23, 33).

Из-за Урала, на Русь, была принесена легенда о Золотом истукане, изначально находившемся в Великой Перми, а потом с бегством остяков от русских перенесенном в устье Оби. Впервые упоминание о статуе появляется в русских летописях, затем в сочинениях западноевропейских и русских путешественников XVI-XVIII вв. С этого времени многое поменялось в легенде: обличие статуи, место ее расположения. Главной остается основа сказания – сидящая или стоящая женщина. Легенда ходила по всей территории Сибири, многие безуспешно пытались найти статую. Возможно, легенда о сидящей в подземелье красавице из маслихинского кургана – это отражение сказания о Золотой бабе.

Рассмотрим поподробнее алтайскую легенду. Начинается сюжет со старца, явившегося во сне крестьянину и приказавшего копать курган. Образ старца традиционен для русских сказок – это случайно встреченный «волшебный помощник» (Пропп, 1976: 26). В данном сюжете старец показывает, где зарыты богатства, и что нужно, чтобы их достать. С другой стороны, образ старца, вероятно, навеян христианской верой: старец – ангел, являющийся во сне и наставляющий на путь истинный. Рыбак следует совету и находит в подземелье сидящую красавицу. Вспомним Золотую статую с устья Оби. Она изображается в женском облики. У Г.Ф. Миллера приведены два предания о Золотой статуе (Миллер, 1937: 240-247). В одном - место поклонения ей находится недалеко от соединения Иртыша с Обью, во втором – в устье Оби. Место поклонения ей постоянно скрывается от непосвященных. Красавица из алтайской легенды также скрыта глубоко под насыпью кургана за тремя чугунными дверями. Где она находится, известно одному рыбаку. Золотой истукан требует жертвы от своих почитателей за покровительство. Открывшаяся рыбаку маслихинская красавица приказывает за сокровища принести голову одного из Иванов, детей одного отца. По-видимому, в канву легенды вплетены элементы библейского сказания об иудейской царевне Саломее, потребовавшей принести ей голову Иоанна Крестителя за исполненный танец.

Таким образом, легенда о красавице из маслихинского кургана является синтезом исторического предания о Золотом истукане с библейскими сказаниями.

Особое влияние на складывание легенд о появлении археологических памятников оказывает коммуникативная память, содержащая воспоминания о событиях из недавнего прошлого (Ассман, 2004: 52). Важное событие, происшедшее в каком-либо месте в давние времена, не остается незамеченным и связывается с необычным географическим объектом, происхождение которого не могли объяснить (Соколова 1970: 27-30). Например, в Обь-Иртышье в XVIII в. появление курганов объяснялось барабинскими татарами битвой Тимура, являющегося знаковой фигурой для сибирских народов, с калмыками (Радлов, 1891: 51-52, 209-211).



Развернутый сюжет о борьбе барабинских татар с нашествием киргизцев приводится в «Записках Путешествия Академика Фалька», где он описывает «вал укрепления позднего времени у деревни Турунской» на реке Каме у впадения ее в Омь: «На площади видны еще следы небольших каменных строений; думать должно от печей. Барабинский князь (Яута) Турун имел здесь окопы; но в 1740 году, при учиненной от киргизцев нападении, был убит. Таковых окопов есть в Барабе очень много от набегов киргизцев, направлением два при Оме близ Каинска, которые весьма походят на вышеописанный только менее». Фальк приводит здесь описание городища Туруновка-1, расположенного в Венгровском районе Новосибирской области и датированного рубежом I-II тыс. н.э. Культурная принадлежность его во времена Фалька была неизвестна. Зато в памяти были свежи воспоминания о набегах ойратов, объединенных под именем «киргизцы» (Записки Путешествия Академика Фалька, 1824: 5-10), считавших своими данниками барабинских татар (Миненко, 1990: 16-20). Турун, именем которого была названа деревня, это один из местных князей, судя по легенде отказавшийся от ойратского подданства в пользу русских и поплатившийся за это жизнью. Больше о нем ничего не известно. Считается, что ставкой Туруна было городище Большой Чуланкуль-1, находящееся там же (Молодин, Соболев, Зах, Полосьмак, Елагин, Мартынов, 1979: 256). Доказательств данному факту нет.

Таким образом, Фальк, отмечая памятники, встретившиеся ему во время путешествия, не имея возможности объяснить их появление, приписывает их возникновение войнам между русскими, барабинскими татарами и ойратами.

Подводя итоги, необходимо отметить, что основная часть легенд о барабинских курганах сформировалась в среде бугровщиков. Они распространяли слухи о сокровищах, скрытых под насыпью (в данном случае несметные сокровища курганов в виде золота и серебра; золотая телега, ушедшая под землю). Были также распространены и общесибирские легенды. Они адаптировались к местным условиям и совмещали в себе фрагменты библейских сказаний. Особое значение для складывания легенд имели реальные исторические события, происходившие на территории Барабы и Новосибирского Приобья, которыми объясняли появление определенных типов археологических памятников. Такие легенды, дополненные историческими сведениями, приобретали статус. Археологические легенды оказались «жизнеспособными», и указания на них можно было встретить еще в трудах краеведов второй половины XX в.

### Список источников и литературы

Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.

Записки Путешествия Академика Фалька // Полное собрание учёных путешествий по России, издаваемое Императорской Академией Наук по предложению её президента. - СПб, 1824. - Т. 6. - С. 5-10.

ИзпервойчастисочиненияБелля (J. Bell of Antermony travels from St. Petersburg in Russia, to diverse parts of Asia. Vol. 1-2 Glasgow, 1763. 4) // Радлов В. В. Сибирские древности. - 1891. - Т. 1. - Вып. 2. - С. 51-52, 209-211.

Миллер Г.Ф. История Сибири. - М.: Издательство АН СССР, 1937. - Т. 1.

Миненко Н.А. По старому Московскому тракту. - Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1990. - 184 с.

Молодин В.И., Соболев В.А., Зах В.А., Полосьмак Н.В., Елагин В.С., Мартынов Н.И. Раскопки в центральной Барабе // АО 1978 года. - М.: Наука, 1979. - С. 256.

Радлов В.В. Рапорт о результатах произведенных работ летом 1866 г. // Научный архив Института истории материальной культуры РАН. Ф. 1. Д. 8. 1865.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва: Наука, 1976. – 330 с.

Соколова В.П. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970. – 288 с.

Записки Путешествия Академика Фалька // Полное собрание учёных путешествий по России, издаваемое Императорской Академией Наук по предложению её президента. СПб, 1824. – Т. 6. – С. 5-10.

Ядринцев Н.М. Описание сибирских курганов и древностей. Путешествие по Западной Сибири и Алтаю в 1870 и 1880 гг. // Древности: Тр. МАО. - 1883. – Т. 9. - Вып. 2-3. – С. 181-205.

Gmelin J.G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743. - Gottingen: Verlegts Abram Vandenhoecks seel., Wittwe, 1752. – Т. III.

**Ю.Е. Антонова<sup>1</sup>, В.И. Ташак<sup>2</sup>**

*Россия, Улан-Удэ, <sup>1</sup>Музей Бурятского научного центра СО РАН, <sup>2</sup>Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН*

**БАРУН-ЛАМХЭ – ДРЕВНЕЕ СВАТИЛИЩЕ В ЗАПАДНОМ ЗАБАЙКАЛЬЕ<sup>3</sup>**

#### **Abstract**

The article is devoted to the description of a new archaeological site in Western Transbaikal, named Barun-Lamhae. The site is rock mass with grot and situated near rock paintings. The site is regarded as a ritual place (sanctuary) of the bronze age.

Культовые объекты и святилища – типы памятников, дающие уникальную информацию по духовной культуре древнего населения – часто связаны с пещерами. Для территории Забайкалья археологические объекты, расположенные в пещерах или гротах, являются редким явлением, где и сами пещеры представлены небольшим количеством, а выявленные археологические памятники, связанные с ними, единичны. Одним из таких объектов является местонахождение Барун-Ламхэ, показанное археологам (археологический отряд ИМБТ СО РАН под руководством В.И. Ташака) настоятелем Анинского дацана Лыксок ламой. С конца XIX века грот в местности Барун-Ламхэ был известен буддийским ламам и использовался ими для медитаций и уединений: он оборудовался как жилище с лежанками и скамьями. На данный момент внутри грота установлен субурган – буддийское культовое сооружение. В ходе археологических работ в 2009–2011 гг. здесь были выявлены наскальные рисунки бронзового века, а также археологический материал, позволяющие утверждать, что грот посещался людьми уже, вероятно, в эпоху неолита.

Археологическое местонахождение Барун-Ламхэ расположено в 10 км северо-западнее с. Баянгол и в 8 км прямо на север от автодороги Улан-Удэ – Хоринск (Западное Забайкалье). В глубине долины, сужающейся к верховьям (к северу), небольшой речки Хахир, на довольно крутом склоне левого борта долины расположен мощный массив сиенит-гранитовых скал, вытянутый по линии северо-восток – юго-запад. В скальном массиве, протянувшемся в виде скальной стены, по линии северо-восток – юго-запад, поперек направления склонов, фиксируется крупный грот (пещера). Вход в грот высокий и широкий. Внутри грот, как установлено исследованиями 2010 г., несимметричен относительно поперечного сечения внутренней камеры. Если стоять лицом к входу, то правая сторона представляет собой почти прямую стенку до 3,2 м высотой, а левая и тыльная (внутренняя) стороны наклонены от «пола» к его «потолку».

Ширина грота на входе 3 м, высота свода на входе 2,5 м. Ширина грота в предвходовой части 5 м, а в центре немногим более 6 м. Длина грота от входа немногим более 8 метров. При этом в глубине грота свод сильно понижается, что делает комфортное пространство ещё меньшим. Максимальная высота грота 3,7 м несколько смещена к правой (южной) стенке. В этом месте возведён субурган. Потолок грота плавно переходит в стены, которые очень низко нависают над полом грота по краям.

Как было указано, в настоящее время в гроте установлен буддийский субурган, а также здесь обитали монахи дацана, что привело к разрушению поверхности рыхлых отложений в гроте. По периметру внутренней части грота, где свод низко нависает над полом, сохранилась грунтовая бровка, по всей видимости, не затронутая антропогенным воздействием. При осмотре этой бровки в 2009 г. был найден мелкий фрагмент керамики серовато-коричневого цвета.

В 2010 г. в гроте и на предвходовой площадке были произведены шурфовочные работы. В верхней части толщи отложений, зафиксированной шурфом в гроте, были выявлены предметы, относящиеся к деятельности монахов и буддийской практике (глиняные иконки, пирамидки – шасса, жженная ткань, мелкие фрагменты изделий из дерева), а также фрагменты керамических изделий. Кроме этого был зафиксирован строительный мусор, указывающий на выравнивание дна в гроте перед строительством первого субургана, который был здесь поставлен в начале XX в., а впоследствии разрушен.

Второй шурф был поставлен на входе в грот под капельной линией. Шурф был ориентирован по линии входа – юго-запад – северо-восток. Дно шурфа на три четверти перекрыто крупной мощной скалой. В северо-западной стене шурфа зафиксирована вертикальная поверхность скалы, залегающая на глубине 20 см от дневной поверхности.

При расчистке верхней части шурфа зафиксированы гумусные вкрапления и зольно-углистые прослойки. Эти накопления, вероятно, происходили при активном участии людей. Во втором слое, сразу под дерновым слоем был обнаружен фрагмент гладкостенной керамики, однотипной керамике из шурфа № 1 и относящейся к этнографическому времени (начало XX в.). Еще два артефакта относятся к шестому (самому нижнему) слою. Оба изделия являются орудийными формами – скребками. Один из них – концевой скребок, изготовленный на проксимальной части отщипа отвесной дорсальной ретушью. Оба продольных края подработаны крутой ретушью по дорсальному фасу. Второе орудие – боковой скребок с мелкой дорсальной ретушью, оформляющей округлое лезвие на продольном крае. По технико-типологическим и морфологическим признакам изделия можно датировать эпохой неолита или ранним бронзовым веком. Однако для более точного определения возраста необходимо больше данных.

Наскальные рисунки в местности Барун-Ламхэ, показанные настоятелем Анинского дацана Лыксок ламой, находятся в 20 м южнее входа в пещеру, на скальном выступе, обращенном на юг. Петроглифы располагаются группами и поодиночке, начиная с 0,7 м над поверхностью земли, и покрывают скальную поверхность на высоту до 2-х метров. Размер поверхности скалы с рисунками около 1,5 x 1,5 метра. Рисунки выполнены охрой. Большинство петроглифов плохой сохранности, они слабо видны на поверхности скалы, по которой местами отмечаются солевые потёки. Кроме солевых потёков наблюдается выкрашивание поверхности скалы и её сильная трещиноватость. Как результат большинство рисунков представлены в виде фрагментированных охристых пятен и «не читаются» на поверхности скалы. Из всей группы рисунков относительно четко выявляется композиция из трёх антропоморфных фигурок. Непосредственно под петроглифами шурфовочные работы не проводились, подъемный

материал обнаружен не был. В ходе исследований 2010 г. был выявлен слабо различимый и сильно повреждённый антропоморфный рисунок на скальной поверхности левой стенки входа в грот.

Все рисунки относятся к селенгинской группе писаниц, датируемых эпохой бронзового века – II – I тыс. до н.э. Рисунки селенгинской группы писаниц выполнены красным минеральным красителем – охрой по поверхности скалы. Преобладающий мотив рисунков – антропоморфные фигурки, силуэты хищных птиц и различные группировки точек и линий (Окладников, Запорожская, 1970).

Грот и два пункта дислокации петроглифов можно рассматривать как единый объект, функционирующий, по всей видимости, в одно время, назначение которого связано с ритуально-культовой практикой древнего населения. Учитывая размеры и внутреннюю конфигурацию грота, можно говорить об определенном неудобстве при его эксплуатации в качестве долговременного жилища большим количеством людей. В то же время найденные здесь артефакты говорят о том, что грот все же посещался древними людьми. Единичные находки представлены орудийными формами (скребками), предполагается не случайным отсутствие отходов производства каменных артефактов, а также бытовых отходов, сопровождающих поселенческие комплексы. Все это в совокупности свидетельствует о неутилитарном характере использования грота. Вполне возможно, что орудийные формы, обнаруженные здесь, выступают в качестве подношения.

Культовый объект в местности Барун-Ламхэ можно связывать с культом пещер, культом горы или матери-прародительницы. В легендах разных народов пещера выступает в качестве выражения женского начала и представляет сокрытое лоно матери-земли. В некоторых антропогонических мифах пещера является выходом первого человека на землю из подземного царства (Николаева, 2008), в других – первый человек зачинается в пещере и здесь же появляется на свет (Усейнова, 1998). В мифологии дальневосточных народов можно найти сюжеты перевоплощения предков из звериного облика в антропоморфный через прохождение сквозь гору (камень) (у амурских народов) (Сем, 2007) или длительное пребывание в пещере (корейский миф о происхождении Тангуна – основателя государства Древний Чосон). Богиня – хозяйка горы – воплощение пещеры мировой горы, предстает одной из главных в пантеоне алтайских народов, именно здесь вынашиваются души до рождения и хранятся после рождения и смерти (Сем, 2007).

На сегодняшний момент ярким примером почитания пещеры как матери-прародительницы является культ Умай (утроба, чрево, лоно, матка), распространенный в традиционной культуре бурят. Умай – женское божество, к которому обращались при проведении различных обрядов с просьбой о деторождении, покровительстве, благодати, здоровья и т.д. Исследователи отмечают, что для почитания Умай использовались природные объекты, напоминающие своим видом женские детородные органы (пещеры, расщелины). Кроме того, само именование пещер звучит как «эхын умай» – материнское лоно (Николаева, 2008; Галданова, 1987; Галданова, 1992).

Таким образом, мы наблюдаем олицетворение женского начала в образе пещеры, ее почитание как воплощение матери-прародительницы во множестве мифов, легенд, обрядов у различных народов. Отражением именно такого рода культа может представляться святилище в местности Барун-Ламхэ. Однако грот Барун-Ламхэ не единственный символический образ в рамках святилища. Непосредственно над гротом возвышается фаллособразный скальный выступ. Он не несет какой-либо искусственной обработки, однако имеет характерные природные очертания и может расцениваться как символ мужского начала. Основываясь на данном факте, мы считаем неслучайным выбор древними людьми именно этой пещеры в качестве места

отправления культа, проведения ритуалов. Сочетание двух начал – мужского и женского – вполне отражают дуализм миропонимания, свойственный древнему человеку.

### Примечания

<sup>3</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 12-01-00274.

### Список источников и литературы

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 113 с.

Галданова Г.Р. Закаменские буряты. – Новосибирск: Наука, 1992. – 172 с.

Николаева Д.А. Культ умай в традиционной культуре бурят // Изв. Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 62. – С. 108-113.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. – Л.: Наука, 1970. – 263 с.

Сем Т.Ю. Семантика образов богини-прародительницы у тунгусо-маньчжурских народов // Изв. Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. – № 40. – С. 244-247.

Усейнова В.Э. Символика гор в крымских сказках и легендах // Культура народов Причерноморья. – 1998. – № 3. – С. 258-260.

**С.Д. Сыртыпова<sup>1</sup>, Ю.И. Дробышев<sup>2</sup>, П.Д. Гунин<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup>Россия, Москва, Институт проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН

**ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ САКРАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ МОНГОЛИИ**

### Abstract

Sacralization of the most important natural objects acted from the ancient times as a preservation of gene pool of nature of Mongolia, and, therefore, defined sustainable existence and development of human society. This ancient nomadic tradition probably has a synergistic basis, and the mechanism of its action has a universal cultural value. A rather large territory is a home to Mongolian peoples, that suggests some kind of heterogeneity of ethnogenetic lineages in its different regions. But in general, the ethno-cultural unity is held together by a common history of development of society and landscape.

Одна из ярких особенностей регионов традиционного расселения монгольских народов выражается в сохранении культового значения определенных ландшафтных объектов – святых мест. Эта древняя кочевническая традиция, вероятно, имеет синергетическую основу, а механизм ее действия универсальную культурную ценность. Довольно обширное географическое пространство, на котором проживают монгольские народы, предполагает неоднородность этногенетических линиджей в разных его регионах, однако это лишь носит характер локальных черт. В целом же, этно-культурное единство скрепляется общей историей развития общества и природы.

Например, в формировании бурятского народа, населяющего Байкальский регион в настоящее время, участвовали племенные группы монгольской ветви, эвенкийские и тюркские элементы. Этот длительный процесс на базе материальной культуры монголоязычных *баргутов*, *баяутов*, *эхиритов*, *булагатов*, *хори-туматов* был тесно связан с предшествующей «курумчинской» культурой и происходил на обширной территории от берегов Енисея до Аргуни. Вплоть до завоевания территории Россией

они входили в единое этнокультурное пространство монгольского мира. Но и монголы появились не на пустом месте. Они также есть потомки и преемники тех народов и этносов, что населяли Центральную Азию в предыдущие исторические эпохи. Их имена живут в легендах и преданиях, а их останки безмолвно хранит под своим покровом Великая Степь.

Каждая из предшествовавших культур оставила свои памятники, исследованием которых занимаются археологи. Любопытно отметить, что наиболее значимые, общепризнанные святы места непременно коррелируют с археологическими памятниками, датируемыми вплоть до эпохи неолита. Результаты проведенных полевых исследований на территории обнаруживают диахронную историческую взаимосвязь общественных ритуалов разновременных религий с одними и теми же географическими объектами. Таким образом, феномен сакральных территорий монгольских кочевников содержит в себе одновременно вопросы религиоведения, экологии, археологии, этнологии, культурной географии и еще ряда других дисциплин.

В 1990 г. фактически прекратил существование этнографический отряд Советско-монгольской историко-культурной экспедиции. Хотя в числе его задач экология как таковая не фигурировала, было собрано много ценных сведений по различным сторонам так называемой этнической экологии: способы освоения ландшафта, культура питания, основы медицинских знаний и, главное, был пролит свет на мировоззренческие установки монголов, их религиозные взгляды, включая особое отношение к земле, горным вершинам, деревьям и пр. В последние годы проблема этнической экологии Монголии и бассейна озера Байкал является одним из важнейших направлений в научно-исследовательской работе СРМКБЭ РАН и АНМ. В программу исследований СРМКБЭ РАН и АНМ в текущей пятилетке 2011-2015 гг. включены задачи, стоящие на грани естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, решение которых возможно лишь при комплексном подходе.

Сотрудники экспедиции собрали немалый материал о народных обычаях заповедывания земель монгольским народом. Эти данные были использованы в процессе обоснования выбора мест для организации сети особо охраняемых природных территорий. Народный опыт подсказал, где исстари обитали животные, занесенные ныне в Красную книгу Монголии, какие урочища считались ценными из-за обилия целебных растений, где наблюдались те или иные природные феномены, заслуживающие сбережения, и т.д.

Заповедное дело в Монголии должно основываться не только на разработках биологов, но и на результатах изучения традиций местного населения. Необходимо помнить, что наши страны имеют не просто общую границу, но и тесно связаны гидрографически, и от состояния монгольской природы во многом зависит благополучие жемчужины России – озера Байкал. С другой стороны, многие неясные или утраченные аспекты этнической экологии Монголии могут быть лучше поняты в случае привлечения сравнительных материалов из Бурятии, Тувы, Якутии и некоторых других территорий, входящих ныне в состав Российской Федерации.

Сегодня явно дают о себе знать негативные тенденции во взаимоотношениях монгольского общества и окружающей среды. Наряду с усилением сакральной роли природных объектов (гор, рек, исторических мест и т.п.) происходит десакрализация природы, что не в последнюю очередь связано с развитием рыночных отношений в Монголии. Возвышенное, гуманное отношение к родной природе подчас сменяется потребительским подходом, при котором она превращается в неодоушевленный источник материальных благ. Это не может не вызывать тревогу, так как в суровых природно-климатических условиях Центральной Азии, взрастившей уникальную,

глубоко «экофильную» кочевую цивилизацию, забвение традиций чревато тяжелыми экологическими, экономическими и социальными последствиями.

Анализ традиций сакрализации и заповедывания ландшафтов в Монголии обнаруживает многоуровневую (по времени и соподчиненности) систему анимистических, тотемистических, фетишистских и более поздних, буддийских, представлений и культов, усложненную культом Чингисхана, а также трезвым расчетом монгольской знати, объявлявшей запретными свои охотничьи угодья или места произрастания лекарственных растений. Наряду с накопленным в народе многовековым опытом неистощительного природопользования, эта система составила основу «экофильности» монгольского этноса, понимаемой здесь как позитивное ценностное отношение к природе, включение ее в сферу этики. В XX в. она претерпела значительную трансформацию и обрела надстройку – создание чисто светских заповедников, заказников и национальных парков по канонам европейской науки.

Многие обычаи и ритуалы, кажущиеся лишенными рациональной основы пережитками шаманизма и даже еще более древней традиции, оказываются отнюдь не беспочвенными в свете экологии. От благосостояния тотемных животных нередко зависит экологическая устойчивость ландшафтов, так как тотемами, как правило, являются крупные хищники, венчающие собою экологические пирамиды. Экологическое моделирование показало, что именно от наличия этого верхнего звена зависит устойчивость всей пирамиды. Это подтверждено многочисленными наблюдениями в природе. Для монголов, по крайней мере, для ханского рода борджигин, тотемным животным служил волк, положительная роль которого в природе давно известна. Почитание духов-«хозяев» определенных мест реально оборачивалось сбережением экосистем. Для кочевника духи были везде, и каждый объект живой и неживой природы имел своего сверхъестественного покровителя. Поэтому человек вел себя в окружающем мире не как диктатор, жертвующий природными богатствами в угоду своей прихоти, а входил в него как гость и, как и полагается гостю, приносил свои дары, пусть даже иногда чисто символические – камень, волос из гривы коня, монету и т.п. Для чествования духов испокон веков существовали особые святилища – обó, располагавшиеся на горных вершинах и перевалах, у священных скал и деревьев. В местах, где люди совершали поклонение духам-«хозяевам», нельзя было вторгаться в жизнь природы. Если охотник отправлялся на промысел, он прежде обращался к «хозяину» тайги с просьбой, чтобы тот позволил ему добыть зверя. При этом каждый промысловик знал, что убить можно лишь столько животных, сколько надо для удовлетворения реальных потребностей себя и своей семьи, и не больше, иначе «хозяин» рассердится, и тогда жди беды. Несомненно, запреты на изъятие из природы излишнего количества дичи или растительного сырья, ограничения на охоту в брачный период или во время сезонных миграций зверей и птиц служили фактором сохранения живой природы. Неприкосновенность священных деревьев могла оказать неоценимую помощь в сохранении уникальных генотипов, поскольку многие из этих деревьев должны были обладать особыми адаптационными качествами, позволяющими расти в крайне трудных условиях и достигать очень большого возраста.

Уже не ново уподобление сакральных территорий «микрзаповедникам». Действительно, священные земли и горы веками предохранялись от нарушения и могли донести до наших дней специфические комплексы флоры и фауны, либо давно исчезнувшие окрест, либо сильно видоизмененные хозяйственной деятельностью человека. Один из ярчайших примеров такого рода – горный хребет Богдо-ула к югу от Улан-Батора. Это самый южный форпост таежных лесов Монголии; дальше к югу раскинулись бескрайние степи, переходящие в пустыню. Сегодня с высоты естественнонаучных знаний мы можем оценить важность сохранения лесов Богдо-

уулы, как экотонной зоны, позволяющей держать экологический баланс на огромной территории Монголии.

Живая природа Богдо-улы очень богата: здесь обитают 579 видов растений и 169 видов животных, среди которых много охотничьих зверей и птиц: марал, кабан, кабарга, косуля, рысь, лисица, волк, заяц, белка, глухарь, тетерев, рябчик и др. Факт сохранения этого богатейшего природного наследия в непосредственной близости от столицы говорит об особой роли, которую гора в течение многих лет играла в жизни монгольского общества. Богдо-ула была объявлена запретной еще в XII-XIII вв. правителем племени керейтов Ван Ханом Тоорилом. Вероятно, она считалась «родовой горой» керейтов. Сначала она носила имя Хан-уул, т.е. «Хан-гора». Эпитет «Богд» («Святая») она получила в 1691 г. потому, что ей как святыне поклонялся Ундур-гэгэн – первый патриарх буддийской церкви Монголии. Все последующие патриархи также поклонялись ей. На южном склоне Богдо-улы был построен буддийский монастырь Манджушри-хийд, разрушенный в годы народной власти. В наши дни его руины привлекают многочисленных туристов.

Когда в XVII в. у подножия Богдо-уула, в долине реки Толы обосновался буддийский монастырь Их Хурэ, с течением времени превратившийся в центр политической и деловой активности Северной Монголии – Ургу (ныне Улан-Батор), прежние запреты, по-видимому, уже не могли служить горе надежной защитой. Поэтому было подано прошение маньчжурскому императору Цянь Луну санкционировать заповедный режим Богдо-улы, и в 1778 г. последний удовлетворил эту просьбу: гора официально обрела статус заповедника, и всякое природопользование на ней было запрещено. «Если бы не запрет, - писал выдающийся русский путешественник П.К. Козлов, - несомненно, в кратчайший срок, в виду неблагоприятной для леса близости к городу, он был бы вырублен полностью, ибо в дальнейшем протяжении хребта на запад, не включаемом в священную область, древесной растительности нет и следа; к востоку же она сохранилась лишь по малодоступным вершинам и скалистым обрывам» (Козлов, 1924: 171). Заповедный режим Богдо-улы поддерживается свыше семи веков с большей или меньшей эффективностью, несмотря на политические изменения в стране. Ныне она имеет статус национального парка, однако, в последние годы все шире вовлекается в природопользование.

О том, что горный комплекс Богдо-уула является сакральной территорией с древнейших времен свидетельствуют и археологические находки. Скальный выступ Их тэнгэр известен рисунками эпохи неолита (см. Рис.1). О ритуальной значении скалы свидетельствует уже само ее название – Их Тэнгэр – великое божество или букв. «великие небеса».



Рис. 1. Их Тэнгэр. Монголия



Рис. 2. Тамгата. Окинский район. Бурятия



В целом же, горы с писаницами, или по-монгольски «тамгат уул», как правило, являются знаковыми в смысле строгого нормирования поведения человека в пределах данной зоны. Тамгата - Горы «с печатями», овеянные легендами и особым отношением кочевников, явление очень частое для культурной практики Монголии. Широко известны такие места как - Аршан-хад, Цаган-гол, Тэбш, Бичигт-уул, Тайхар-чулун (Вайнберг, Новгородова, 1976). *Тамга* означает знак, печать, штамп, тавро. Назначение печати с древних времен осталось неизменным, это, прежде всего, знак собственности. Каждый знак обычно имеет свое название, из чего можно заключить, что тамги являются символическими или реалистичными изображениями предметов или явлений. Архаичный характер подобных меток наталкивает на мысль о том, что тамги были на заре появления письменности. П.П. Хороших зафиксировал у ольхонских бурят особый обряд «воспоминания о древних печатях и тамгах», во время которого этим печатям приносили жертву. Важно то, что тамга как знак собственности передавалась по наследству. (Хороших, 1929: 12-15) Наносился знак на предметы и скот разными способами, в зависимости от характера и материала тамги – наносились топором, выжигались каленым тавром, вышивались. Метили скот, межевые столбы, бирки, дверные пологи (Иванов, 1954: 693; Сухэбатор, 1960).

Яркий пример сохранения функциональной культурной значимости с древнейших времен несет гора Тамгата, в долине Монголжон, в крестностях села Саяны, Окинского района Бурятии (Координаты: долгота: 51°46'159'', широта - 100°92'520'', высота - 1513 м). Скала имеет 2 разновременные метки, обе они расположены на южной стороне скалы, неподалеку друг от друга. Одна из них, а вернее группа, это тамги или пиктограммы (чиндамани) светло-красного, бежеватого цвета, нанесены, предположительно, охрой; имеют каплевидную форму с глазком в центре и поперечной полосой над глазком (см. Рис. 2).

Чуть правее, на расстоянии примерно одного метра от первой тройки знаков, есть слабые фрагменты плохой сохранности, форма которых не определяется. Ниже такое же изображение, но меньшей и более округлой формы. Еще правее рисунок – окружность диаметром 15 см с точкой в центре, плохой сохранности. Объект занесен в каталог археологических памятников и описан под названием Монголжон, как изображения «пяти ракеток» (Лбова, Хамзина, 1999: 141). Однако, «главная печать», судя по всему, онтологически гораздо более древняя, находится на центральной скале гряды, на высоте примерно 20-25 м. Это изображение черного цвета, отчетливо различимое на бежевом фоне скалы, происхождение которого сложно установить из-за его труднодоступности для обследования. Конфигурацию сложно интерпретировать определенно, оно напоминает не то оленя в анфас, не то рогатого пингвина, не то одноногое антропоморфное существо в рогатой шапке. Изображение считается нерукотворным (Рис. 3). Вертикально вытянутая форма, характерный изгиб нижней части фигурки и наличие рогов позволяют говорить о ее сильном сходстве с изображением антропоморфного существа в Шишкино, исследованном академиком А.П. Окладниковым (Окладников, 1959: 70-74), а также с антропоморфной фигуркой на горе Кара-Таг в Шарыповском районе Красноярского края, описанной М.Е. Килуновской (2000) и еще целым рядом подобных изображений, найденных в Базаихе, Карелии, Свирске и даже Прибалтике.

Типологические и стилистические сходства антропоморфных изображений Шишкинских скал с изображениями поздненеолитического времени на Енисее и далее к востоку от Енисея позволили Окладникову определить датировку шишкинских рисунков и время проникновения с Запада на Восток (до реки Лены) представителей западных племен, в частности предков самоедских племен Саянского региона. Изображение рогатого существа в Тамгате близ села Саяны Окинского района на

настоящий момент, вероятно, является самым восточным пунктом проникновения самодийских племен к востоку от Енисея. Относительно семантического содержания антропоморфных образов с рогами справедливым правильным представляется мнение Килуновской. Исследователь на основании сравнительно-типологического анализа подобных петроглифов Центральной Азии и Южной Сибири заключает, что «за загадочными существами и личинами следует, по всей вероятности, видеть божеств, наделенных определенными атрибутами или знаками-символами для их «названия», за личинами – духов гор, вод или лики богов...» (Килуновская, 2000: 52-62).

В средневековье земли могли приобретать статус запретных также по велению ханов. Лучшие пастбища и богатейшие охотничьи угодья становились неприкосновенными. Надо полагать, природопользование там регулировалось особенно строго. Более того, есть свидетельства, что места упокоения монгольских ханов, располагавшиеся в горах Бурхан-Халдун и тоже запретные для проникновения посторонних, превратились в густой лес. Это также соответствует традиции заповедания мест захоронения правящей элиты, что опять же входит в сферу ведения науки археологии.



**Рис. 3. Антропоморфный образ – «главная печать» горы Тамгата, Окинский р. Бурятия**

Некоторые объекты поклонения народов Центральной Азии (скалы, целебные источники, «шаманские деревья» и т.п.) с удивительной точностью отвечают критериям памятников природы и могут также по праву расцениваться как памятники культуры. По крайней мере, часть из них занимает узловое положение в ландшафтах в геохимическом, экологическом отношении и заслуживает внимания специалистов-естественников именно с этой точки зрения.

Монголия относится к числу слабо населенных стран. На ее территории проживает сегодня 2,7 млн. человек. В среднем, приходится около 1,5 человека на 1 км<sup>2</sup>. Основу жизнеобеспечения людей здесь всегда составляло кочевое скотоводство. Хунну, сяньби, древние тюрки, уйгуры, кидани, и наконец, монголы – все были принуждаемы самой природой разводить скот: лошадей, коров, верблюдов, яков, овец, коз. Конечно, определенную роль в жизни кочевников играла охота и земледелие, но эти промыслы были подсобными и практиковались не везде.

По-видимому, уже не нуждается в дальнейших обоснованиях тезис о природно-климатической обусловленности животноводческой специализации хозяйства Монголии, причем именно в кочевой ее форме. Согласно современным представлениям, кочевое и полукочевое скотоводство диктуется не слабым развитием производительных сил общества, а особой природной средой. Смена пастбищ объясняется не простой необходимостью искать новые источники корма для стад взамен стравленных, а особой, веками выработывавшейся технологией. Кочевание

представляет собой древний способ жизнедеятельности людей в пределах своих родовых земель.

Кочевники, постоянно общаясь с природой и со своими животными, обладают исключительной зрительной памятью. Они отлично знают свое кочевье и свое стадо и по внешнему виду узнают не только каждое животное своего стада, но и животных других стойбищ. Кочевники имеют детальное представление о климатических условиях и особенностях мест своего проживания, хорошо ориентируются в окружающей местности. Им важно знать, где и какие растут травы, какие из них более пригодны для молодняка или ослабевших за зиму животных, и они распределяют пастбища так, чтобы получить максимальный нагул скота. Поэтому места для стойбищ выбирались с растительностью, подходящей для каждого вида животных. Это сложное дело облегчалось тем, что у монголов практический опыт и знания передавались из поколения в поколение, входили в систему народной кочевой культуры, создавая особый тип личности скотовода. Сакрализация ключевых природных объектов с древнейших времен выполняла функцию сохранения генофонда природы, а стало быть, определяла устойчивое существование и развитие человеческого сообщества.

### Список литературы

Вайнберг Б.И., Новгородова Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии // История и культура народов Средней Азии. – М., 1976. – С. 66-74.

Лбова Л.В., Хамзина Е.А. Древности Бурятии. Карта археологических памятников. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 241 с.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX века. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. – М.; Л.: АН СССР, 1954. – 838 с.

Козлов П.К. Монгольский заповедник Богдо-ула // Изв. РГО. – М., 1924. - Т. 56. - Вып. 1. – С. 170-180.

Килуновская М.Е. Петроглифы на скалах Кара-Тага (проблема стиля и содержания) // Мировоззрение, археология, ритуал. – СПб, 2000. - С. 52-62.

Окладников А.П. Шишкинские писаницы. – Иркутск: Иркутское кн. изд-во, 1959. – 210 с.

Сухэ-батор Г. О тамгах и имах табунов Дариганги. *Studia Ethnographica*. - Улан-Батор, 1960. - Т. I. - F. VI.

Хороших П.П. Знаки собственности у бурят // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1929. – Вып. VIII. – 22 с.

**В.А. Данилейко**

*Россия, Красноярск, краевой краеведческий музей*

### **МАТЕРИАЛЫ С САКРАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ФОНДЕ КРАСНОЯРСКОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ**

#### **Abstract**

This article represents review of the things of the ethnographic fund of The Krasnoyarsk regional museum, which have been collected from various sacral places of the Priyeniseysky Siberia (sanctuaries, prayer grounds, burials, natural objects, etc.) for the period from the ending of XIX century and to nowadays.

Известно, что к сакральным (священным) объектам относят как отдельные природные образования (горы, реки, озера, деревья и т. д.), так и объекты культуры

(архитектурные сооружения, наскальные рисунки, храмово-погребальные комплексы), а также священные территории, где «природные и культурные элементы образуют целостные культурные ландшафты, выделяемые и особо охраняемые членами данной этнокультурной общности» (Иванов, 2011: [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_12/4194-ivanov.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_12/4194-ivanov.html)).

В фондах Красноярского краеведческого музея хранятся экспонаты, собранные в таких сакральных местах, как тувинские овво, ненецкие хэбидя я, шаманские мольбища, могилы эвенков, кетов, тувинцев и других коренных народов Средней Сибири.

Для удобства разделим рассматриваемые нами предметы по следующим группам: 1) предметы, взятые со святилищ (мольбищ) и природных сакральных объектов; 2) инвентарь погребальных комплексов; 3) предметы из шаманских чумов и шаманских погребений.

Одними из самых ранних поступлений в фонд этнографии стали предметы с сургутихинского мольбища, переданные в 1900 и 1901 гг. П.Е. Островских, вероятно ставшим первооткрывателем этого культового места. (Баташев, 2011а: 14; Данилейко, 2010). Кетское мольбище на р. Сургутиха включало в себя более 50-ти различных изображений. Среди них скульптура животного («медведя») (КККМ. О/ф 9891/ПИр 500. Тет. 26. Л. 196) и серия деревянных изображений птиц (ворона, сокола, пальника и др.), насаженных на высокие колья (Иванов, 1970: 132). Пять из этих «птиц» попали в фонды Красноярского музея, четыре из них – изображения тетеревов («хуп – пальник») (КККМ. Колл. Э 1505 – 1 (3–1)). Помимо птиц с Сургутихинского мольбища был взят деревянный идол «Додж», фигура которого не совсем ясна: о его поступлении идет речь лишь в самой ранней инвентарной книге, сам идол в фондах не обнаружен, а слово «Додж» в этнографической литературе не встречается. Можно только предположить, что это один из дос'н – сыновей Холай. Основание для такого предположения дает как схожесть звучания слов, так и совпадение описаний дос'н у Е.А. Алексеенко<sup>1</sup> с фотографиями и описаниями у П.Е. Островских<sup>2</sup> (Данилейко, 2010: 149).

Еще один деревянный идол с кетского мольбища на Сургутихе попадает в музей уже в 1954 г. от Р.В. Николаева (КККМ о/ф 3342 – 1).

В 1914 г. И.И. Шухов передает в фонд этнографии три ненецких деревянных идола с Тазовской губы: первый «Сядай» (Сядэй – изображение духа – хозяина леса, воды или другого природного объекта) был взят на жертвеннике около зимовья Чукчеева, второй был найден на горе у зимовья Попилова близ устья р. Таз, третий – около «священной лиственницы» на мысе Эвай-сале (КККМ. Колл. Э 1566 – 1–3).

В 1916 г. А.Я. Тугариновым был привезен самоедский идол-волк, стоявший на культовом месте у Воронцовского песка (КККМ. Колл. Э 1572–103) (Баташев, 2011б: 518).

В 1921 и 1922 гг. А.Н. Соболев собирает материал с трех ненецких святилищ хэбидя я («Гибидэя») (Колл. Э 1608). Так со святилища вблизи р. Яры-Лама поступили: «Бог рыбий», вокруг которого, очевидно, и сосредотачивалось все жертвоприношение; четыре части от «шайтанской» санки (служила для перевозки идолов); фигурные камни и куски резцов мамонта; остатки жертвоприношений (осетр, череп оленя) и остатки костра.

Второе хэбидя я располагалось на месте, «где по преданию провалился черт Нылы-Ки». Отсюда были взяты фигурные камни. С третьего святилища на горе Сигиртэ-нодо близ р. Танама был привезен фигурный камень в форме восьмерки, а также череп жертвенного оленя, висевший на воткнутой в землю палке.

Говоря о предметах с сакральных мест, стоит упомянуть два железных наконечника стрелы и железное зооморфное изображение животного, переданные через

Б.О. Долгих в фонд музея в 1938–39 гг. Они были обнаружены в Эвенкии у горы Абшат близ р. Чаинды, где по преданию происходило сражение либо эвенкийских родов между собой, либо эвенков с каким-то другим народом (КККМ. В/ф 6961/Пир 1 – 4. Л. 31).

Интересна история недавнего поступления предметов (три наконечника стрелы, пальма, антропоморфная фигурка (хахэ), тарелка – хлебница и фрагмент бляхи – зеркала (КККМ. Колл. О/Ф 12435)) из бассейна р. Большая Хета Таймырского национального округа. Впервые они были обнаружены археолого-этнографической экспедицией ИПОС СО РАН в 2006 г. на так называемой священной нарте, оставленной здесь представителем ненецкой семьи Ямкиных в 1920-х гг. в 2 км от р. Большая Хета и в 1 км к юго-западу от ручья Покойник. Исследователи, после детального изучения, оставили предметы на прежнем месте (Пошехонова, Семенова, 2009: 101–110). В 2010 г. предметы были найдены неким В.И. Кораблиным, а через год Ю.Р. Свинарский передает их в фонды Красноярского музея.

Определенную группу составляют предметы, собранные с тувинских овво (обаа, обо) – священных груд камней на перевалах в честь духов местностей (Бурнаков, 2006: 23).

Впервые предметы с тувинских овво попадают в Красноярский музей в 1897 г.: П.Е. Островских привозит с Тоджи и р. Тапсы, ламскую пирамидку и «чайгыл» – деревянную брызгалку «для угощения духов при приготовлении всякой пищи» (Баташев, 2005: 49).

Тувинские предметы буддийского и ламаистского культа с начала XX века поступают в 1902 г. от В.А. Ошуркова, в 1907 г. от И.А. Шульги, в 1910 г. от Августуса, но, к сожалению, нельзя с полной уверенностью говорить о том, были ли они взяты конкретно на овво или нет.

В 1915 г. Музеем была организована комплексная экспедиция в Урянхайский край (Тува). Этнографическими сборами занимался А.П. Ермолаев, от которого и было передано в 1916 г. значительное число экспонатов, включая собранные на овво три деревянных копья, шесть деревянных мечей, камень, с высеченной молитвой, изображение верблюда из лиственной коры, висевшее на палке, веревка, к которой прикреплены бараньи лопатки с письменами, глиняная пирамидка и молитвенные листки с тангутскими письменами (КККМ. Колл. Э 1570) (Баташев, 2005: 51).

В 1919 г. вдова А.П. Ермолаева передала в музей два изображения мечей, взятых на овво в месте слияния Большого и Малого Енисея (КККМ. Колл. Э 1579 – 24).

Если говорить о погребальном инвентаре, то здесь, в первую очередь, выделяются две таймырские коллекции: предметы самодийских погребений, расположенных вблизи станка Гольчиха, на которых работал А.Я. Тугаринов в 1907 и 1916 гг. (КККМ. Колл. Э 1572), и сопроводительный инвентарь нганасанских «ледовок» (недалеко от станка Летовье), изученных Б.О. Долгих в ходе Северной экспедиции 1938–39 гг. (КККМ. Колл. Э 1659, О/ф 7163). Данные экспонаты были подробно рассмотрены в ряде недавних статей (Баташев, 2006: 99; Баташев, 2011а: 18; Данилейко, 2011 и др.).

В 1916 г. из окрестностей Джакуля в Туве был привезен деревянный сруб (могила) с человеческим костяком (Колл. Э 1570 – 23).

Предметы шаманского культа, из рассматриваемой нами коллекции, можно поделить на две группы: взятые с шаманских могил и обнаруженные в шаманских чумах.

В 1909 г. М.Л. Шер передает музею коллекцию, собранную в 1908 г. к югу от р. Ангары, в районе р. Чуна на эвенкийской шаманской могиле (орнитоморфные и антропоморфные, оружие и бытовые предметы) (Колл. Э 1535), (Баташев, 2011а: С. 16). В 1913 г. А.П. Ермолаев с оз. Шира привез вещи, развешанные на лиственницах около

кладбища: шаманские кафтан, рубаху, шапку и бубен (КККМ. Колл. Э 1554 – 1, 2). Почти такой же набор шаманской атрибутики (плащ, шапка, бубен, колотушка) был взят А.П. Ермолаевым на тувинской могиле во время экспедиции 1915 г. (КККМ. Колл. Э 1570).

Недалеко от нганасанских «ледовок», обнаруженных Б.О. Долгих, находилось погребение долганской шаманки Дураковой, с которого были собраны металлические части шаманской атрибутики (две цепи и различные подвески) (КККМ. Колл. Э 1659 – 37–49). Женщина не была похоронена в земле, как это делают долгане в отношении своих мертвецов, а лежала в срубе на поверхности земли. Рядом стояла грузовая санка с имуществом (КККМ. Инвентарь подотдела туземной этнографии № 8, 1932–1941 гг. С. 45).

Уникальным является материал, собранный сотрудниками Приенисейского музея в двух оставленных шаманских мольбищах на Подкаменной Тунгуске в 1921 г. (более двухсот предметов) (КККМ. Колл. Э 1594), (Баташев, 2011а: 21).

В 1926 г. с фактории Кузьмовка на р. Подкаменная Тунгуска М.А. Дмитриев, участвовавший и в экспедиции 1921 г., привозит ветку лиственницы, «прутьями и концом свитую в кольцо». По его предположению такие ветки всегда находились в брошенных чумах, напоминали орлиные гнезда и имели ритуальное значение (КККМ. Инвентарь Этнографического отдела, 1921–1931 гг.). В этой же экспедиции М.А. Дмитриевым было обнаружено и описано шаманское мольбище у фактории Монокон-Балагон на р. Сым. Отсюда было привезено шесть «хамаконов» и изображение гуся «Уньяни».

В 1930 г. от М.А. Дмитриева поступает деревянные изображения идола и шести (возможно три изображения утрачены) гусей с мольбища, но какого именно и откуда, пока сказать сложно (КККМ. Колл. Э 1634 64, 65).

Для части коллекции культовых предметов точное место бытования выяснить по имеющейся в музее документации крайне сложно и можно лишь предположить, что они были взяты с определенных сакральных территорий. Так, например, в 1910 г. с р. Хатанги в Музей попадает «бог покровитель рыболовства»; в 1912 г. в фонды музея поступает деревянное изображение глухаря с горы Болтурин Камень на левом берегу р. Ангары (Баташев, 2011а: 17) (КККМ. Колл. Э 1548); в 1915 г. от Жарова якутский деревянный идол с р. Попигай. Из Туруханского района в 1918 г. А.Я. Тугаринов привозит изображение духа-хранителя «пустых юрт» (КККМ. Колл. Э 1574 – 31). В 1926 г. И.М. Суслов сдает в музей долганский шаманский помост из связанных между собой одиннадцати рыб (КККМ. Колл. Э 1622 – 4), а через три года – два идола «бумумки» (мужской и женский) от эвенков с Нижней Тунгуски (КККМ. Колл. Э 1632 – 1, 2). Список можно продолжать долго.

Также определенный интерес вызывают юрацкие предметы христианского и языческого культов, привезенные И.М. Суловым в 1926 г. с Толстого Носа с могилы местного святого Пимена (Колл. Э 1622 – 6, 8).

Итак, можно говорить о том, что материалы этнографического фонда Красноярского музея дают достаточно полное представление о тех или иных сакральных местах коренных народов Средней Сибири и являются хорошим первоисточником для дальнейшего изучения данных священных объектов.

### Примечания

<sup>1</sup> «Дбс'н' представляли собой тонкие стволы до полутора-двух метров длиной, верхний конец которых был заострен. Лицо обозначалось зарубками. Семью косыми зарубками по бокам изображались ребра» (Алексеев, 1967: 178–179).

«... дос'н – сыновья Холай. Они представляли собой кедровые (или еловые) жерди и бревна длиной от 0,5 до 5 м, оканчивающиеся вверху острой, грубо высеченной головой. ... обычно стояли тесной группой, прислоненной к опорной горизонтальной слеге. Число их варьировало от семи...» (Народы ..., 2005: с. 713)

<sup>2</sup>«7 штукъ прислонены на особой перекладине, на ней же 5 толстых идоловъ съ навяз. на них тряпичами.» (КККМ. О/ф 9891/ПИр 500. Тет. 26. Л. 196); «доц – палка = шайтан длинный» (КККМ. О/ф 9891/ПИр 500. Тет. 108. Л. 1).

### Список источников и литературы

Алексеев Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. – Л.: Наука, 1967. – 266 с.

Баташев М.С. К истории комплектования фонда этнографии коренных народов Приенисейского края Красноярского краевого краеведческого музея // Второй век подвижничества: сб. науч. ст. – Красноярск: КККМ, 2011а. – С. 12–32.

Баташев М.С. Культурная атрибутика КККМ по народам Севера средней Сибири // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: матер. междунар. науч. конф. (Иркутск, 3–7 мая, 2011 г.). – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2011б. – Вып. 2. – С. 515–520.

Баташев М.С. Материалы Красноярского музея по культовым сооружениям эвенков // Енисейская провинция: альманах. – Красноярск, 2006а. – Вып. 2. – С. 77–106.

Баташев М.С. Материалы тувинской этнографии в фондах Красноярского краевого краеведческого музея // Музей в XXI веке: проблемы и перспективы: матер. Междунар. науч.-практич. конф. – Кызыл: типография КЦО «Аныяк», 2005. – Ч. II. – С. 48–52.

Баташев М.С., Аликина С. Погребения Гольчихи // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: матер. XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конф. студентов и молодых ученых, посвящ. 160-летию со дня рождения И.Т. Савенкова и 110-летию со дня рождения В.И. Громова (г. Красноярск, 28 – 30 марта 2006 г.). – Красноярск, 2006б. – Т. II. – С. 98–101.

Бурнаков В.А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.

Данилейко В.А. К вопросу изучения этнографического материала захоронений народов Таймыра из фонда Б.О. Долгих Красноярского музея // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: матер. междунар. науч. конф. (Иркутск, 3–7 мая, 2011 г.). – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2011. – Вып. 2. – С. 524–531.

Данилейко В.А. К материалам по этнографическим исследованиям П.Е. Островских на территории Туруханского края (1899 г.) // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: матер. XV Междунар. ЗСАЭК (Томск, 19–21 мая 2010 г.). – Томск: Аграф-Пресс, 2010. – С. 146–149.

Иванов А.В. Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 4 [сайт]. URL:[http://www.tuva.asia/journal/issue\\_12/4194-ivanov.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_12/4194-ivanov.html).

Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л.: Наука, 1970. – 296 с.

КККМ. В/ф 6961/ПИр 1 – 4. Л. 31.

КККМ. Инвентарь подотдела туземной этнографии. – № 8, 1932–1941 гг.

КККМ. Инвентарь Этнографического отдела, 1921–1931 гг.

КККМ. О/ф 9891/ПИр 500. Тет. 108. Л. 1.

КККМ. О/ф 9891/ПИр 500. Тет. 26. Л. 196.

Пошехонова О.Е., Семенова В.И. Находки из ненецкой священной нарты в бассейне р. Большая Хета на полуострове Таймыр // Вестник археологии, антропологии и этнографии. - 2009. - Вып. 11. – С. 101–110.

**Д.М. Дашилхамаев**

*Россия, Чита, Забайкальский государственный университет*

### **АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ СЭРГЭ<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

In the article an attempt is made to identify archaeological roots of sargae (tethering posts). According to the authors, their roots go back to stone statues which were placed next to slab graves. They are called «guarding stones» because they «guard» the piece of the buried.

Сэргэ с бурятского языка означает коновязь. Сэргэ устанавливались около жилищ-юрт, и они действительно играли роль коновязей. Вместе с тем сэргэ исполняли роль своеобразного сторожа, оберегающего жизнь людей от злых духов и напастей. Таким образом, сэргэ имели и профанное, и сакральное значение (Янков, Константинов, 2009: 277).

Вполне возможно рассмотреть вопрос об археологических корнях сэргэ. В забайкальских степях они устанавливались рядом с плиточными могилами. Еще в начале XX в. на них обратили внимание А.К. Кузнецов. Он получил информацию от бурят: «против трех маяков, в расстоянии 10 арш. возвышаются на ½ арш. по одному врытому необтесанному камню, называемому «сторожевым», а по-бурятски «коновязью», так как они служили, по их понятиям для привязывания лошадей» (Кузнецов, 1925: 48). Также он отметил камень, грубо оформленный «наподобие бабы» на могильнике оз. Бальзино (Кузнецов, 1893: 3). Позже исследователи термин «сэргэ» или коновязь не применяли, ограничиваясь названием «сторожевой» камень (Диков, 1958: 27; Гришин, 1975: 46), а другие, к примеру, А.П. Окладников (1970: 57) и И.И. Кириллов (1979: 53) употребляли оба понятия как равнозначные. Но более детального объяснения назначения и характера сэргэ никто не дал.

В 2010-2012 гг. археологическим отрядом ЗаБГУ были проведены исследования крупных погребальных комплексов культуры плиточных могил Забайкальского края. При этом, в большинстве случаев, на восточной стороне, в 7-10 м от плиточных могил установлены многочисленные каменные столбы и плиты различных размеров. Отмечено, что на многих из них при тщательном осмотре выявляются выбитые изображения. Некоторые камни с помощью оббивки превращены в антропоморфные фигуры. Изображения на камнях представлены диагональными линиями, кругами, дугами, треугольниками. Также замечены параллельные полосы, обрамляющий камень, интерпретируемые как пояс, иногда полосы соединены поперечными линиями; совокупно изображения похожи на рельсы со шпалами. Антропоморфные черты достигаются путем закругления верхней части изваяния, ниже со всех сторон выемчатыми углублениями выделяется шея, отделяющая голову от туловища. Иногда схематично передаются некоторые черты лица – носа, губ, ушей. С тыльной стороны представлены изображения в виде косы. Но чаще всего встречаются обычные столбы без какой-либо специальной подтески и изображений.

Изваяния ориентированы лицевой стороной на погребение, т.е. на запад. Они устанавливались не прямо напротив погребения, а сместив на пару метров на север,



чтобы вся восточная сторона плиточной могилы открывалась горизонту. А изваяние, чтобы не «потерять» из виду могилу, ставилось чуть с наклоном в ее сторону. Такая традиция установки не случайна, это позволяет сторожевому камню «не упускать из виду» погребение. Это доказывает, что эти камни являются сторожами душ покойных. В данном случае оба понятия не противоречат друг другу, так как, с одной стороны, выполняет функцию сторожа, который оберегает покой погребенного; с другой – в буквальном смысле выполняет роль коновязного столба, поскольку положено спешиваться и привязать лошадь уздой за камень на подходе к погребению.

Схожие памятники, относящиеся к эпохе ранних кочевников, встречаются на Алтае – так называемые «балбалы», устанавливаемые в восточной стороне каменных курганов. В.Д. Кубарев считает, что «балбалы не что иное, как коновязные столбы», для лошадей родственников и гостей, принимавших участие в погребальном обряде. А курган это своего рода «дом мертвых». (Кубарев, 1979: 94).

С недавнего времени у агинских бурят возник большой интерес к таким изваяниям. Так в 2008 г. группой краеведов из пос. Агинское на плиточном могильнике оз. Ножий обнаружили упавшее антропоморфное изваяние. Они его подняли, установили на цементную основу и огородили. После всех обрядов буддийского освящения, он стал объектом паломничества и поклонения агинских бурят. Камню дали название – Богиня Тара (спасительница и покровительница) (Дашилхамаев, 2011: 272). Следует учесть, что современные буряты эти камни уже не связывают с коновязью.

#### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках Государственного задания вузу Минобрнауки РФ, №6.2636.2011.

#### Список источников и литературы

Дашилхамаев Д.М. Каменные изваяния в культуре агинских бурят // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск и открытия: матер. LI Региональной (VII Всероссийской) археолого-этнографической конф. студентов и молодых ученых. – Красноярск, 2011. – С. 271-273.

Гришин Ю.С. Бронзовый и ранние железные века Восточного Забайкалья. - М.: Наука, 1975. – 136 с.

Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. - Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1958. – 140 с.

Кириллов И.И. Восточное Забайкалье в древности и средневековье. – Иркутск: Изд-во ИГПИ, 1979. – 95 с.

Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая (оленные камни). – Новосибирск: Наука, 1979. – 120 с.

Кузнецов А.К. Археологические изыскания в юго-восточной части Забайкалья летом 1892 года // Изв. ВСОИРГО. - №2. – 1893. - Т. XXIV. – С. 1-12.

Кузнецов А.К. Развалины Кондуйского дворца и его окрестности. - Владивосток: «Книжное дело», 1925. - 64 с.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. - Л.: Наука, 1970. - Ч. 2. – 264 с.

Янков А.Г., Константинов М.В. Сэргэ // Энциклопедия Забайкалья: Агинский бурятский округ. – Новосибирск: Наука, 2009. – 352 с.

М.А. Дикова

Россия, Анадырь, лаборатории комплексного изучения Чукотки,  
Северо-восточного комплексного НИИ ДВО РАН

## САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПОЗДНЕНЕОЛИТИЧЕСКОЙ ГРАФИКИ МАЛЫХ ФОРМ (СТОЯНКА РАУЧУВАГЫТГЫН I, ЧУКОТКА)

### Abstract

Analysis of the graphic artifacts, what presented in the article, suggests that the surrounding the person in ancient times natural environment created psychological and emotional aura of the place and postulated drawing art activities.

Стоянка Раучувагытгын I расположена в Чаунском районе Чукотского автономного округа, в его континентальной зоне. Обнаруженная нами в 1981 г., она исследовалась раскопками в течение нескольких полевых сезонов. Стоянка дислоцирована на 5-6-метровой приустьевой террасе при впадении р. Раучуа в одноимённое озеро и занимает площадь около 2 тыс. кв. м. В переводе с чукотского Раучуа – место боя со стойбищем (гытгын – озеро).

В разведочных маршрутах вдоль береговой черты озера Раучувагытгын зафиксировано ещё 6 местонахождений (стоянки и рабочие площадки по обогащению сырья). Из обнаруженных археологических объектов в этой зоне только на

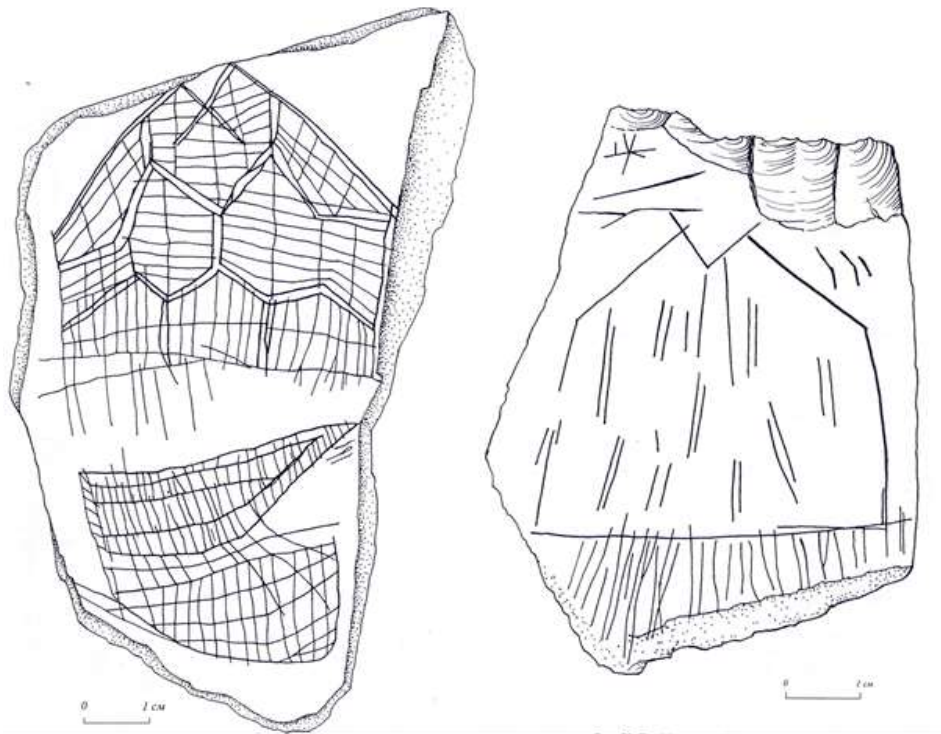


Рис. 1. Стоянка Раучувагытгын I (Чукотка). Граффити с изображением жилищных конструкций

одной стоянке найдены при визуальном осмотре и в процессе раскопок уникальные артефакты – небольших размеров сланцевые плитки, гальки и плоские камни с выгравированными изображениями. Большая часть гравировок фрагментарна, иногда рисунки апплицируются из 2-х или 4-х обломков. В сюжетном плане изобразительный материал разнообразен, дважды повторяется только один рисунок – цепочка из прямоугольников. Выделяются композиции с изображением жилищ, ступенчатыми конструкциями, на двух плитках присутствует орнамент (на одной - из состыкованных треугольников, на другой – из грибовидных геометризованных изображений) (Рис. 1).

В ряде композиций выгравированы антропоморфные линейные фигурки. Характерной чертой является геометризация изобразительного материала.

В комплексе граффити есть изображения, в которых отражены мировоззренческие идеи, космогонические представления. Некоторые граффити (с просверленным отверстием) использовали, по всей вероятности, как обереги. Графика раучуванцев отражает синкретизм общественного сознания, полифункциональную направленность его недифференцированных (на стадии родового общества) форм.

Все источники описаны и интерпретированы мною в двух монографиях: «Древнее искусство севера Дальнего востока как исторический источник» (2003 г.) и «Загадочный мир древних граффити» (2012 г.).

Несколько полевых сезонов, проведённых на стоянке Раучувагытгын I, укрепили наши восприятия необычности этого природного уголка. Терраса, на которой расположена стоянка, находится в центре чашеобразной долины реки. Бортами природной чаши являются сыпучие равновысокие горы, как бы симметрично отражённые (три справа, три слева) и замкнутые с тыла горной цепью. Создаётся впечатление огромного естественного шатра с выходом в бесконечное космическое пространство. Озеро словно открытая дверь в земные просторы бескрайней тундры. Солнце, весь летний день освещающее и обогревающее долину, лишь к вечеру достигает высокой горной вершины и тогда тень, постепенно сползая вниз, укрывает противоположный берег, чтобы через два часа вновь вернуть свет и тепло. Поскольку ритмика летнего дня постоянна, а полярный день долог – он длится с апреля до начала августа – становится понятной магия места, притягивающего к себе древних охотников на дикого оленя и располагающего в силу своего природного феномена к обрядовым церемониям.

В один из полевых сезонов на озере к нам пришли в гости чукчи-оленоводы, стойбище которых находилось в 10 км от нашего лагеря. Они осмотрели раскопы и поведали, что это место (долину с древней стоянкой) они называют Большой ярангой, а гору слева – Пологом (яранга – переносное жилище чукчей-оленоводов, полог – спальное место в яранге). На противоположном берегу озера на мысовидном выступе, по их словам, живёт хозяин озера, в котором обитает его стадо.

По всей вероятности, широкая и короткая долина, окружённая с трёх сторон горами, представлялась древним людям как большое родовое жилище, возможно, аналогичное запечатлел мастер-резчик на сланцевой плитке.

Замкнутая долина со спокойной разветвлённой рекой, питающей озеро, наледи, распадки, уходящие узкими коридорами в разных направлениях, – всё это привлекало, привлекает и в настоящее время, диких оленей; по кромкам береговой полосы, у подножия гор проходят их тропы.

Можно предположить, что место расположения стоянки, в материальном комплексе которой присутствует представительный блок графических миниатюр, имело особую значимость в жизни древнего коллектива. Эти места привлекали охотников на дикого оленя не только как источник добычи продовольствия, но и как объект магической связи с Космосом, взаимодействия с мифическими духами Верхнего мира. Подобные представления древних и высокий эмоциональный настрой могли возникнуть под воздействием природной «архитектуры» Большого Шатра (Большой Яранги), красоты и ритмики окружающего пространства. Именно здесь совершались ритуальные церемонии во время родовых праздников, которые сопровождалась гравировкой камней и другими действиями (песнопениями, танцами). Под открытым небом или при свете лампы-жирника слагались легенды и мифы – их передавали изустно и в графике на тонких сланцевых плитках, речных гальках и пластинках китового уса

Магическое притяжение озера и его окрестностей испытываешь и сам, побывав там однажды. В один из сезонов рабочий нашей группы В. Шаршаков, оглядевшись, воскликнул: «Я остался бы здесь навсегда!».

Большое внимание граффити как историческому источнику уделяется в зарубежной литературе. Распространённые в древних культурах на большой территории Северо-Востока Северной Америки, гравировки в большом количестве найдены на острове Кодьяк (Knecht, Jordon, 1985; Clark, 1964), на Аляске в культурах ипиутак и нортон (Giddings, 1964), в Канаде (Cleland, 1985). Американские гравировки имеют локальные особенности, что определяется, вероятно, их назначением. В одних случаях они использовались как фетиши и амулеты, в других – для гадания и вызова духов. Одни из них создавались как предметы орнаментального искусства; другие выполнены небрежно, без заботы о художественном оформлении, и к искусству, вероятно, отношения не имеют, а могут быть связаны с религиозной или культовой практикой.

Существуют предположения американских учёных, исследователей культуры меритайм, что часть изобразительных объектов этой культуры связана с географическим свойством места обитания древних племён. Концепция о мифологии места выдвигается исследователями науб-кау-зо-вин – миниатюрных дисков, полученных на стоянках в Мичигане (Cleland, 1985). Автор анализирует блок из 130 предметов, покрытых графическими символами (он группирует их по категориям). Проводя аналогии с петроглифами и пиктографией Канадского Щита, исследователь связывает сюжеты дисков с мифологией, в которой отразились различные культуры.

Анализируя и сравнивая эти материалы с гравировками чукотской стоянки Раучувагытгын I, можно отыскать множество сходных элементов; обращаешь внимание и на географические свойства обитаемой в древности местности. Невольно приходишь к тому, что природная микросреда, окружавшая человека, создавала психологически – эмоциональную ауру места и постулировала художественную изобразительную деятельность и искусство.

### **Список источников и литературы**

Кирьяк (Дикова) М.А. Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник (каменный век). - Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2003. - 180 с.

Кирьяк (Дикова) М.А. Загадочный мир древних граффити. - Магадан: Кордис, 2012. - 165 с.

Clark D.W. Incised Figurine Tablets from Kodiak, Alaska // Arctic Antropology. - 1964. - Vol. 2. - № 1. - P. 118-134.

Cleland C.E. Naub-cjw-zo – win disks and some observations of the origin and development of ojbwa iconography // Arctic Antropology, 1985. - Vol. 22. - № 2. - P. 131-140

Giddings J.L. The Archeology of cape Denligh. – Providence, 1964. - 331 p.

Knecht R.A., Jordon R.H. Nunakaknak: An historic period of Koniag village in Karluk, Kodiak Island, Alaska // Arctic Antropology, 1985. - Vol. 22. - № 2. - P. 17-35.

**В.М. Дьяконов**

*Россия, Якутск, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН*

**ДРЕВНИЕ СВЯТИЛИЩА ЛЕНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ САХА  
(ЯКУТИЯ)**

**Abstract**

In recent years, in Lensk district of Yakutia opened two new sanctuaries – Jampa and Ergedzhey. Objects are located in the taiga, on the banks of small rivers of the Lena basin. Here, on picturesque cliff-outliers were discovered petroglyphs and altars, which are found stone tools of the Neolithic-Bronze Age and later ethnographic and contemporary material.

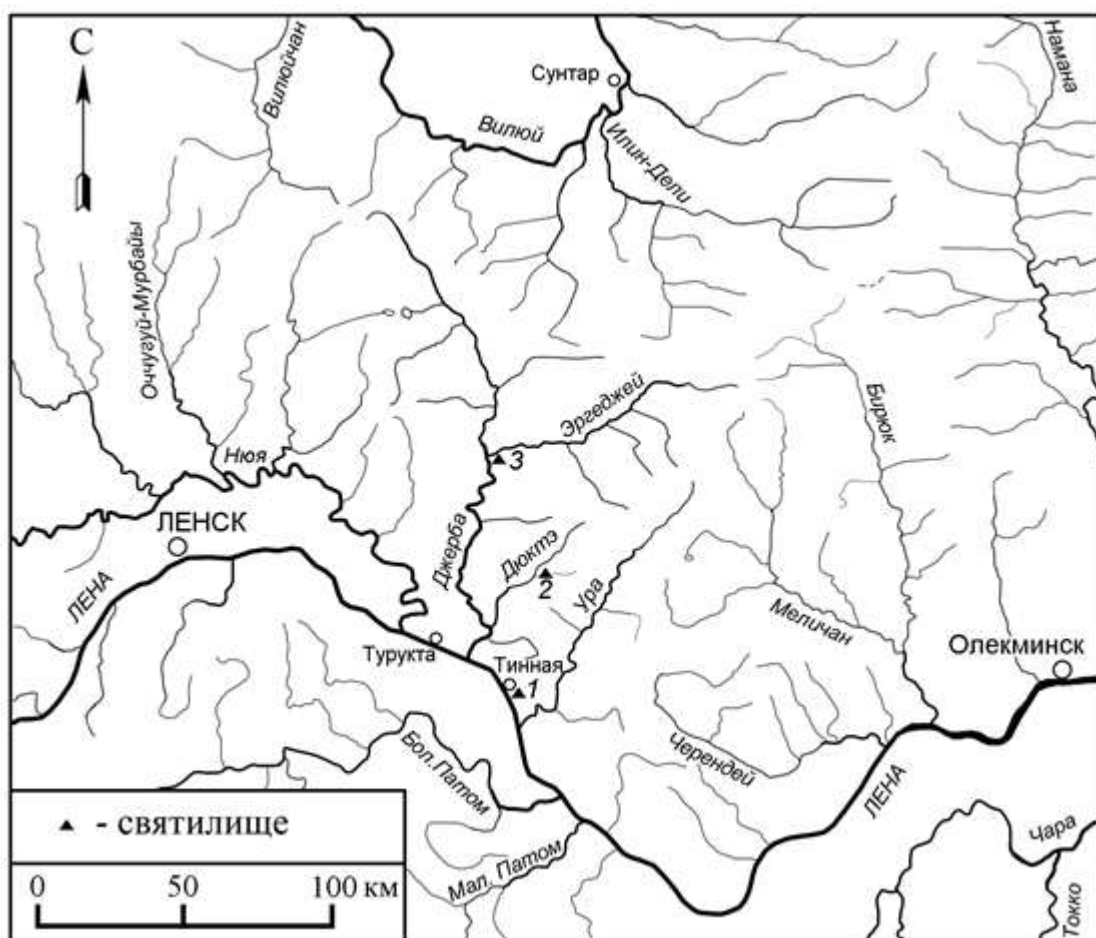
Многолетние плодотворные исследования писаниц Средней Лены показывают, что их основной пласт расположен в пределах современных Олёкминского и Хангаласского районов Республики Саха (Якутия). В Ленском районе, который находится в Юго-Западной Якутии и граничит с Олёкминским районом и Иркутской областью, наскальные рисунки были выявлены ранее только на р. Нюе, местонахождение которых, к тому же, донныне осталось неизвестным (Окладников, Запорожская, 1972: 6, 71; Кочмар, 1994: 12, 147, 148, табл. 1, 65). Первыми, кто обратил внимание на неравномерность географической локализации писаниц Средней Лены, были А.П. Окладников и В.Д. Запорожская (1972: 71). Они объясняли это особенностями геологического строения приленского края и ходом исторического процесса. Исследования последних лет показали, что в пределах Ленского района на малых реках всё же имеются неизвестные ранее святилища, включающие скалы с писаницами, сопровождающиеся жертвенниками. Цель данной работы – обобщить имеющиеся на сегодня сведения о древних святилищах Ленского района Республики Саха (Якутия).

Первые сведения о писанице в Ленском районе стали известны еще в дореволюционное время. Так, в 1912 г. неизвестный автор написал в «Сибирский вестник» заметку о наскальных рисунках на р. Нюя. В 1913 г. в периодической печати появилось ещё две статьи об этих писаницах. Информатор сообщал, что «на запрос Иркутской архивной комиссии Олёкминско-Сунтарская инородная управа ответила, что в некоторых местах на береговых скалах по р. Нюе... имеются доисторические надписи» (Кочмар, 1994: 12). Несмотря на предпринимавшиеся не раз попытки, поиски Нюйских писаниц остались безрезультатными (Там же), хотя эта река, являющаяся самым крупным притоком Лены в этом районе, до сих пор археологически полностью не обследована, ввиду большой протяжённости и труднодоступности её верховий.

Сведения о других писаницах в Ленском районе появились только после столетнего перерыва. Так, в 2011 г. в ходе разведочных работ Южно-Якутского отряда археологической экспедиции Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН была проверена устная информация, полученная от жителя с. Южная Нюя Ленского района Л.Г. Матвеева, о писанице, находящейся в урочище Джампа, расположенной у одноимённой речки – притоке третьего порядка р. Лена, недалеко от административной границы Ленского и Олёкминского районов республики (Рис. 1). Данная информация была подтверждена пешей разведкой, произведённой от трассы магистрального нефтепровода «Восточная Сибирь – Тихий океан», которая проходила в 3-километровом приближении от местонахождения. Было выяснено, что археологический объект находится в труднодоступной местности среди густой тайги на берегу речки Джампа – левого притока реки Дюктэ, которая, в свою очередь, впадает слева в реку Джерба, являющуюся одним из крупных на этом участке левых притоков р. Лена. Небольшая и

неглубокая речка Джампа течёт в глубоком (около 80 м) живописном ущелье, поросшем густым высокоствольным лесом. Склоны ущелья крутые, местами отвесные, имеют до трёх ярусов скальных обнажений, сложенных предположительно кембрийскими известняками. На верхнем ярусе скал, на правом берегу Джампы, приблизительно в 4 км от её устья, нами обнаружен культовый комплекс – святилище древних людей, включающее грот в скальном останце с сохранившимися рисунками на его одной стене и расположенный слева от него другой скальный выход-останец с наскальными рисунками, возле которых обнаружен также и разновременный жертвенный материал.

В 2012 г. на объекте были проведены разведочные работы, включавшие в себя фотофиксацию, калькирование рисунков, сбор подъёмного материала, нивелирные работы и GPS-замеры, а также разведочные шурфовки. На разных участках памятника было заложено 3 шурфа общей площадью 8 м<sup>2</sup> (Алексеев, Дьяконов, 2013).



**Рис. 1. Карта местонахождения древних святилищ Ленского района Якутии и близлежащих областей: 1 – Тинная; 2 – Джампа; 3 – Эргеджей**

Грот представляет собой карстовую полость глубиной около 5 м, уходящую истоком вверх скального монолита на 2-3 м, обращённую на юго-запад к реке. Привходовая площадка под углом около 45° спускается к тропинке, идущей над отвесным обрывом вдоль скал в 6 м ниже грота. Чуть ниже тропы, непосредственно под гротом в песчаной осыпи был найден угловой резец на обломке трёхгранной кремнёвой ножевидной пластины.

Внутри грота на левой его стене были зафиксированы плохо сохранившиеся наскальные изображения, но основная их группа найдена на соседнем скальном

выходе-останце, расположенном правее, вдоль которого идёт удобная тропа. Здесь выделено 9 плоскостей с рисунками, часть которых сохранилась крайне фрагментарно. Основные сохранившиеся рисунки – это две контурные зооморфные фигуры (лосей), выполненные двумя кривыми линиями с пририсованным к верхней линии V-образным знаком, изображающим рога (плоскости II-III), контурное антропоморфное изображение с расставленными в стороны руками, шей и круглой головой, увенчанной V-образной развилкой – «рожками» (плоскость IV), а также чётко не интерпретируемая фигура в виде натянутого лука с ответвлением в верхнем углу в виде перевёрнутой буквы V и U-образным ответвлением в месте натяга «тетивы», сопровождаемая горизонтальными рядами пятен-чёрточек (плоскость IV). Остальные изображения – это аморфные пятна и ряды пятен-чёрточек. Рисунки выполнены охрой разных цветовых оттенков: светло-красного, красного, тёмно-красного, бордового, фиолетово-бордового.

В расщелине скалы над плоскостью V был обнаружен жертвенный материал – кремнёвый отщеп, а также концевой кремнёвый скребок подтреугольной формы на отщепе. Лезвие скребка дугообразно-выпуклое. Спинка орудия обработана плоской и струйчатой ретушью, лезвие и края изделия дополнительно оформлены мелкой ретушью. Брюшко изделия не обработано. Подобные изделия встречаются во всех культурах неолита Якутии (Алексеев, 1987: 102; 1996: 42, табл. 4, 12, 14; 8, 10; Федосеева, 1980: 178), а также в бронзовом веке (Эртюков, 1990: 93, 129, табл. 16, 15).

Рисунки в гроте (плоскости X-XII) представлены рядами пятен-чёрточек, выполненных бордовой охрой. Сохранность их неудовлетворительна. Помимо этого, было видно, что красной охрой ранее была закрашена большая часть левой стены грота, состоящая из тонких наклонно ориентированных плиток, покрытых трещиноватой патиной. Часть рисунков на некоторых более-менее пригодных плоскостях этих плиток, по-видимому, не сохранились.

В шурфе размером 3×2 м, разбитом непосредственно внутри грота, в слое супеси, плотно насыщенном щебнем и плитками горных пород, найдено большое количество костей животных (в основном мелких грызунов) и птиц, а также 2 стеклянных бусины-одекуй, 2 деревянных предмета (сторожок черкана и «бабка» челачной насторожки) и 1 патрон от самозарядного карабина Симонова.

Шаровидные бусины-одекуй голубого и бирюзового цветов имеют просверленные отверстия. Деревянные предметы относятся к охотничье-промысловому инвентарю. Сторожок черкана – самолова для добычи пушного зверька представляет собой уплощённую палочку с косо срезанным торцом и вырезанным по окружности у торца углублением для подвязки верёвкой-симкой. Другой предмет является деталью капкана на пушного зверька типа плашки или кулёмки. Он представляет собой верхнюю половинку – «бабку» челачной насторожки – деревянную планку с вырезанной ступенькой-упором. Комплект деталей аналогичного капкана – насторожки ранее был обнаружен среди этнографического охотничье-промыслового инвентаря в гроте у писаницы Куюда на р. Буотама (Кочмар, 1994: 103, 180, табл. 90, 91).

По аналогии с писаницами Средней Лены и Олёкмы, а также, судя по найденному археологическому материалу, святилище датировано в широких пределах от раннего неолита до бронзового века (V–I тыс. до н.э.). Находки этнографического материала и современных подношений, свидетельствуют о том, что данный культовый комплекс почитался местными охотниками и промысловиками и в более позднее время. Подобного рода святилища-жертвенники, функционировавшие на протяжении тысячелетий, были довольно широко распространены как в Якутии, так и в других районах Сибири и Дальнего Востока (Кочмар, 1994, Молодин, Ефремова, 2010; Окладников, Запорожская, 1972; Окладников, Мазин, 1976; 1979 и др.).

По стилистическим особенностям изображений имеется определенная связь святилища Джампа с писаницей Тинная, находящейся в 43 км южнее – на левобережье Лены в Олёкминском районе фактически на границе с Ленским районом (Рис. 1). Эта писаница была открыта Ленской историко-археологической экспедицией, работавшей под руководством А.П. Окладникова, в 1941 г. (Окладников, Запорожская, 1972: 11, 13). А.П. Окладников описал здесь 11 групп рисунков, выполненных тёмно-красной и красной охрой разной степени интенсивности, составляющих одну большую композицию: ряды палочек-пятен, стилизованные антропоморфные фигуры, круги, овалы, иногда дополненные отростками и стержнями, фигура, названная «очковой змеёй» (Там же: 11, 13, 107-109, табл. 1, 1, 3-5; 2; 3). В 1985 г. поиск и изучение наскальных рисунков на Средней Лене проводил Среднененский отряд археологической экспедиции Якутского государственного университета под руководством Н.Н. Кочмара. Была проведена также инвентаризация писаницы Тинная (Кочмар, 1987). Н.Н. Кочмар выделил здесь 7 плоскостей с 98 рисунками, 60 из которых были открыты ранее А.П. Окладниковым, а также 4 жертвенника (Кочмар, 1994: 103, 107). Жертвенники обнаружены под рисунками четырёх плоскостей в узких расщелинах скалы. Инвентарь жертвенников представлен кремнёвым материалом: 9 ножевидными пластинами, 4 скребками (1 на пластине, 3 на отщепе), 2 двусторонне ретушированными наконечниками стрел, 1 отщепом с ретушью, а также 1 обломком костяного наконечника стрелы, 1 фрагментом керамики, 2 коваными железными гвоздями, 1 металлической скобой, 1 свинцовым оттиском, 1 фрагментом фарфоровой чашки, 1 российской монетой – полушкой 1856 г. и 1 патроном от карабина (Там же: 46, 107, рис. 36). Помимо того, что Н.Н. Кочмар определил современное состояние рисунков, выделенных А.П. Окладниковым на писанице Тинная, он нашёл здесь ряд новых изображений, среди которых выделяются зооморфные фигуры (Там же: 181, 182, рис. 94-99).

В год открытия святилища Джампа – в 2011 г. от работника Ленской районной природоохраны А. Дергачёва и от завуча Лицея №2 г. Ленска С.Р. Боровик нами была получена информация о ещё одном древнем святилище в Ленском районе, расположенном в устье р. Эргоджей (дословное словосочетание «*эргэ дьизэ*» в переводе с якутского – старый дом), в месте впадения её в р. Джерба, всего в 45 км на ССВ от святилища Джампа (Рис. 1). Верховья рек Эргоджей и Джерба находятся в Сунтарском районе на водоразделе притоков рек Лена и Вилюй. В непосредственной близости от устья р. Эргоджей проходит старый Лено-Вилюйский тракт, соединяющий с. Турукта на р. Лене с с. Сунтар, расположенным на р. Вилюй. По фотографиям, полученным от информантов, ясно, что в устье р. Эргоджей находится скальный останец, обильно расписанный древними художниками, и бывший, судя по всему, объектом почитания древних охотников и рыболовов. По фотографиям визуально определяются зооморфные, антропозооморфно-антропоорнитоморфные фигуры, неопределимые пока фигуры-знаки, а также большое количество рядов пятен-чёрточек и антропоморфная фигура, аналогичные таковым на писаницах Джампа и Тинная. Рисунки выполнены красной и бордовой охрой. Школьники г. Ленска, в 2010 г. побывавшие у святилища Эргоджей, обнаружили возле скалы с рисунками жертвенные материалы – деревянное древко стрелы и два костяных предмета (наконечники стрел?).

Таким образом, в последние годы было выявлено два новых святилища в Ленском районе Республики Саха (Якутия), находящихся в долинах малых рек. Эти святилища включают в себя писаницы, расположенные на живописных скалах-останцах, и жертвенники, которые функционировали, по-видимому, на протяжении тысячелетий. Некоторые рисунки (контурные антропоморфные фигуры и ряды пятен-чёрточек) на писаницах Джампа и Эргоджей по стилистике и технике выполнения находят аналогии



с рисунками на писанице Тинная, открытой в 1941 г. А.П. Окладниковым на границе Ленского и Олёкминского районов Якутии (Окладников, Запорожская, 1972: 11, 13, 107-109, табл. 1-3; Кочмар, 1994: 181-182, табл. 94, 95, 97). Наличие этих трёх культовых комплексов показывает, что бассейн р. Джерба и таёжная территория Приленья в юго-западной Якутии служили как важными миграционными путями, так и охотничье-промысловыми территориями, часто посещавшимися древними людьми, прекрасно знавшими расположение этих затерянных среди бескрайней тайги сакральных памятников, изваянных природой и почитавшихся ими как святыни.

### Список источников и литературы

Алексеев А.Н. Каменный век Олёкмы. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1987. – 128 с.

Алексеев А.Н. Древняя Якутия: неолит и эпоха бронзы. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996. – 144 с.

Алексеев А.Н., Дьяконов В.М. Святилище Джампа – новый памятник древних обитателей Ленской тайги // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2013. – С. 460–468.

Кочмар Н.Н. Исследования петроглифов Южной Якутии // АО 1985 года. – М.: Наука, 1987. – С. 247–248.

Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1994. – 262 с.

Молодин В.И., Ефремова Н.С. Грот Куйлю – культовый комплекс на реке Кучерле (Горный Алтай). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2010. – 264 с.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Средней Лены. – Л.: Наука, 1972. – 275 с.

Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1976. – 190 с.

Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы бассейна реки Алдан. – Новосибирск: Наука, 1979. – 152 с.

Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – 224 с.

Эртюков В.И. Усть-мильская культура эпохи бронзы Якутии. – М.: Наука, 1990. – 152 с.

**А.М. Илюшин**

*Россия, Кемерово, Кузбасский государственный технический университет  
им. Т.Ф. Горбачева*

### **КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА И ПЛОЩАДКИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ**

#### **Abstract**

In article archaeological information on different types of cult platforms and places which are revealed in culture of the medieval population of the Kuznetsk hollow located on the northern periphery of Sayano-Altai is generalized. Questions of semantics, the location of these objects in cultural space of the Kuznetsk hollow and their sacral topography are investigated.

В культуре средневекового населения Кузнецкой котловины особое место занимают культовые памятники, которые играли одну из ключевых ролей в духовной

жизни средневекового общества и служили разным целям. В древности и средневековье у народов Саяно-Алтая культовые памятники использовались, как правило, для исполнения обрядовых действий и представлены такими формами, как святилища, астрономические пункты наблюдений, отдельные культовые объекты и сакральные клады (Марсадолов, 2005: 35-36). Вероятно, в средневековый период истории все эти формы культовых памятников имели место и на территории Кузнецкой котловины являющейся северной периферией Саяно-Алтая. Однако, слабая археологическая изученность этого региона, активное использование его природно-экологических ресурсов и достаточно плотное заселение, ведущее к исчезновению древностей в настоящее время, позволяют назвать лишь единичные археологические объекты, которые можно интерпретировать как средневековые культовые памятники. В их числе клады (святилища), культовые места и площадки, которые в разное время были обнаружены и исследованы в различных местах Кузнецкой котловины и которые уже становились предметом наших исследований (Илюшин, 2005б: 24-26; 2005а: 151-160; 2006: 135-144). Цель настоящей работы познакомить с открытием нового вида культовых площадок – семейных, и исследовать вопрос о месте различных видов культовых площадок в средневековом культурном пространстве Кузнецкой котловины и их сакральную топографию.

Культовые площадки (места) представляют одну из наиболее распространённых форм культовых памятников, которые имеют достаточно аморфные классификационные грани. Под этим видом культовых памятников, как правило, понимают специально выбранные места на могильниках, рядом с погребением человека или отдельно, где люди совершали полифункциональные обрядовые действия, посвященные не только поминовению предков, культу Неба, Солнца и Луны, но другим природным объектам – горам, воде, огню. В зависимости от своего социального статуса и количества населения использовавшего эти места исследователи интерпретируют как культовые центры союза племён (межплеменные), племенные культовые центры и местные (Марсадолов, 2005: 39).

По результатам 25-летних полевых исследований Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции на территории Кузнецкой котловины удалось выявить 5 специфических культовых мест и площадок, сооруженных в эпоху средневековья в долинах рек Бачаты, Ур и Касьма, левых притоков р. Ини. Приведем их названия и дадим краткое описание.

**Культовое место Подгорное.** Этот памятник расположен на правом берегу р. Ур в среднем ее течении, на мысовидной террасе образовавшейся на подошве Устюжанинского плато, в 1,4 км на ЮЮЗ от села Подгорное в Ленинск-Кузнецком районе Кемеровской области. Памятник был открыт и, частично, обследован в 1995-1999 годах А.М. Илюшиным. По своему содержанию памятник состоит из нескольких культурно-хронологических составляющих. На его площади сконцентрированы археологические объекты трёх хронологических эпох – средневековья, нового и новейшего времени. Средневековое культовое место располагается в восточной и центральной частях памятника. Здесь были выявлены десять неупорядоченно расположенных западин от грунтовых ям. При раскопках этих объектов были зафиксированы следы ритуальных действий – древесные угли, прокалы грунта, кострища, кости животных, костяные изделия, фрагменты керамической посуды, наконечник стрелы. При этом в ямах находились предметы материальной культуры средневекового аборигенного населения и русского населения конца XIX – начала XX века. Лишь, после раскопок русского жилища на окраине памятника стало ясно, что сооруженные в эпоху средневековья ямы для отправления ритуальных действий, в новое время были вторично использованы в качестве зольников, скопления и

утилизации мусора. Необходимо отметить, что такой культовый памятник зафиксирован на территории Кузнецкой котловины впервые. Не исключено, что это культовое место составляет единый историко-культурный комплекс с ранними мусульманскими захоронениями на территории Кузнецкой котловины, расположенными в западной части памятника и чья датировка не установлена по причине отсутствия в них находок. Но по ряду признаков (полное отсутствие органических тканей, восьмеркообразные рвы во внутреннем пространстве которых погребены семьи, трепанация черепа и др.) эти захоронения можно датировать поздним средневековьем. На момент открытия и визуального осмотра памятника западины были интерпретированы нами как остатки жилищ, а сам памятник как поселение. Однако раскопки западин показали отсутствие четких контуров жилищных котлованов и каких-либо конструкций и сооружений, с помощью которых можно было бы воздвигать наземные постройки пригодные для жилья и хозяйственных целей. Поэтому наиболее правильным нам представляется интерпретировать наличие западин на памятнике как культовое место, на котором средневековые аборигены совершали разнообразные обрядовые действия. Информация об этом уникальном памятнике и результатах его исследования, частично, опубликована (Илюшин, 1996; 1997: 220; 1999; 2000; 2002: 51-53; 2004; 2006: 135-144; Илюшин, Сулейменов, Ковалевский, 1996: 14-22; Илюшин, Сулейменов, Борисов и др., 1996: 330).

**Культовая площадка Подгорное-1.** Этот памятник располагается в березовой роще образующей колок в лощине на макушке Устюжанинского плато в 2 км на ЮЮВ от села Подгорное Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области. Памятник открыл в середине 1990-х годов А.Н. Рудаков, а в 1998 году его обследовал А.М. Илюшин. Внешне памятник представляет собой сакральное пространство площадью приблизительно 400 квадратных метров для обрядовых действий, которое было ограничено рвом подчетырёхугольной формы с округлыми углами, ориентированными по сторонам света и насыпным валом с внутренней стороны. Ширина и глубина рва колебались в пределах 0,5-0,75 м и 0,05-0,18 м, а ширина и высота вала – 0,5-1,15 м и 0,15-0,35 м. Ров и вал в северо-восточной части были разомкнуты. Этот разрыв выполнял вход в пределы сакрального пространства. Площадь памятника сильно поросла мелким кустарником и деревьями березовой рощи. Закладка шурфов и изучение сопредельной площади памятника с внешней стороны рва, за пределами сакрального пространства, позволили выявить следы ритуальных действий (кострища, ямы, миниатюрные земляные насыпи). Предварительно памятник был датирован развитым и поздним средневековьем. Информация об этом памятнике частично опубликована (Илюшин, 2000: 53-54; 2002: 52; 2004; 2006: 135-144).

**Культовая площадка Раздольный-2.** Этот памятник располагается на правом берегу р. Малый Бачат вблизи средневекового поселения Гурьевское, в 100 м к югу от современного кладбища поселка Раздольный в Гурьевском районе Кемеровской области. Памятник открыл и обследовал в 1994-1995 годах А.М. Илюшин. Ритуальная площадка для отправления разнообразных культов и жертвоприношений животных внешне представляет собой сакральное пространство площадью около 400 квадратных метров ограниченное рвом подчетырёхугольной формы с округлыми углами, ориентированными по сторонам света и насыпным валом с внешней стороны. Ширина и глубина рва колебались в пределах 0,75-1,15 м и 0,35-0,7 м, а ширина и высота вала – 2,5-3,15 м и 0,5-1,1 м. Ров и вал в северо-восточной части были разомкнуты. Этот разрыв выполнял вход в пределы сакрального пространства. У входа во рву было зафиксировано скопление костей животных, лежащих как в анатомическом порядке, так и перемешано, длиной 3,25 м и толщиной 0,35-0,45. Установлено, что в этом скоплении присутствовали останки пяти разновозрастных собак. Кроме этого, в каждой

из четырех сторон рва были зафиксированы по три захоронения туш или шкур лошадей, а также единичные и скоплениями древесные угли. Во внутреннем сакральном пространстве были выявлены 15 грунтовых ям, разной величины и ориентации, в которых найдены захоронения домашних животных – лошадей, коров и козленка. В отдельных случаях туши животных перед захоронением в ямах были расчленены. Кроме этого, в южной части внутреннего пространства были зафиксированы скопления древесных угольков и обгорелых плах. В восточной части рва были найдены – фрагмент керамического сосуда, железное кольцо и каменное точило. Предварительно памятник был датирован в широких пределах – развитым и поздним средневековьем, а более узко – XIII-XVI вв. Информация о памятнике и материалах раскопок частично опубликована (Илюшин, 1995; 1997: 219; 2000: 53-54; 2002: 52; 2004; 2006: 135-144).

**Культовое место Шабаново-10.** Этот памятник находится на ЮЗ окраине поселения Шабаново-10, которое расположено на правом и левом берегах р. Касьмы, на первой надпойменной террасе, которая круто обрывается к реке, на ЮЗ окраине села Шабаново Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области. Памятник был открыт в 1999 году П. Крапивиным и был обследован А.М. Илюшиным. Поселение вытянуто с ЮЗ на СВ на расстояние 560 м вдоль берегов реки, а его площадь составляет приблизительно 5,6 га. В 2000-2001 годах в местах наибольших разрушений ККАЭЭ были проведены раскопки. Общая площадь пяти раскопов составляет приблизительно 700 кв. м. Были зафиксированы следы кострищ и найдены многочисленные фрагменты костей животных, керамической посуды и другие предметы материальной культуры, а на ЮЗ окраине в раскопе №2 было выявлено место отправления ритуалов связанных с жертвоприношением животного. В этом месте была обнаружена грунтовая яма №1 овальной формы. Размеры ямы – 1,96 x 0,89 x 0,52 м, длинной осью она ориентирована по линии ЗЮЗ-ВСВ. После зачистки в яме были выявлены – остатки двух деревянных шестов со следами перегнившей органики (предположительно кожи) и фрагменты скелета коровы (или быка) находящиеся в анатомическом сочленении. По положению костей и деревянных шестов можно предполагать, что в этой яме совершено жертвенное захоронение отдельных частей туши крупнорогатого животного после его полного расчленения. Вероятно, их доставили на носилках, которые представляли собой два шеста, на которых была закреплена шкура убитого животного, и вместе с ними погребли в грунтовой яме. С каким конкретным ритуалом было связано это захоронение животного, сказать сейчас невозможно. Можно лишь предполагать, что оно связано с давно действующей переправой через реку, так как располагалось рядом с бродом. Но нельзя отрицать и того, что это ритуальное захоронение составляет единый культурно-исторический комплекс со средневековым поселением. О том, что это место выполняло в свое время, культовую функцию определенную исторической традицией нет ни каких сомнений. Информация о памятнике и результатах полевых исследований частично введена в научный оборот (Илюшин, 2004; 2006: 135-144).

**Культовые площадки на комплексе археологических памятников Торопово-7.** Комплекс археологических памятников Торопово-7 расположен в 1,2 км на ВСВ от с. Торопово на первой надпойменной террасе правого берега р. Касьма в Ленинск-Кузнецком районе Кемеровской области. Этот памятник был открыт в 2003 году Ю.В. Шириным и обследован А.М. Илюшиным в 2008-2012 годах. Материалы раскопок и полевых сборов были датированы в интервале от развитой бронзы до позднего средневековья. В 2011 году в раскопе площадью 48 кв. м заложенном в СВ части памятника была обследована культовая площадка. Она представляла собой земляную подчетырехугольную насыпь размерами 6 x 5 м ориентированную длинной осью по линии СЗ-ЮВ, углами по сторонам света, которая на 0,15-0,18 м возвышалась над

современной поверхностью. Края сооружения были оконтурены едва заметным ровиком, который, при визуальном осмотре, фиксировался лишь у СЗ края земляной насыпи на уровне дневной поверхности шириной 0,5 м и глубиной 0,03-0,06 м. В процессе раскопок были выявлены внешние и внутренние контуры (7,05-5,87 и 6,05-4,97 м) и размеры рва (ширина 0,45-0,57 м и глубина 0,13-0,17 м), который, по бровкам, фиксировался сразу же под дерном. Он был углублен в древнюю дневную поверхность и достигал предматерикового слоя. Вероятно, он был сооружен путем выемки дернового слоя, который в свою очередь использовался, судя по стратификации грунта в бровках, для сооружения насыпи исследуемого объекта. В процессе разборки насыпи в центральной части были выявлены и обследованы под дерном четыре скопления фрагментов костей и зубов животных среди которых были найдены единичные фрагменты керамической посуды и каменный топор. На уровне материка в центральной части была выявлена одна грунтовая яма овальной формы размерами – 1,12 x 0,51 м, длинной осью ориентированная по линии З-В и на 0,09 м углубленная в материк. Находки в заполнении и на дне ямы отсутствовали. По аналогиям керамической посуды это сооружение предварительно датируется развитым средневековьем. Этот объект был интерпретирован нами как семейная культовая площадка. В 2012 году были раскопаны еще две аналогичные культовые площадки в СВ части памятника, которые по конструкции и содержанию аналогичны объекту исследованному в 2011 году.

Открытие миниатюрных культовых площадок в 2011-2012 годах в долине р. Касьмы на территории Кузнецкой котловины большое достижение Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции, которое позволяет решить вопрос об их функциональном назначении путем сравнительного анализа. Можно предполагать, что эти площадки выполняли функцию семейного святилища, где совершались разнообразные обрядовые действия членами первичной ячейки средневекового общества. В пользу этого свидетельствуют ряд обстоятельств. Во-первых, на памятнике Торопово-7 было обнаружено 27 таких объектов, которые цепочками располагаются по краю первой надпойменной террасы рядом с жилищными западинами, что косвенно указывает на их социальный статус как семейных объектов. Во-вторых, они в миниатюре повторяют форму крупных культовых площадок интерпретированных нами, как крупные родовые или племенные культовые центры (Илюшин, 2006: 135-144). Миниатюризация свидетельствует, что на такой площадке могли совершать языческие действия и обряды небольшой коллектив наиболее вероятно из числа родственников и близких людей. В-третьих, наличие большого количества костей домашних животных скоплениями и остатков перегнившей органики свидетельствуют о частом использовании этих культовых площадок для исполнения культовых действий, что наиболее вероятно, связано с семейной повседневной практикой. В-четвертых, при сооружении исследуемой культовой площадке использованы такие же приемы, как и при возведении семейных погребально-поминальных памятников шандинской археологической культуры XI-XIV вв. н.э. – земляная насыпь, окруженная подчетыреугольным рвом (Илюшин, 2005б: табл. 12, 6; 15, 2-4). В-пятых, в культуре кочевых племен Дашт-и-Кыпчак, к которой, видимо, относятся эти объекты, в период развитого средневековья установлен факт наличия различных типов святилищ (при этом самым распространенным типом были семейные святилища), что, по мнению разных авторов, было обусловлено социальным фактором (Швецов, 1979: 199-209).

Все выше перечисленное позволяет высказать гипотезу, что культовые семейные площадки на Торопово-7 представляют собой места поминовения своих предков и близких родственников, чьи могилы находились на далеком расстоянии.

Мигрировавшие или переселенные на новые земли Восточного Дашт-и-Кыпчак родственники сооружали культовые площадки, где они совершали ритуальные действия, связанные с почитанием культа предков. Внешне эти сооружения были похожи на их погребально-поминальные сооружения. Эта традиция, вероятно, сформировалась еще в тюркский период истории Центральной Азии, когда появились многочисленные древнетюркские оградки и в трансформированном виде она доживает до кыпчакского и монгольского периодов в истории Центральной Азии.

Сравнивая описанные культовые площадки и места, которые были сооружены на территории Кузнецкой котловины в эпоху средневековья можно сделать ряд обобщающих выводов.

Все выявленные культовые места и площадки располагаются в долинах среднего течения рек Касьма, Ур и Малый Бачат, в местах выявленных скоплений разнообразных средневековых археологических памятников, располагающихся в западной части Кузнецкой котловины в предгорьях Кузнецкого Присалаирья.

Культовые площадки и культовые места различаются между собой по одной принципиальной конструкции – наличию или отсутствию ограждения или какого-либо другого сооружения ограничивающего сакральное пространство.

Культовое место Шабаново-10 и семейные культовые площадки Горопово-7 располагаются в долине среднего течения р. Касьмы, вблизи однокультурных и синхронных поселений и практически являлись символами сакральных мест для жителей этой территории в период (развитое средневековье) своего функционирования.

Культовое место Подгорное, вероятно, представляет собой факт сохранения языческой традиции поминовения родственников в период позднего средневековья у ранних мусульман на территории Кузнецкой котловины.

Культовые площадки Раздольное-2 и Подгорное-1, схожие между собой по конструкции и выделяющиеся большими размерами, в долинах рек Малый Бачат и Ур, стоящие на расстоянии 30-35 км друг от друга позволяют интерпретировать их как места отправления культов крупных этнических общностей – племени (аз-кыштым) или крупного рода в период позднего средневековья. Их сакральное пространство, вероятно, распространялось на всю долину реки и ее акватории.

В целом, оценивая результаты изучения культовых мест и площадок, можно уверенно заявлять, что эти памятники представляют собой уникальное явление в историко-культурном наследии средневекового населения Кузнецкой котловины.

### **Список источников и литературы**

Илюшин А.М. Елыкаевский клад (о датировке и его интерпретации) // Актуальные вопросы социо-гуманитарного знания. – Кемерово: Изд-во КузГТУ, 2005а. – С. 151-160.

Илюшин А.М. Изучение этнографо-археологических комплексов в полевой практике Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Владивосток; Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. – С. 53-55.

Илюшин А.М. История и историография исследований по средневековой археологии Кузнецкой котловины: учеб. пособие. – Кемерово: Изд-во КузГТУ, 1999. – 74 с.

Илюшин А.М. Кузнецкие татары по историко-этнографическим и археологическим источникам // Тюркские народы: матер. V-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 2002. – С. 51-53.

Илюшин А.М. Культурные памятники средневекового населения Кузнецкой котловины // Вестник Кузбасского государственного технического университета. - 2006. - №6. – Т.2. – С. 135-144.

Илюшин А.М. Материальная и духовная культура аз-кыштымов (по археологическим данным) // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии. – Барнаул: Изд-во АГУ, 2004. – С. 132-138.

Илюшин А.М. Отчёт о полевых археологических исследованиях Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции в 1995 году. – Кемерово, 1995. – 104 с.

Илюшин А.М. Отчёт о полевых археологических исследованиях Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции в 1996 году. – Кемерово, 1996. – 44 с.

Илюшин А.М. Полевые исследования Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции в 1995 году // Этнографо-археологические комплексы. Проблемы культуры и социума. – Новосибирск: Наука, 1997. - Т. 2: Культура тарских татар. – С. 219-220.

Илюшин А.М. Этнокультурная история Кузнецкой котловины в эпоху средневековья. – Кемерово: Изд-во КузГТУ, 2005б. – 240 с.

Илюшин А.М., Сулейменов М.Г., Борисов В.А., Ковалевский С.А., Роговских В.С., Маркова Е.В. Кузнецкая археолого-этнографическая экспедиция // АО 1995 года. – М.: Институт археологии РАН, 1996. – С. 329-331.

Илюшин А.М., Сулейменов М.Г., Ковалевский С.А. Отчет об охранных археологических исследованиях Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции на территории Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области в 1996 году. – Кемерово, 1996. – 34 с.

Марсадолов Л.С. Методические аспекты изучения древних святилищ Саяно-Алтая // Теория и практика археологических исследований. – Барнаул: Изд-во АГУ, 2005. - Вып. 1. - С. 34-42.

Швецов М.Л. Половецкие святилища // СА. - 1979. - №1. – С. 199-209.

**A.D. Kalikhman, T.P. Kalikhman, V.B. Sochava**

*Russia, Irkutsk, State Technical University, Institute of Geography of SB RAS*

**THE MODEL OF CONSERVATION OF ETHNO-NATURAL TERRITORY  
«SAYANCROSS»**

**Аннотация**

Рассматриваются предпосылки построения модели сохранения природной территории и среды обитания малочисленных тюркских народов как единой этно-природной территории «Саянский перекресток», которая позволила бы прогнозировать необходимые институциональные условия существования и давать объективные экономические оценки условий жизнеобеспечения, исключающие культурную ассимиляцию народов, исчезновение языка, деградацию среды обитания.

Preservation of natural areas and areas of residence Indigenous Peoples applies to problems whose solution does not obey a single algorithm. Intuitive and clear global imperative of conservation and habitat of small ethnic groups are almost always at odds with the declared objective of sustainable development, a particular region of residence minority people in traditional land.

In the present study examined a model of conservation of the ethno-natural territory of «Sayan Cross», where the conditions of increased geographic isolation and the unique nature

live small-numbered Turkic peoples of the East-Sayan ethnic groups – Tofa, Tozhu, Soyot and Dukha of endangered farm, language and culture, as well as the traditional mountain nomadic reindeer. The people are divided administrative and state border in Russia: Tofa – Nizhneudinsk district, Irkutsk region, Tozha – Tozhu district, Tuva Republic, Soyot – Okinskiy District, Buryat Republic, Mongolia: Dukha – Khubsugul Province. Each part of «Sayan Cross» in its administrative region is the least populated and difficult of access: in Tofa (area 28 km<sup>2</sup>) has just over 700 people; in Tozhu (40 km<sup>2</sup>) less than 7 thousand people, the majority – Tozhu; in Oka (26 km<sup>2</sup>) less than 4,7 thousand people (including myself named Soyot about 2,0 thousand people.). Representatives of the Dukha there are about 400 people to 12 thousand km<sup>2</sup> of territory.

«Sayan Cross» – a specific natural area, defined by geological and geomorphological history of the region, special plant and animal life. Natural features along with high biodiversity and large number of rare species identified the occurrence of the Eastern Sayan in the Altai-Sayan bio-geographical region – one of the 200 isolated in the world (the list of «Global-200») and one of four in Russia.

The basic idea of present study is to identify ways the reunification of divided nations at the present time based on the environmental, economic and cultural initiatives, which in the past century have been consolidating for a single East-Sayan Turkic ethnic group.

The aims of present study is to construct a model of preservation of natural areas and habitat of small-numbered Turkic peoples as a single ethno-natural area «Sayan Cross», which would predict the necessary institutional conditions for the existence and provide objective assessment of the economic conditions of life support, eliminating the cultural assimilation of peoples, languages are disappearing, and the degradation habitat.

The planned model will be based on three main components: theoretical, empirical and information. The source for the construction of a functional scheme of the model will be:

1. Synthesis of model elements of conservation of ethno-natural areas with the allocation of major institutional and economic regulation of natural resources, the definition of criteria for stable existence of nature and sustainable development of peoples.

2. Approval of the Shirokogorov's theoretical model of ethnic stability and ethnic balance with empirical model of conservation of ethno-natural areas, as well as proposed earlier by the author of the draft model of the territory's international status «World Natural and Cultural Heritage».

3. Constructing an information base for the transition to modeling and definition of numerical characteristics of natural and ethnic indicators for assessments and calculations of the main options for the conservation of ethno-natural areas.

4. Analysis of the results of assessments and calculations of the main options for the conservation of ethno-natural areas: conservative, negative, and the optimal or target (article preparation, presentation at the international or Russian conference on relevant topics).

Implementation of the project will construct a model of conservation of ethno-natural area «Sayan Cross» that adequately reflects the current state of the environment and habitat of the peoples inhabiting the territory, to connect the main parameters of the model with Shirokogorov's theoretical expectations about ethnic stability and ethnic balance, to simulate all three main calculating options development of the territory: conservative, negative, and the optimal.

The model of ethno-natural area can be used to predict the consequences of decision-making of local and regional levels to change the institutional and economic conditions of the peoples of «Sayan Cross» area. Based on the model of ethno-natural area is possible formulation of sustainable development for other small-numbered peoples of Russia.

The term «Sayan Cross» appeared quite by accident. It identified the border region of intersection of the four habitats and small-numbered Turkic peoples with a long-standing



culture of reindeer Daniel Plumley, director of the Totem Peoples' Preservation Project (1994-2004), who was an integral part of an international project of the Fund Cultural Survival, implemented by means of the U.S. government and in which the author of this project was directly involved.

Basic information about the natural environment of the territory, on changes of natural and anthropogenic, on the living conditions of people in the Soviet and post-Soviet period is planned to add their own data forwarding observations over the past forty years. The results of the expedition observations have shown that economic and institutional situation of small-numbered peoples of the «Sayan Cross» virtually no different from other small-numbered peoples of Siberia, North and Far East, living in remote areas. The large number of federal and local laws guaranteeing the rights of Indigenous Peoples of the Russian Federation does not provide actual ownership of land and natural resources, the rights to preserve their traditional style of life, language and culture to their own self-governments. For example, the Constitution of the Russian Federation in Article 69 declares: «The Russian Federation guarantees the rights of Indigenous and Small-numbered Peoples in accordance with generally recognized principles and norms of international law and international treaties ...». However, despite several initiatives, so far Russia has not ratified the fundamental and operated for nearly twenty years, the «Convention on Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries», № 169, adopted by the International Labor Organization.

In the present situation it seems logical to shift its focus from unlikely in the near future implementation of the declared rights of small-numbered peoples to preserve the natural habitat of small-numbered peoples. Almost all laws and regulations on the Rights of Indigenous Peoples used the term «Territory of Traditional Nature Use» (TTNU), also mentioned in the Convention № 169. TTNU represent a single set of the natural resource base and style of life of small-numbered peoples. Therefore, the territory habitat Tofa, Soyot, Tozhu and Dukha can be considered relevant TTNU. It is worth mentioning that for the Dukha people in Mongolia, as well as for half the population of this country with a nomadic style of life, is the law «On Land», which determines the right to traditional land use.

In the model of conservation of ethno-natural territory «Sayan Cross» is proposed to take TTNU people Tofa, Soyot, Tozhu and Dukha of conventional protected areas. These protected areas on the one hand develop reindeer herding, hunting and gathering, but on the other side is prohibited industrial development, mining, modern agriculture and other non-typical of local activities. A similar idea was expressed in 1918 the famous scientist D. K. Soloviev in the article published in Petrograd «Types of organizations promoting environmental protection», where experience of creating Indian reserves in the United States proposes to use in the formation of «inorodcheskiy rezervat» for Tofa peoples. Even then it seemed more productive conservation, rather than ethnic component in determining the conditions of living of small-numbered peoples in remote areas. In support of institutional and economic parts of the model of conservation of ethno-natural territory «Sayan Cross» supposed to use the results achieved in the United States. On the territories of indigenous habitats was established a system of self-government in the to the dominance of the nature protect on these areas.

In the theoretical part of the model supposed to use the concept of ethnic stability and ethnic balance, introduced in ethnography Russian scientist Sergey Shirokogorov, which after the revolution in Russia continued to work in China. In the Soviet and post-Soviet era in our country dominated definition of books ethnographers Yury Bromley «Ethnos and Ethnography» and Lev Gumilev «Ethno-genesis and the Earth Biosphere». However, many researchers have noted a significant similarity of their definitions with those that have been introduced into science much earlier Sergey Shirokogorov. Excessive politicization and the triviality of the theory of Yury Bromley does not allow to allocate the necessary for

simulating of small-numbered ethnic numerical parameters and to go beyond the well-known demographic patterns. Lev Gumilev theory uses a number of hypotheses, for example, passionarity, passionary push and strain, the phases of ethno-genesis, which do not have a clear numerical expressions, and allow the extreme arbitrariness in their interpretation of certain historical facts. Note that both theories were formed in his time as opposition theories developed in the west and, in particular, in America.

Shirokogorov's concepts about ethnic stability and ethnic balance in the form of simple formulas for the invariant relationships involving the area and resources of the territory, the cultural level of management, population density is more applicable to the consideration of the territory of «Sayan Cross». Geographical isolation and economic isolation allow to have desired accuracy to define a set of empirical numerical characteristics that are important to build a closed model and the subsequent simulation.

Current views on the economic situation and standard of living of small-numbered peoples are reduced to determination of the magnitude of budget financing, which is allocated to programs of economic and cultural development. Find exactly this value with the change of various parameters of the model will be the main task of modeling. Calculation of budget financing, which is also subsidized financing is carried out on the basis of simple balance relationships with well-known in the economy balanced models. Expected to assess the current value of the grant funding and to compare it with the simulation results for three possible scenarios: conservative, negative and the optimal or target. The resulting comparison of numerical indicators should be the basis for describing the necessary conditions for the conservation of ethno-natural territory «Sayan Cross». At the same time, the definition of sufficient conditions for conservation based on institutional environmental regulations, for a detailed description of which is planned to use the American experience.

To determine the category of protected area of individual or joint TTNU each of the four nations «Sayan Cross» should be based on existing legislation in Russia. It provides for the category of protected area in a natural park. The nature park has its own administration, has a fairly flexible form of management. The main activity of the natural park to nature protect on the park area combined with the presence of regulation of natural resources for the local population. Most important for the natural park is the possibility of the development of recreation and tourism. In the model of conservation of ethno-natural territory «Sayan Cross» as a natural park planning the territory zoning with separation of protected and restricted use of land, forms of interaction between the administration of natural park with a self-governing bodies of each of the four territories, forms of interaction with federal and regional authorities for nature protection.

Creating a model and simulation results will determine the best way to design and the most appropriate form of organization of protected natural area «Sayan Cross». Most likely it will be a trans-border between Mongolia and Russia area with differential treatment of conservation and land use. Four TTNU administrative centers in the villages Toora-Khem – «Tozhu», Alygdzher – «Tofa», Sorok – «Soyot» and Tsagannur – «Dukha» will be a buffer for the environmental «core». This «core» are strictly protected nature reserves, less strictly to preserve the national and natural parks, wildlife sanctuaries, which provides for the development of ecological tourism. While within the boundaries of «Sayan Cross» act reserve «Azas», Federal Reserve «Tofa», Regional Reserves «Taybinsky» and «Ush-Beldirsky». There are three planned reserve – «Sayan», «Bash-Hem» and «Belin», three National Parks – «Tozhu», «Upper Kaa-Khem», «Shishkhid-Gol», four Natural Parks – «Kanskoe Belogore», «Choygan», «Ush-Beldirsky», «Gornaya Oka», six Nature Reserves – «Tazaramsky», «Kryzhinsky», «Agul», «Aini», «Uda», «Myunsky». Proposed in the draft model of preservation of ethno-natural territory «Sayan Cross» substantially complements existing and planned structure of nature protect.

Thus, by creating a model of ethno-conservation of the natural territory of «Sayan Cross» should appear in the necessary information base laws on land use, budget and budget financing of households, will be the mechanism of calculation and assessment of economic conditions, life support, eliminating the cultural assimilation of small-numbered Turkic peoples, the disappearance language, the degradation of habitat.

**Е.А. Окладникова**

*Россия, Санкт-Петербург, государственный экономический университет*

## **ЛАБИРИНТЫ ЗАПОЛЯРЬЯ: МАРКЕРЫ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА**

### **Abstract**

Semiotic analysis of stone labyrinths of Kola Peninsula done in context of archaeological and ethnographic artifacts which has depicted possible function of stone labyrinths as: 1) operators for synchronization of cosmic and social history; 2) models used for organization of space and time ideas by protosam population of Kola region; 3) connection of mystical (myth) and real time (calendars).

Лабиринты, наравне с сейдами и трилитонами (трилитон на горе Горелой, Мурманск), входят в группу маркёров сакральных ландшафтов Заполярья. Лабиринты, выложенные камнями, известные под разными названиями (вавилоны, «тройские города») – широко распространенный археологический объект севера Европы (Скандинавия) и северо-запада России (Toivinen, 1993: 77-83). С позиций теории сакральной географии, лабиринты могут рассматриваться как особые точки на земной поверхности, исполняющие функцию интеграторов священных ландшафтов (Окладникова, 2012: 34; 2011: 19-28). На Кольском полуострове в настоящее время осталось восемь лабиринтов. Летом 2012 г. мы посетили два из них: в Кандалакшинском заливе, (расположен на мысе Питкульский, на абсолютных отметках 3.4 м над уровнем моря. Его координаты - N 67°09'45,9" E 32°23'19,6") (Колька, Корсакова) и Терском (у д. Умба, 6,6. м. н.у.м.) (Колька, Корсакова) берегах Белого моря.

**Цель настоящей работы:** выявить мистическую функцию каменных лабиринтов Кольского полуострова как овеянных в мегалитах маркёров сакральных ландшафтов Заполярья.

Лабиринты относятся к группе мегалитических памятников, датированных по уже сложившейся научной традиции периодом арктического неолита: 3.000-4.000 лет до н.э. (Гурина, 1948, 1957; Мулло, 1966). На территории Швеции, Норвегии, Финляндии аналогичные мегалитические сооружения исследовались Крафтом (Kraft, 1977: 61-80), Г. Керном (Kern, 1981: 60-68), Б. Ольсеном (Olsen, 1991) и др. Сегодня датировки лабиринтов уточняются. Лихенометрические методики определения возраста лабиринтов, т.е. замеры высоты лишайников, произведенные шведскими учёными (Гурина, 1948: 61) позволили установить, что лабиринты возводились в разное время (начиная с конца XIII в. и вплоть до наших дней). Геологические методики позволили определить возраст Кандалакшского лабиринта периодом, не ранее II-ого тыс. н.э. (т.е. 918 лет календарных лет) (Колька, Корсакова). При этом Умбинский лабиринт, возможно, древнее, чем Кандалакшский.

С точки зрения конструкции, ориентации и техники исполнения все северо-европейские лабиринты объединяют следующие особенности: 1) они располагаются в непосредственной близости к морю (за редким исключением, например, долина р. Поной); 2) они расположены таким образом, что морской водой они никогда не заливались; 3) рядом с лабиринтами археологи раскапывали стоянки арктического

неолита, находки из которых и стали основанием для датировки лабиринтов в пределах V-I тыс. до н.э. (Гурина, 1953: 125-142; Мулло, 1966: 185-193); 4) камни, которые использовались для сооружения колец лабиринтов, специально не отбирались строителями, использовался любой подручный материал; 5) входы лабиринтов ориентированы, преимущественно, по линии С-Ю, а некоторые боковые, выдающиеся по размерам камни – по линии В-З.

Начиная с конца XIX в., т.е. времени, когда учёные впервые заинтересовались лабиринтами Северной Европы, функция этого вида мегалитических сооружений оставалась загадкой. Их считали ловушками для рыбы (Гурина), приспособлениями для солеварения и приготовления солёного раствора для засолки рыбы (Галанин), основаниями для сооружения жилищ, типа иглу, жертвенниками и алтарями, приспособлениями для ориентирования в пространстве и счисления времени (Виноградов), входами в подземное царство, поглотителями негативной энергии земли, т.к. располагаются они в местах геомагнитных аномалий (Виноградов), и др.

С точки зрения искусствоведческого формального анализа, лабиринт – это художественный приём превращения квадрата в круг. Квадрат (его координаты) отражают четыре направления стрелки компаса. Круг опоясывает поверхность. Круг и квадрат (в частности, квадрат с перекрестьем в центре) люди с глубокой древности использовали в качестве инструментов пространственной ориентации, для определения и описания собственного местоположения.

С позиций семиотического анализа это превращение квадрата в круг (в конструкции лабиринта) рассматривается не как математическая проблема (описание квадратуры круга), а как материализация (овеществление) некой космологической концепции. Анализ обширного мифологического материала и связанных с ним этнографических источников, позволяет высказать предположение, что основными овеществленными формами, в которых реализуется идея лабиринта, являются следующие: 1) лабиринт как мегалитическая топографическая конструкция; 2) лабиринт как графическое изображение (рисунок); 3) лабиринт как литературный мотив (лабиринт-путаница); 4) лабиринт как определенная последовательность движений (танец).

Известны многочисленные трактовки семантики лабиринтов Европы (как северной, так и южной), Австралии, Индии, Америки. В аспекте нашей работы, а именно: выяснения мистической функции каменных выкладок-лабиринтов Кольского полуострова как наглядных операторов, с помощью которых далёкие предки современных саамов осмыслили абстрактный феномен «время», остановимся на нескольких толкованиях их функции. Среди них важными для нашей темы (мистической функции каменных лабиринтов как мегалитических сооружений) являются следующие:

**1. Упорядочивание хронотопа.** Идея времени находит выражение в изображениях лабиринтов на скалах в Ирландии, Англии (Утвуд Мур. Дата: 2000-1500 г до н.э.) и Южной Шотландии. В центре таких лабиринтов располагаются чашевидные углубления (чашечные углубления) (Жерн, 2007: 22). Ирландские лабиринты, в частности, найденные в коридорной гробнице в Нью-Грейндже не идентифицируются археологами как автохтонный. Проход луча света по коридору гробницы символизировал не просто смену сезонов года, т.е. отмечал определенный временной цикл), но и начало новой жизни. Форма лабиринтов Кольского полуострова круглая. Конструкция организована двумя вписанными друг в друга спиралями, закручивающимися к центру. Каждый камень выкладки или группа камней могли символизировать определенный отрезок временного цикла. Эти особенности каменных лабиринтов (круглая форма, точечное строение витков спиралей) делают их похожими

на деревянные якутские календари, известные по материалам этнографической коллекции РЭМ. Более древним аналогом якутского круглого календаря, выставленным на экспозиции Российского этнографического музея в Петербурге, является календарная костяная пластина из Мальты (Ангара, Сибирь) (Рис. 1).

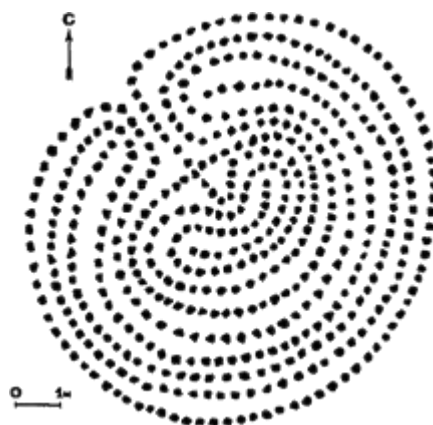
**2. Управление временем естественного движения жизни:** танец жизни и смерти: лабиринт рассматривался древними греками как метафорическое изображение движения солнца по небосклону (Керн, 2007: 28). Символика лабиринта как знака инициации, т.е. смерти человека (перехода души в подземный мир) и последующее его возрождение в новой ипостаси. Дорога, ведущая из мира живых в мир мёртвых – это путь лабиринта. Поэтому на стенах многих гробниц бронзового века были выгравированы лабиринты. Форму лабиринта воспроизводили групповые танцы, сопровождавшие обряд инициаций, хорошо известные как хоровод, танец улитка (баски), наконец, танец последнего дня карнавала в Южной Франции (Керн, 2007: 46). Ритуальные (танцевальные) лабиринты имели несколько функций: 1) охрана покоя усопших; 2) защита живых от мёртвых; 3) запираение могилы и символическое указание пути в загробный мир душам умерших. Суть этой церемонии – отделение живых от мёртвых. Лабиринты как знаково-символические маркёры пространства отделяли мир живых от мира мёртвых, упорядочивая отношения времени жизни и вечности (смерти). Есть ещё одна важная особенность иконографии лабиринтов: *их связь с изображениями птиц*.



Костяная пластина-календарь. Верхний палеолит. Мальта. Сибирь



Календарь. Якуты. XIX в.



План Кандалакшинского лабиринта

**Рис. 1. Лабиринтообразные конструкции:**

*календарная пластина (Мальта), календарь (якуты, XIX в.), план Кандалакшинского лабиринта*

Образы Лабиринта, Героя и Чудовища (например, Минотавра), а также птицы, как предвестницы весны и символа реинкарнации жизни, получили распространение в символической культуре многих народов Евразии. Эти образы образуют сюжетное единство, не только в искусстве народов юга и Запада Евразии: древних греков, этрусков, но и в искусстве европейской средневековой миниатюры, и в памятниках наскального искусства Центральной Азии.

**3. Управление временем/ пространством закона и порядка:** лабиринты связаны с идеей времени, не менее тесно, чем с идеей пространства. Г. Керн писал: «...Люди определяют свое местоположение по космическим пространственно-временным

координатам и, следовательно, непосредственно с ними связаны, значит, в этом должен содержаться некий конкретный взгляд на мир» (2007: 24). Одна из конструктивных разновидностей лабиринтов, которую нам удалось выявить в ходе полевого исследования лабиринтов Кольского полуострова – это закрученная парная спираль, подобная той, которая изображена на Ойнохойе из Тральателлы. Она состоит из вписанных друг в друга закрученных каменных спиралей. Прямой аналогией такой конструкции лабиринтов может служить вписанность в друг друга треугольников, образующих конструкцию другого мистического символа: скандинавского валькнута. Валькнут – это мистический символ, представляющий три сплетенных треугольника. Смысл символа многозначен. Он включает в себя такие идеи как: ось миров и переход между ними (древо Иггдрасиль); сила вселенского разума, позволяющего раздвигать границы миров; модель, описывающая хронотоп Вселенной; праматрица космоса; знак является символом единства прошлого, настоящего и будущего; тела, духа и души; единства, преображения, перехода; посмертный путь воина в Валгаллу.

Таким образом, каменные лабиринты как маркёры сакральных ландшафтов Заполярья с позиций семиотического анализа могут рассматриваться как мистические символы. Они раскрывают представления протосаамского населения Кольского полуострова о законах мироздания (в контексте соотношения времени и пространства), являясь: 1) операторами синхронизации космической и социальной истории; 2) моделями организации накопленных пространственно-временных представлений об окружающем человека мире; 3) соединением мифологического (мистического) и реального времени жизни, в реальной жизни обычно представленного в форме календаря.

### Список источников и литературы

Галанин А.В. Беломорские солевары [Электронный ресурс] // URL: <http://jupiters.narod.ru/varjagi.htm>.

Гурина Н.Н. Каменные лабиринты [Электронный ресурс] // URL: [http://www.belomorsk.ru/labirint/1\\_story.htm](http://www.belomorsk.ru/labirint/1_story.htm).

Гурина Н.Н. Каменные лабиринты Беломорья // СА. – М.;Л., 1948. – Т. X. – С. 134-138.

Гурина Н.Н. О датировке каменных лабиринтов Белого и Баренцева морей. Материалы и исследования по археологии СССР. – 1953. – №39. – С. 408-420.

Керн Г. Лабиринты мира. – СПб: Азбука-классика, 2007. – С. 7-33.

Колька В.В., Корсакова О.П. Опыт применения геологических методов для определения возраста археологических объектов (каменных лабиринтов) беломорского побережья Кольского полуострова [Электронный ресурс] // URL: [http://www.kolasc.net.ru/russian/sever08/sever08\\_3.pdf](http://www.kolasc.net.ru/russian/sever08/sever08_3.pdf).

Лабиринт «вавилон» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kandalaksha.org/interesno/374-kandalakshskij-labirint.html>.

Мулло И.М. К вопросу о каменных лабиринтах Беломорья // Новые памятники истории древней Карелии. - М.; Л., 1966. – С. 185–193.

Окладникова Е.А. Сакральные ландшафты древней Европы: качественные характеристики и типология // «Олень золотые рога» и его автор: роман с пространством / HomoEurasicus в сакральных ландшафтах древности: матер. науч. практ. конф. с международным уч. (26 октября 2010 г.). – СПб: СПб ГИЭУ, 2011. - С. 19-28.

Окладникова Е.А. Функция сакральных ландшафтов Забайкалья и Верхнего Приамурья // Проблемы теории и истории культуры. - СПб, 2010. - Вып. 3.

Kern H. Labyrinths: Tradition and Contemporary Works // Artforum. - 1981. –Vol.19. –N9. – P. 60-68.

Kraft J. Labyrint osh ryttarlek // Forvannen. - Oslo, 1977. - № 72. – P. 61-80.

Olsen B. Material metaphors and historical practice: A structural analysis of stone labyrinths in coastal Finnmark, Arctic Norway // Fennoscandia Arseologica. - Helsinki, 1991. - № 8. - P. 51-58.

Toivinen T. Field-labyrinths in the Baltic sea area // Karhunhammas. – Turku, 1993. - № 15. – P. 77-83.

**Р.А. Рабинович<sup>1</sup>, С.С. Рябцева<sup>2</sup>**

*Молдова, Кишинев, <sup>1</sup>Университет Высшая Антропологическая Школа, <sup>2</sup>Институт  
Культурного наследия АНМ*

**О ВРЕМЕНИ БЫТОВАНИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИЯ, ФУНКЦИОНАЛЬНОМ  
НАЗНАЧЕНИИ И КУЛЬТУРНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ГОРОДИЩ ТИПА  
ЕКИМАУЦЫ-АЛЧЕДАР В МОЛДОВЕ**

**Abstract**

The round fortified sites in Dniester-Pruth region appeared in the end of 9th century and belonged to chronicles diversity. The Western Slavic component is identified there on the basis of specific of fortifications, burial ritual, ceramics, jewellery. The main function of these sites probably was sacral, but they also could play the role of community centers of political and economic life.

Во второй половине XX в. в Пруто-Днестровском регионе (на территории современной Республики Молдова) был выявлен и исследован целый ряд интересных средневековых археологических памятников – т.н. круглых или кольцевых городищ (Бейлекчи, 1985; 1986; Бейлекчи, Тельнов, Власенко, 1983; Власенко, 1983; 1990; Власенко, Тельнов, 1994; Гольцева, Кашуба, 1995; Златковская, Полевой, 1969; Кашуба, Тельнов, Щербакова, 1997; Рабинович, Ткачук, 1995; Рошаль, Федоров, 1973; Смирнов, 1964; Федоров, 1972; Федоров, Чеботаренко, 1974; Хынку, 1964; 1969; Чеботаренко, 1964; 1965; 1973; Sava, Manzura, Tscaciuc et al, 1995 и др.).

По плановой структуре и конструкции оборонительных сооружений они между собой сходны, незначительно отличаясь только размерами. Согласно типологии П.А. Раппопорта данные городища входят в первую из четырех групп западнорусских круглых городищ, отличаясь от остальных групп более мощными валами и топографическими условиями месторасположения. К этой же группе принадлежат круглые городища, представленные на соседних территориях Черновицкой и Винницкой областей Украины (Тимошук, 1969: 61; 1973; 1975: 7-42; 1976: 61-65,78-79; Раппопорт, 1967: 19-22). После масштабных исследований, проведенных на двух кольцевых городищах в Молдове, в научной литературе рассматриваемые памятники получили название «типа Екимауцы-Алчедар». В результате этих изысканий был выявлен значительно более богатый, яркий и представительный по сравнению с другими синхронными памятниками региона вещевой материал. В тоже время обозначился ряд проблем, в том числе и далеко выходящих за пределы изучения отдельных групп памятников региона.

**Датировка.** Вслед за Г.Б. Федоровым мы склонны датировать время существования данных памятников в интервале конец - вторая половина IX–XI вв. (1966: 272-273). Однако, необходимо отметить, что Т.В. Равдиной была предложена более узкая датировка, ограниченная несколькими десятилетиями X в. (1988: 63-67). На наш взгляд, подобному сужению даты противоречит находки целого ряда предметов,

относящихся к концу IX – рубежу IX-X вв. К ним относятся шпора каролингского типа, ряд типов стрел, перекрестие сабли «венгерского типа», калачиковидные кресала, серебряная шейная гривна из гладкого толстого дрота, с замком в двойную петлю, ряд бронзовых литых лунниц (в том числе и имеющих аналогии в древностях Великой Моравии). На то, что городища существовали и в XI в. указывают находки кресал овально-удлиненной формы, цилиндрического замка с поперечной ключевой щелью, подборки стрел поздних типов (Рабинович, Рябцева, 2009: 292-308).

**Происхождение кольцевых городищ.** В целом исследователи едины во мнении, что появление данного типа памятников так или иначе связано с влиянием западнославянской фортификации, однако кардинально расходятся в понимании конкретных обстоятельств: одни авторы полагают, что данные памятники были сооружены все же автохтонным восточнославянским населением (Раппопорт, 1967: 195-197; Федоров, 1974: 245-246), мы же, в результате анализа особенностей их конструкции, а также всех категорий археологического материала, приходим к мнению, что рассматриваемые городища возникли в ходе непосредственной миграции в Пруто-Днестровье группы западнославянского населения.

**Функциональное назначение кольцевых городищ.** Общепринятым в историографии считается мнение, что кольцевые городища являлись организационно-структурирующим, социально-политическим и экономическим центром для окружающего населения, одной из главных функций которого была оборонительной (Федоров, 1973: 50; Тимошук, 1982: 5-37). Однако столь традиционный взгляд не столь уж и бесспорен и порождает вопросы, на которые пока нет убедительных ответов. Вот только некоторые из них:

1) В молдавском Пруто-Днестровье кольцевые городища, как правило, сооружались неподалеку от синхронных сложно-мысовых городищ. Какой рациональной причиной руководствовались местные жители, сооружая одновременно и кольцевые городища (гораздо более трудозатратные) и сложно-мысовые, тем более имея возможность использовать мысовые городища ранних эпох.

2) Считается, что круглые городища возводили в тех местах, где было невозможно выбрать естественно укрепленную площадку и приспособить ее для укрепленного поселения. Однако в местах расположения молдавских кольцевых городищ гораздо легче было найти площадку, укрепленную самой природой, чем относительно пологий мыс в лощинах между высокими мысами.

3) Более того, такое расположение кольцевых городищ в низинах, в лощинах между высокими соседними мысами вообще сводило на нет их оборонительный потенциал: позволяло противнику обстреливать и сжигать укрепления сверху, даже не приближаясь на опасное расстояние.

4) Диаметр укрепленных площадок кольцевых городищ, как правило, не превышал 40—60 м, что не позволяло, вместить ни большего количества защитников, ни укрыть значительное окрестное население.

Исходя из вышеизложенного, следует признать, что оборонительная функция была не главной для этих памятников.

В качестве гипотезы мы предполагаем, что главная и изначальная функция кольцевых городищ – сакральная, они играли роль святилищ, что конечно не исключает того, что они могли быть и одновременно центрами и экономической и политической жизни.

**«Иородность» материальной культуры.** Помимо специфической, не встречающейся здесь ранее фортификации, культура кольцевых городищ отличается на фоне местных предшествующих и синхронных древностей и другими важными чертами.



1. Домостроительство. На кольцевых городищах наряду с землянками впервые для региона зафиксированы и наземные прямоугольные жилища с отдельным присутствием глинобитных печей, очагов и жаровен. В земляночных жилищах встречаются тамбуры входа (Федоров, 1974: 248-255).

2. Курганный кремационный обряд захоронений в могильниках, сопровождающих эти поселения, в то время как для местных древностей Луки-Райковецкой культуры в это время характерны грунтовые кремации (Федоров 1964; 1968: 85-93; 1974: 273-279; Федоров, Чеботаренко, 1974: 101-103; Федоров, Чеботаренко, Великанова, 1984).

3. Керамика. На кольцевых городищах отсутствует лепная и раннегончарная керамика типа Луки-Райковецкой культуры, но присутствует круговая керамика западнославянского облика и ассортимента (Федоров, 1960: таб. 60). Это ставит под сомнение встречающийся в историографии тезис о преемственности в регионе между керамикой типа Луки-Райковецкой и посудой кольцевых городищ.

4. Нумизматический материал. Только на кольцевых городищах найдены в Пруто-Днестровье вкладах и виде единичных находок серебряные дирхемы, возможно, служившие, в том числе, и сырьем для производства ювелирных украшений, например, концентрированно представленными здесь «серег екимауцкого типа» (Рабинович, 1999: 263-275).

5. Вещевой инвентарь. Он очень богат на кольцевых городищах, что уже выделяет эти памятники среди синхронных местных древностей. Этнокультурно диагностичны такие находки как шпора каролингского типа с ромбовидным шипом; втульчатые двушипные и шиловидные бронебойные стрелы, а также специфические «финно-угорские» черешковые наконечники стрел. Здесь же находят ювелирные украшения с зернью, имеющие широкий круг аналогий как в Дунайском регионе и Центральной Европе, так и на памятниках междуречья Верхнего Прута и Среднего Днестра, на Волыни и в Поднепровье (где их появление, так же может быть связано с результатами влияния из Подунавья). Кроме того, здесь представлена группа изделий, в которую входят предметы вооружения, детали поясных и сумочных наборов, украшения, имеющие самые близкие аналогии среди памятников культуры Бьело Брдо и свидетельствующие, на наш взгляд, о вероятном присутствии венгерского населения в регионе (соотносимом со сведениями об Ателькузе венгров) (Рябцева, Рабинович, 2008: 347-367).

**Культурная и этническая атрибуция.** Большинство исследователей интерпретирует культуру кольцевых городищ типа Екимауцы-Алчедар как принадлежащую восточным славянам и называют ее древнерусской (Федоров, 1966; Федоров, Чеботаренко, 1974; Бырня, 1984; 1991; Тельнов, 1997; 1999; Тельнов и др., 2002). Они связывают ее происхождение с развитием культуры местного населения – носителей древностей типа Луки-Райковецкой. И культура типа Луки-Райковецкой в регионе и культура кольцевых городищ отождествляется этими исследователями с тиверцами – одним из народов, упомянутых в период IX–X вв. в древнерусской летописи «Повесть временных лет». Мы же полагаем, что происхождение памятников типа Екимауцы-Алчедар связано с притоком в Пруто-Днестровский регион во второй половине IX в. нового населения, западнославянского по своему культурному облику (Рябцева, Рабинович, 2008: 347-367). Этнически отождествить его с некоторой осторожностью можно действительно с летописными тиверцами, но обязательно имея ввиду, что последние мигрировали в данный регион в указанный период, а местные древности типа Луки-Райковецкой следует связывать с другим народом «Повести временных лет», также приуроченным к Поднепровью – с уличами.

### Список литературы и источников

- Бейлекчи В.С. Курган у с. Рудь // АИМ-1981. – Кишинев, 1985. - С. – 152-154.
- Бейлекчи В.С. Раскопки славянского поселения Рудь в 1981-1982 гг. // АИМ-1982. – Кишинев, 1986. – С. 96-114.
- Бейлекчи В.С., Тельнов Н.П., Власенко И.Г. Раскопки славянского поселения Рудь XX в 1980 г. // АИМ-1979-1980. – Кишинев, 1983. - С. – 171-183.
- Бырня П.П. К проблеме градообразования в Поднестровье в период раннего средневековья // Древности Юго-Запада СССР (I-середина II тысячелетия н.э.). – Кишинев: Штиинца, 1991. - С.186-205.
- Бырня П.П. Молдавский средневековый город в Днестровско-Прутском междуречье. - Кишинев: «Штиинца», 1984. – 206 с.
- Власенко И.Г. Древнерусский слой городища Мерешовка (по раскопкам 1980 г.) // АИМ-1979-1980. – Кишинев 1983. – С. 77-88.
- Власенко И.Г. Исследования городища Речула // АИМ-1985. – Кишинев, 1990. – С. 212-229.
- Власенко И.Г. Новые археологические памятники в Молдавии // АИМ-1981. – Кишинев, 1985. - С. 198-205.
- Власенко И.Г., Тельнов Н.П. Восточнославянское городище Речула в Молдавии // Населения Прутсько-Дністровського межиріччя та суміжних територій в II половині першого-на початку другого тисячоліть н.е. – Чернівці, 1994. – С. 23-24.
- Гольцева Н.В., Кашуба М.Т. Глинжень II. Многослойный памятник Среднего Поднестровья. (Материалы раскопок 1978-79 гг. и 1989-90 гг.). – Тирасполь: Мако, 1995. – 275 с.
- Златковская Т.Д., Полевой Л.Л. Городище Прутско-Днестровского междуречья IX-III вв. до н.э. и вопросы политической истории гетов // Древние фракийцы в Северном Причерноморье. – Москва, 1969. – С. 35-53.
- Кашуба М.Т., Тельнов Н.П., Щербакова Т.А. Алчедарское древнерусское поселение (раскопки 1987-89 гг.). – Тирасполь: Мако, 1997. – 102 с.
- Рабинович Р.А. Дирхемы на территории Молдовы // StratumPlus. – 1999. - № 5. – С. 263-275.
- Рабинович Р.А., Рябцева С.С. Особенности развития древнерусской культуры в Карпато-Днестровских землях // Тр. ГЭ. – СПб: Изд-во ГЭ, 2009. - Вып. XLIX: Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого Света. – С. 292-308.
- Рабинович Р.А., Ткачук М.Е. Исследования на поселении древнерусской культуры у с. Рудь в Молдове // Археологические вести 4. – СПб: 1995. – С. 165-170.
- Равдина Т.В. О датировке городища Алчедар // Средневековые памятники Днестровско-Прутского междуречья. – Кишинев, 1988. – С. 54-71.
- Раппопорт П.А. Военное зодчество западнорусских земель X-XIV вв. - М., 1967. – 240 с. - (МИА; вып. 140).
- Рошаль М.Г., Федоров Г.Б. Жилые и хозяйственные сооружения древнерусского поселения Рудь // АИМ-1970-1971. - Кишинев, 1973. – С. 155-176.
- Рябцева С.С., Рабинович Р.А. К вопросу о роли венгерского фактора в Карпато-Днестровских землях в IX-X вв // Revista arheologică. Serie nouă. – Chişinău 2007. - Vol. III, - N. 1-2. –С. 195-230.
- Рябцева С.С., Рабинович Р.А. К вопросу об археологической идентификации и наборе украшений уличей и тиверцев в Карпато-Днестровском регионе // История и практика археологических исследований: матер. международной науч. конф., посвящ.

150-летию со дня рождения члена корреспондента АН СССР, проф. А.А. Спицына. – СПб, 2008. – С. 347-367.

Смирнов Г.Д. Археологические разведки в нижнем течении Реута // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавии. – Кишинев, 1964. – С. 248-254.

Тельнов Н.П. Восточнославянские древности VIII-X вв. Днестровско-Прутского междуречья // StratumPlus. – 1999. - № 5. – С. 313-327.

Тельнов Н.П. Об исторической судьбе восточнославянских древностей (типа Луки-Райковецкой в Днестровско-прутском междуречье) // Проблемы происхождения та історичного розвитку слов'ян. – Київ, Львів: «Рас», 1997. – С. 184-189.

Тельнов Н.П., Степанов В.П., Руссев Н.Д., Рабинович Р.А. «И разошлись славяне по земле». Из истории Карпато-Днестровских земель VI–XIII вв. – Кишинев: Издательство Высшей Антропологической Школы, 2002. – 242 с.

Тимошук Б.А. Древнерусские города Северной Буковины // Древнерусские города. – М., 1981. - С. 116-136.

Тимошук Б.О. Давньоруська Буковина (X – перша половина XIV ст.). – Київ, 1982. – 206 с.

Тимошук Б.О. Ломачинське городище // Археологія 9. – 1973. – С. 100-107.

Тимошук Б.О. Північна Буковина - земля слов'янська. – Ужгород, 1969. – 192 с.

Тимошук Б.О. Слов'яни Північної Буковини V-IX ст. – Київ, 1976. – 176 с.

Тимошук Б.О. Слов'янські гради Північної Буковини. – Ужгород, 1975. – 111 с.

Федоров Г. Б. Посад Екимауцкогo поселення // Культура Древней Руси. – М., 1966. – С. 272-273.

Федоров Г.Б. Городище Екимауцы // КСИИМК. – М., 1953. - №50. – С. 104-126.

Федоров Г.Б. Древнерусское поселение на севере Молдавии // АИМ-1968-1969. – Кишинев, 1972. – С. 143-159.

Федоров Г.Б. Древние славяне в Молдавии // Вестник АН СССР. – М., 1954. - №12. – С. 35-43.

Федоров Г.Б. Итоги трехлетних работ в Молдавии в области славяно-русской археологии // КСИИМК. – М., 1954. - №56. – С. 8-23.

Федоров Г.Б. Население Прутско-Днестровского междуречья в I тысячелетии н.э. // МИА. – М., 1960. – Вып. 89. – С. 71-80.

Федоров Г.Б. Население Юго-Запада СССР в I-начале II тысячелетия н.э. // СЭ. – М., 1961. - № 5. – С. 81-106.

Федоров Г.Б. Работы Прутско-Днестровской экспедиции в 1963 г. // КСИА. – М., 1968. – №. 113. – С. 85-93.

Федоров Г.Б. Славянские городища в Молдавии. (К итогам работ Молдавской археологической экспедиции в 1952 г.) // Вестник АН СССР.– М., 1953. - №4. – С. 43-51.

Федоров Г.Б., Чеботаренко Г.ф., Великанова М.С. Бранештский могильник X–XI вв. – Кишинев, 1984. – 111 с.

Федоров Г.Б., Чеботаренко Г.Ф. Памятники древних славян (VI–XIII вв.) // Археологическая карта Молдавской ССР. – Кишинев, 1974. - Вып. 6. – С. 20-40.

Хынку И.Г. Поселения XI–XIV веков в Оргеевских кодрах Молдавии. – Кишинев, 1969. – 115 с.

Хынку И.Г. Селище Лукашевка V в XI-XV в. // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавии. – Кишинев, 1964. – С. 132-165.

Чеботаренко 1965: Г.Ф. Чеботаренко, Жилища городища Калфа VIII–X вв. // Изв. АН МССР.– Кишинев, 1965. - №12. – С. 62-68.

Чеботаренко Г.Ф. Городище Калфа. (По материалам раскопок 1959 г.) // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавии 1964. – Кишнев, 1964. – С. 197-209.

Чеботаренко Г.Ф. Калфа-городище VIII–X вв. на Днестре. – Кишинев, 1973. – 116 с.

Sava E., Manzura I., Tcacu M., Kurciatov S., Bubulici V., Rabinovici R., Guchin V., Alaiba R., Badau-Wittenberger M. Investigatille istorico-arheologice efectuate in microzona istorico-naturala Rudi – Tatarauca Noua – Arionesti – raionul Donduseni, Republica Moldova // Cercetari arheologice in aria Nord-Thraca. – București 1995. - № I. – P. 281-358.

**А.Г. Селезнев**

*Омск, филиал Института археологии и этнографии СО РАН*  
**«АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ» МИФ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ**  
**(САКРАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС В РАЙОНЕ ДЕРЕВНИ ОКУНЕВО**  
**МУРОМЦЕВСКОГО РАЙОНА ОМСКОЙ ОБЛАСТИ)<sup>1</sup>**

### **Abstract**

A new mythology of Russian mass consciousness – an archetype of «the ancient» civilizations as the factor of creation of the modern sacred center is analyzed in the paper. Research is based on the ethnographic materials collected in the sacred center of Okunevo village (Omsk oblast, Muromtsevo district).

В июле-августе 2012 года экспедицией Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН проводился сбор этнографического материала в деревне Окунево Муромцевского района Омской области. Это очень необычное место. За последние 20 лет здесь сформировался новый крупный сакральный центр, однако, этот феномен практически не привлекал внимания серьезных исследователей. Настоящее сообщение посвящено роли «археологического» фактора (архетипа древних цивилизаций) в процессе формирования сакрального пространства вокруг д. Окунево.

В одной из статей Окунево, в числе прочих новых сакральных объектов, названо «местным аркаимчиком», для которого большой, настоящий Аркаим является старшим братом и прародителем (Свешников, Свешникова, 2008). Однако, судя по масштабу явления, Окунево *совсем не* «местный», а, учитывая роль археологического фактора в его формировании, и *не совсем* «аркаимчик». Вообще, если критерием классификации выбрать роль археологического фактора в сложении сакрального пространства, то Окунево занимает промежуточное положение между центрами, полностью ассоциирующимися с конкретными с археологическими объектами (Аркаим, Укок, возможно, Долина царей), и локусами, никак не связанными с археологическими памятниками (Город Солнца в красноярской тайге). Археологический фактор «окуневского феномена» важный, но отнюдь не определяющий.

Тем не менее аспект «древних цивилизаций» присутствует уже в рассказах о начале явления, а именно, о прибытии сюда из Индии в 1992 году гражданки США латвийского происхождения Расмы Розитис, получившей духовное имя Раджани. По благословлению своего духовного Учителя Мунираджа, который, в свою очередь, был преемником Бабаджи, Раджани отправилась на север (по некоторым данным, именно в Сибирь) искать храм Ханумана. В конце концов Расма оказалась в Окунево, основала общину последователей Бабаджи – бабаджистов и храм – *ашрам*, к слову сказать единственный в России.

Нынешний лидер религиозной организации Омкар «Шива Джам» церкви Хайдакан ди Самадж (общины шиваитов, бабаджистов), носящая духовное имя Дурга, рассказала нам в ходе интервью от 22 июля 2012 г.:

*«Это место никто не знал, единственное, что ее (Расму – Раджани. – А.С.) привлекло – это что работали археологи, профессор Матющенко с нашего университета (Владимир Иванович Матющенко (1928 – 2005) – выдающийся российский археолог, профессор Омского государственного университета. – А.С.). Много здесь было найдено захоронений, исторических ценностей... Раньше, когда археологи начали раскопки делать, вот на том месте, где часовня стоит (Татарский увал в 1,7 км. к западу от Окунево, на котором расположено большое количество археологических памятников – А.С.) были найдены ритуальные принадлежности со всех времен Земли, вот все цивилизации, которые были на Земле, они оставили там свои принадлежности ритуальные. И в связи с этим было заключено, что это место сакральное, и что имеет силу такую, что все пытаются там проводить ритуалы, практики...»*

*Привлек внимание Омск, почему Омск? Почему «Ом» – первый звук во Вселенной – и вдруг город так называется? И вот шаг за шагом она шла сюда. И Окунево. Про Окунево тогда вообще ничего не было известно и вот ее познакомили с Матющенко. Он ей раскрыл много глубин и исторических фактов. И вот когда она приехала, она пошла на Омкар (Татарский увал), взяла мантры, взяла принадлежности для огненной церемонии, поставила там палатку и стала медитировать, читать мантры, стала проводить там хаван (индуистский ритуал огненного жертвоприношения. – А.С.). И на четвертую ночь у нее было видение, она прямо на физическом плане и свет видела, и звуки слышала. Это было знамение, подтверждение, что это место – то, что она искала».*

Сведения о консультациях с Расмой Розитис, имевших место в начале 1990-х гг., содержатся в воспоминаниях археологов: Б.В. Мельникова, А.В. Полеводова, И.Е. Скандакова и др. Постепенно Татарский увал становится центром сакрального пространства. Сейчас это место называется Омкар, Пуп Земли, Энергетический центр.

Археологический контент занимает существенное место в тексте, записанном нами 24 июля 2012 г. от коренного жителя д. Окунево Дмитрия – молодого человека лет 28, с тонкими чертами лица, умными пронизательными глазами, иконописной бородкой. Его рассказ носил характер импровизированной лекции, постепенно собравшей значительное число слушателей. Начало его поисковой деятельности было положено детским инициационным сновидением, наполненным архетипическими образами и символами: три храма, треугольники. На этой почве Дмитрий сблизился с Расмой, также занимавшейся поисками Храма и в своих видениях, порой, получавшей информацию об огненных треугольниках, энергетических машинах и т.п. Эти обстоятельства побудили Дмитрия к поискам, организации экспедиций, в которых приняли участие люди, имевшие подобные (сно)видения. В ходе этих экспедиций в окрестностях Окунево были обнаружены аномальные зоны с неприступными валами, лабиринтами, закрученными деревьями. Отсюда же интерес информатора к археологии:

*... археолог Матющенко, омский профессор, он тогда занимался раскопками городищ, могильников 18 века по Омской области. ... копал в месте, где Омкар. Омкар переводится «место, где поет Ом, каркает Ом». ... Когда приехал Матющенко, они это городище выкопали, ничего серьезного там не было, один 18 век. ... Когда выкопали городище, двинулись в сторону кладбища по пути поднимая пласты, поскольку постоянно шли находки и молодые студенты урыли чуть ниже пластов 18 века. И случайным образом откопали древнеиндийский*

жертвенник. Рядом с жертвенником был найден трезубец - символ Шивы в виде такой вилочки, был найден слоник Ганеша, была найдена посуда, которая по форме напоминает ту, что употребляется для огненного жертвоприношения ягья. Только в Индии – латунь, бронза, а эти вещи все были сделаны из обожженной глины. Когда эти вещи отдали в Омск на экспертизу, она показала, что эти вещи практически в три раза древней, чем индийская культура в Индии.

Открытие получает общеисторическую интерпретацию:

Это, конечно, была сенсация, поскольку в свое время была теория в мире, что ведическая культура, наша арийская культура, отсюда ушла в Индию, делая остановки, такие как Аркаим. Теория основывалась на языке, наш славянский язык и санскрит были очень похожи, было много слов с одним смысловым значением, много однокоренных слов. Например, на санскрите га – путь, а у нас доро-га, раду-га, ра – солнце, га – путь. Река Тара возьмите, тоже индийское слово. ...

Ну вот, нашли жертвенник ведический...

**Собиратель:** Простите, вот Вы сказали, этот памятник древнее индийской культуры в три раза, а в абсолютных цифрах это сколько? Какой у него возраст?

**Информатор:** Ну это порядка 18 тысяч лет, точнее Вам не скажу, не специалист, это надо у профессоров спрашивать.

Однако поиск истины сталкивается с неожиданными трудностями:

**Слушатель:** Ну а что нашли, это где сейчас хранится?

**Информатор:** Это в Омске, в запасниках. Профессор Матюценко умер, который занимался проектом, а я разговаривал с археологами – все лежит в запасниках, просто так прийти в музей посмотреть вам не дадут, нужно ксиву, и что именно вы работаете по этому вопросу. Разговаривал с профессорами. Они говорят, что Окуневу присвоен статус археологического заповедника закрытого типа. Раскопки запрещены официально, будешь копать – посадят. Единственный выход на профессора, если хотите, – это директор Музея Врубеля, он работал с профессором Матюценко и знает, что здесь было (видимо имеется в виду, Борис Александрович Конилов – бывший директор Омского областного музея изобразительных искусств им. В.А. Врубеля. – А.С.)... Он хочет людям помогать... Этот человек – поисковик, он начинает тему поднимать и вспыхивает, тему развивает. Но боится. Потому, что говорят, они давали подписку о неразглашении. И всегда в группе были представители ФСБ...

Причем сокрытие археологических материалов происходит не только в Окунево, но и повсеместно. Один археологический проект закрывают за другим:

Сейчас официально запрещены раскопки ниже пластов 18 века. Заморожен проект Темеряк, если вы слышали о таком. ... Это предположительно остров с древнеарийским городом. ... И вот работали археологи на Темеряке и под двумя метрами песка они нашли человеческую эмаль зубов. Ни костей, ни волос, очень древние могилы. Там находили камень, хотя камня у нас не должно быть, а там находили камень с очень тонкими просверленными дырами сквозными, ровными, указывает на сверло, технологии соответственные. ... Но интересно, что все раскопки заморожены... Просто всё побросали и всё. Профессор умер, сказали, якобы, другого профессора поставят. Через год, через три, пять лет. Но вот уже больше 8 лет прошло и всё – молчок.

Как известно, на урочище Темеряк действительно проводились археологические исследования. Был открыт 41 памятник различных эпох – от Алексеевки I до Алексеевки XLI соответственно, составляющие Темерякский археологический

микрорайон (АМР). Результаты изучения могильника Алексеевка I опубликованы (Здор и др., 2000: 68 – 85; Татауров и др., 2001). Какой именно момент этих исследований трансформировался в представления, изложенные выше (и был ли таковой), сказать затруднительно.

И в заключение, еще об одном археологическом сюжете, получившем в местной среде своеобразную интерпретацию. Летом 2011 г. в окрестностях ныне не существующей деревни Юрт-Бергамак в 3 – 4 км. юго-восточнее Окунева появилось необычное сооружение. Нам удалось его осмотреть. Оно представляло собой округлую площадку, окруженную рвом диаметром около 30 м., глубиной до 1 м. и шириной до 2 м., и внутренним валом, образованным грунтом, вынутым из рва. Вал и центральная часть покрыты пластами дерна. Внутри рва на равном расстоянии друг от друга находятся 13 следов от кострищ. Большое кострище имеется на возвышении и в центре сооружения. Через ров под бревенчатые ворота переброшен мостик.

Лидер местной общины «Культурное наследие и творчество» (другие названия: *ведические православные, родноверы*, или просто *славяне*), ставящей своей целью изучение и возрождение древнеславянских традиций, Станислав Репин, в интервью пояснил, что мы видели выполненную энтузиастами реконструкция местного капища с захоронениями жриц. Отличительной их особенностью были деформированные, удлинённые черепа:

*Это были жрицы некоего культа и они имели канал, и с божественным миром имели связь. Их с детства готовили не для обычной жизни, они не были к ней приспособлены, а они предназначены для другого – для взаимодействия с невидимыми силами и мирами. В Усть-Таре нашли семь святилищ, если смотреть сверху. Их нанесли на карту. Они повторяют некие созвездия...*

**Собиратель.** *И вы воссоздали святилище?*

**Информатор:** *Да в районе Юрт-Бергамака. Святилище 30 м. в диаметре, ров глубиной метр, шириной два метра. В рве огонь зажигаем. И потом вал в центре сделали и там огонь зажигаем. Причем сделали все по правилам. Там закладка камней со всей планеты. Камни, вода со всей планеты, минералы и даже метеорит. В центре закладка. Т.е. это настоящее культовое место, рабочее. Туда все приезжают, у всех разные традиции, школы, но все попадают туда и у всех однозначно: как вы узнали это место?*

*Здесь просто жили цари царей – это родина Риши или родина Белых мудрецов. ... Здесь была большая плотность, ... люди приезжали, уезжали...*

**Собиратель:** *Откуда это известно?*

**Информатор:** *Археологические данные это подтверждают. Глубина здесь до 14 тыс. лет.*

В качестве источника информации по древним памятникам наш собеседник сослался на консультации с археологом И.Е. Скандаковым. Заинтригованные всей этой историей, мы взяли интервью у Игоря Евгеньевича. Оказалось, что в данном случае произошло слияние двух типов памятников, находящихся на одной территории Усть-Тарского АМР, но разделенных между собой несколькими тысячелетиями во времени. Округлые в плане памятники с валом и рвом, интерпретируемые как культовые места Усть-Тара XXXIII, XL и др., относятся к глубокой древности и датируются неолитическим временем (Нижнетарский..., 2001: 92 – 93). Могильник Усть-Тара VII, в котором было зафиксировано 8 могил и у погребенных действительно отмечаются признаки искусственной деформации черепов, относится к раннему средневековью (Скандаков, Данченко, 1999: 160 – 186).

Усть-Тарский АМР находится на расстоянии свыше 20 км. от Окунева. Однако, по воспоминаниям И.Е. Скандакова, археологические памятники часто посещали

экскурсионные группы и паломники. Здесь они испытывали состояние особой внутренней сосредоточенности. Видимо в ходе этих экскурсий и родилась идея, что округлые в плане археологические объекты похожи на славянские капища. Огромная разница во времени функционирования этих двух групп памятников особо смущения не вызывала. Из механического объединения округлых культовых мест и искусственно деформированных черепов родилась мифологическая конструкция о древнеславянских «жрицах», осуществлявших магический контакт с божественным миром. Реконструированное на Юрт-Бергамаке «капище» используется для проведения «древнеславянских» церемоний. История переросла местные рамки и неоднократно подавалась на телеканале Рен-ТВ в форме бреда уже совершенно вселенского масштаба (в передаче с пресловутой Анной Чапман в качестве ведущей) (Тайны мира, 2012).

Приведенные материалы дают представление о некоторых особенностях массового сознания современной России, как в отражении окружающей действительности в целом, так и, конкретно, применительно к области истории и археологии:

- запредельный, эзотерический, иррационально-мистический опыт как источник знаний о прошлом;
- иллюзорные представления о легкости и доступности археологической работы: «урыл», копнул и сразу – сенсационное открытие;
- «задорновская» лингвистика, наивные этимологии, легко «доказывающие» идеологически заданные сценарии происхождения народов, языков, культур;
- архетип Великой Тайны за семью печатями; заговор темных сил, скрывающих знания от широких масс;
- гипертрофированные представления о древности, свобода приобщения к великим эпохам, жонглирование тысячелетиями истории;
- неизжитый комплекс оруэлловского «старшего брата», к примеру, в образе сотрудников ФСБ, внедренных в археологические отряды; и т.п.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Жить в эпоху перемен»: динамика идентичностей населения юга Западной Сибири (1940–2000-е годы), проект № 12-31-01043.

### Список источников и литературы

Здор М.Ю., Татауров С.Ф., Тихомиров К.Н. Археологическая карта Муромцевского района Омской области. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2000. – 135 с.

Нижнетарский археологический микрорайон / П.В. Большаник, А.В. Жук, В.И. Матющенко и др. – Новосибирск: Наука, 2001. – 256 с.

Свешников А., Свешникова О. Здесь ли родился Заратустра? Или пути и последствия спасения одного археологического памятника [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. – 2008. – №1 (57) [сайт]. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/1/sve19-pr.html> (дата обращения 20.02.2013).

Скандаков И. Е., Данченко Е. М. Курганный могильник Усть-Тара-VII в южнотаежном Прииртышье // Гуманитарное знание: Серия Преемственность: Ежегодник: сб. науч. тр.– Омск, 1999. – Вып. 3. – С. 160-186

Тайны мира: Тайны Сибири (эфир 28.06.2012) [Электронный ресурс]// Youtube [сайт]. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=dFo3nubGIF8> (дата обращения 20.02.2013).



Татауров С.Ф., Тихонов С.С., Чудаков Д.В. Могильник Алексеевка I // Материалы по археологии Обь-Иртышья. – Сургут: РИО СурГПИ, 2001. – С. 114 – 127.

**В.И. Семенова**

*Россия, Тюмень, государственная академия культуры,  
искусств и социальных технологий*

**ИЕРОТОПИЯ ТЮМЕНИ  
(САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА КОНЦА XVI-XVIII ВВ.)**

**Abstract**

During an epoch of the Middle Ages each city assimilated to the City of Heavens and represented a spatial icon. Churches bore an image of sacral space, were its part and made a spiritual structure of city. A subject of this article is research hierotopia of Tyumen, the first Russian city of Siberia.

В средневековье каждый город уподоблялся граду небесному и представлял собой пространственную икону. Церкви несли образ сакрального пространства, были его частью и составляли духовный каркас города. Предметом данной статьи является исследование иеротопии города Тюмени, то есть историческая реконструкция и интерпретация образов сакрального пространства, не имеющих устойчивой изобразительной структуры (Лидов, 2008: 8).

При основании города на территории острога была заложена церковь во имя Живоначальной Троицы (Погодинский летописец ..., 1987: 136). В 1596 г. появилась церковь во имя Рождества Пречистой Богородицы с «престолы» Николая Чудотворца и Федора Стратилата (Тюмень в XVII ..., 2004: 170). В 1600 г. в городе уже был отдельный храм Николая Чудотворца с приделом Федора Стратилата (Миненко, 2004: 97). Считалось, что она была предназначена для народа - «строенье мирское тюменских всяких чинов людей одних» (Тюмень в XVII ..., 2004: 33).

Первые церкви на посаде строятся в начале XVIIв. Около 1601 г. появилась церковь Ильи Пророка с пределом страстотерпцев Христовых Бориса и Глеба, великомучеников Флора, Лавра, «строение мирское» (Тюмень в XVII ..., 2004: 35, 172), около 1616 - церковь во имя государева и великого князя Михаила Феодоровича ангела и преподобного отца Михаила Малеина с приделами соловецких чудотворцев Зосимы и Савватия, строение мирское (Тюмень в XVII ..., 2004: 34), до 1620 г. - Успенская, до 1624 г. - Всемиловитового Спаса. В 1624 г. были заложены Знаменская и Троицкая церкви.

На протяжении XVII в. в других районах Тюмени были построены - Преображенская в мужском м-ре, Воскресенская в Ямской слободе, Вознесенская в Бухарской слободе, также имелись два монастыря - Преображенский (с 1606 г.) и женский (до 1623 г.) при церкви Ильи Пророка (Тюмень в XVII ..., 2004: 171).

В начале XVIII в. закладываются каменные церкви - Благовещенская (1700), Троицкая (1708), Сорока мучеников (1717), Петра и Павла (1726), Знаменская (1768), Успенская (1765), Вознесенская (1770-е), Воскресенская (Крестовоздвиженская) (1774), Михаило-Архангельская (1781), Спасская (1796). Часть церквей строились на месте деревянных предшественниц (Знаменская, Успенская, Воскресенская, Спасская), часть рядом с одноименными деревянными (Михаило-Архангела, Вознесенская). Появились новые – Благовещенская, Сорока мучеников, Петра и Павла.

На протяжении XVIII в. некоторые церкви стали называться по приделу: Вознесенская - Георгиевской, Воскресенская - Крестовоздвиженской, потом Никольской. Преображенский мужской монастырь стал называться по каменному

собору Троицким, Успенский женский монастырь получил имя Алексеевский также по приделу.

В XVII-XVIII вв. церкви освящались во имя главных христианских праздников (большинство), образов Христа и Богоматери, пророков, архангелов, апостолов, святых. В XVII в. – церквями были отмечены праздники Рождества Богородицы, Преображения, Воскресения, Вознесения, Успения, в XVIII в. – Благовещения. Общими для XVII-XVIII вв. было почитание главных образов христианства Христа и Богоматери (Спаская, Знамения Божьей Богоматери), архангела Михаила (Михаило-Архангельская), пророка Ильи (Ильинская), митрополита Алексея (придел Успенской церкви). В XVIII в. добавились апостолы Петра и Павла (церковь Петра и Павла), сорок мучеников (церковь Сорока мучеников). Многие излюбленные тюменцами образы XVII в. осталось в приделах. Придел Зосимы и Савватия сохранился в церкви Сорока мучеников в мужском монастыре, придел Николая Чудотворца – в Воскресенской церкви.

В названиях тюменских церквей, безусловно, есть система. Во-первых, их освящение подчинялось церковному канону, во-вторых, определялось запросами и спецификой ситуации города и его жителей. Тюмень строилась во вновь осваиваемых землях, где требовалось присутствие заступничества и покровительства, поэтому неудивительно появление церквей, связанных с образами Богородицы (Рождества Пречистой Богородица, затем Знамения и Благовещения), Спаса (две Спасские церкви, Воскресения, Вознесения), Николая Чудотворца – популярного заступника и помощника во всех бедах и мучениях, архангела Михаила, пророка Ильи, связанного с благополучием сельскохозяйственных работ. В Ильинской церкви был придел Фрола и Лавра, скотьих богов, покровителей коней и конных воинов, целителей-бессребреников.

Обращает на себя внимание особая линия в традиции именования церквей, которая прослеживается на протяжении XVII- начала XVIII вв.

В Никольской церкви, находившейся в XVII в. в крепости, был придел Федора Стратилата. Почитание этого святого закономерно, так как город строился как военная крепость и под началом воевод. В то же время Федор Стратилат был покровителем царя Федора Иоанновича, в царствование которого город и был основан (1584-1598). Это предположение получает подкрепление, благодаря обстоятельствам появления Ильинской церкви. В январе 1601 тюменцы подали челобитную царю Борису Годунову о строительстве храма «во имя святых... Бориса и Глеба» с приделами во имя Федора и Лавра и пророка Ильи на посаде, а не в городе, как это требовал воевода. Аргументировали свою просьбу тем, что горожанам неудобно молиться с воеводами - «женам де их и детям тут приходиться зазорно». Церковь была выстроена, но была освящена во имя Ильи пророка с приделами страстотерпцев Христовых Бориса и Глеба и великомучеников Флора, Лавра (Миненко, 2004: 98, 100).

Около 1616 г. на посаде была построена церковь во имя государева царя и великого князя Михаила Феодоровича ангела и преподобного отца Михаила Малеина с приделом Зосимы и Савватия, соловецких чудотворцев (Тюмень в XVII..., 2004: 34). Преподобный Михаил Малеин прославился как основатель ряда православных монастырей, был учителем Афанасия Афонского, основателя Великой Лавры Афона, обладал даром прозорливости, сострадания, человеколюбия, в его честь был назван Михаил Романов. В Кремле находился его храм.

До 1620 г. в городе уже существовала Успенская церковь, которая стала главным храмом переместившегося к ней женского монастыря. В 1680 г. он уже назывался Алексеевским по приделу во имя митрополита Алексея (Миненко, 2004: 81). И опять в этом видна ориентация Тюмени на Москву. Как известно с 1645 г. на престоле был

Алексей Михайлович, а его небесным покровителем был святой Алексей. В Москве был Алексеевский стародевичий монастырь, который находился на месте храма Христа Спасителя и был перенесен в Красное село (Новодевичий Алексеевский монастырь). Монастырь был основан как раз митрополитом Алексеем в 1360 г., деятельность которого была направлена на единение и возрождение Руси, имевшего авторитет великого духовного подвижника.

Эта линия открытой ориентации на центральную власть завершилась строительством каменного Благовещенского собора в 1700-1715 гг. Как известно, Благовещенский собор в Кремле был домовою семейной церковью царской семьи. Вплоть до XVIII в. с ним были связаны самые главные события государства и жизни царей. Протопопы Благовещенской церкви Кремля были наставниками московских правителей. Даже такая деталь, как наличие подклета, в котором до конца XV в. хранилась казна московских князей, сопоставима с тюменским храмом, который изначально строился «на анбарах», предназначенных для хранения казны.

Церкви связывали сакральное пространство города. Крепость как сердце города защищалась проездными воротами, носящими названия Георгиевских и Спасских. У Спасских ворот на посаде на базарной площади находилась церковь во имя Всемиловейшего Спаса (построена в 1624 г.) (Тюмень в XVII ..., 2004: 34). После того как она пришла в ветхость, ее колокольня была перенесена к Спасским воротам острога. Со временем там появилась вторая Спасская церковь (сейчас на этом месте каменная Спасская церковь) (Сибирский летописный..., 1987: 177). Спасские ворота и Спасские церкви у ворот вполне логичны. По легенде образ Спаса Нерукотворного (Спас на черепи) над вратами города Эдессы защитил его от нашествия персов.

Образ Святого Георгия охранял западные проездные ворота города. Напротив них на левом берегу р. Туры была построена Вознесенская церковь с приделом во имя святого Георгия, которая в XVIII в. чаще стала именоваться Георгиевской. В результате суда, идущие по Туре сверху, проходили незримые ворота под патронатом святого Георгия.

Благовещенский собор в крепости на тюменском мысу с Вознесенской церковью на затюменском мысу и Вознесенской церковью через р. Туру составляли треугольник, напоминающий о чудесной жизни Христа – Благовещения о его рождении, Воскресения после казни и Вознесения к небесному отцу.

В XVIII в. в Тюмени формируется структура церквей с названиями, не выпадающими из общей картины. В сибирских городах распространенными были наименования Спасская (50%), Вознесенская (37%), Михайловская (33%), Знаменская (27%), Ильинская (23%), реже Петра и Павла (17%), Никольская (10%) (Резун, 1989: 108). Особенности сакральной структуры города связаны с первым веком истории Тюмени.

### **Список источников и литературы**

Лидов А.М. О константинопольском прототипе царского храма // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. – М.: ИПП «Куна», 2008. – С. 7-44.

Миненко Н.А. Тюмень: летопись четырех столетий. - СПб: Изд-во «Русь, Санкт-Петербург», 2004. - 512 с.

Погодинский летописец // Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1987. С. 129-137.

Резун Д.Я. О названиях русских церквей Западной Сибири в XVIII в. // Памятники быта и хозяйственное освоение Сибири. - Новосибирск: Наука, 1989. - С. 94-112.

Сибирский летописный свод // Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1987. С. 139-379.

Тюмень в XVII столетии.– Тюмень: Мандр. и Ка, 2004. – 200 с.

**Ю.Б. Сериков**

*Россия, Нижний Тагил, государственная социально-педагогическая академия*

**САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ШАЙТАНСКОГО ОЗЕРА  
(СРЕДНЕЕ ЗАУРАЛЬЕ)**

**Abstract**

Fifteen cultic places were revealed on Lake Shajtanskoe. All of them define sacral landscape of the lake. Headlands jutting into the lake, granite rocks and separate boulders with unusual outlines were the main elements of the sacral space. Water area of the lake was also used like a sacral object.

Осваивая новое пространство, древний человек искал стратегически значимые точки в окружающем его ландшафте. Освоенное пространство сразу же сакрализовалось и приобретало определенную структуру. Поскольку Урал – горная страна, основными элементами этой мифологической структуры становились различные скальные образования: горы, скалы, пещеры (Сериков, 2010).

Шайтанское озеро расположено в 4 км к востоку от пос. Нейво-Рудянка Кировградского района Свердловской области. Оно вытянуто в меридиональном направлении на 2,4 км, его максимальная ширина – около 1 км, глубина не превышает 4 м. Озеро окружено невысокими горами, на которых присутствуют выходы гранитных скал – так называемые шиханы. Берега озера заболочены, свободный подход к воде сохранился только у скалистых, выступающих в озеро мысов. Таких мысов на озере семь. Из 20 выявленных на озере памятников 15 являются культовыми, а количество культовых объектов на памятниках превышает два десятка (Сериков, 2009).

Наиболее крупный памятник – культовый озерный центр Шайтанское озеро I располагается на западном берегу озера. Он занимает сильно вдающийся в озеро, вытянутый с запада на восток пологий мыс. Особенностью мыса является то, что из семи мысов именно с этого видны все остальные шесть и именно этот мыс виден со всех остальных. С других точек озера все шесть мысов не видны: один из мысов обязательно закрывается другими мысами. Следует также добавить, что Солнце и Венера восходят строго напротив данного мыса. Эти обстоятельства позволяют предполагать о неслучайном выборе места для расположения основного культового памятника именно на этом мысу.

Культовый центр функционировал с эпохи мезолита до средневековья. Больше всего находок относится к энеолиту – 88 %. Второе место по численности занимают комплексы раннего железного века – 5,45 %. Мезолитические и неолитические комплексы составляют соответственно 3,5 и 2,5 %. И совсем немного находок приходится на культуры бронзового века (0,35 %) и средневековья (0,2 %).

Среди культовых объектов памятника можно назвать неолитический клад, размытое энеолитическое погребение шамана с большим комплексом находок и сосудов бронзового века с фигурными изображениями птиц, поставленный в нишу между гранитными валунами. Раскопки памятника выявили необычно большой процент предметов неутилитарного характера (скульптуры из камня и глины, украшения (подвески и нашивки из камня, керамики и кости, бусы, пронизки), сосуды с изображениями птиц и животных, «утюжки», изделия из горного хрусталя, охряные «карандаши» и т.п.) (Сериков, 2002; 2004; 2004а; 2004б; 2009; 2011). На поселенческих

комплексах такие находки встречаются не так часто.

На соседнем памятнике Шайтанское озеро II представляют интерес две культовые площадки. На северной – найдены плавильный очаг и перекрытый каменной вымосткой клад. Комплексы датируются ранним железным веком. На южной площадке выявлены погребально-жертвенные комплексы бронзового века и серия ритуальных кладов – захоронений бронзовых изделий, число которых превысило 200 экз. (Сериков и др., 2009).

Сакрально значимыми точками на берегах озера являлись скальные шиханы – гранитные останцы высотой от 7 до 20 м (Сериков, 2007). В настоящее время выявлено уже семь подобных скальных святилищ. Наибольший интерес представляют три полностью исследованных памятника: Шайтанский Шихан, Средний шихан и Южный шихан (Сериков, 2011а; 2011б). Они имеют высоту от 7 до 11 м, сложены крупными гранитными валунами.

На шиханах присутствуют материалы от мезолита до раннего железного века, но большая часть находок связана с ранним железным веком. Это, прежде всего, предметы медного культового литья: антропоморфный и птицевидные идолы, бляхи, диски. Причем медные идолы найдены на всех трех шиханах.

Также на всех трех шиханах зафиксированы следы человеческих жертвоприношений (Сериков, 2011в). Кроме этого на Шайтанском Шихане обнаружены остатки энеолитического погребения. Сожженные кости человека вместе с украшениями были помещены в расселину между валунами и засыпаны мелкими кусочками слюдяного талька (Сериков, 2011г). На Южном шихане также в расселине залегала чаша, выполненная из свода черепа взрослого мужчины. А между валунами находилась отрезанная и сожженная голова женщины. На черепе сохранились остатки налобной повязки, к которой на уровне висков крепились медные диски в виде вписанных в круг крестов.

Исследования культовых памятников Шайтанского озера показали, что в рамках единого сакрального пространства существовали его разные уровни. Прежде всего это выявленные на Шайтанском озере I и II периферийные участки с большим количеством сакральных объектов и предметов, которые, по мнению автора, являются символической границей между мирами (Сериков, 2007а).

Точками повышенной сакральности являлись некоторые валуны, которые в силу каких-то их особенностей человек наделял дополнительными сакральными функциями. Обычно сакрализация камней связана с их необычной формой. Этнографические данные свидетельствуют, что к культовым относились камни-«следовики», «чашечные» камни, валуны зооморфных очертаний, а также сейды (Мельников, 1998: 61–77, 106–119; Шахнович, 2005: 34–63). Подобные священные камни хорошо известны по обе стороны Урала (Балалаева, 1999: 148–149; Шарапов, 2005: 156–157; Никитинский, 2007: 24–29; Шутова и др., 2009: 28–29).

На Шайтанском озере выявлена целая серия валунов, использовавшихся в культовых обрядах. Причем зафиксированы они на западном, восточном и северном берегах озера.

На восточном берегу на скалистом мысу Каменушки I в разных местах выявлено несколько валунов с 9 чашевидными углублениями. В возвышенной части мыса располагается крупная плоская плита размером 10,8 × 6 м. На плите зафиксировано 6 чаш разных форм и размеров. Одиночная чаша находится на валуне размером 4,4 × 4 м. Возле всех валунов с чашами найдены единичные артефакты (Шимаковская, 2008: 128–130).

На этом же мысу находится необычное каменное образование в виде своеобразного гриба – каменная плита размером 9,8 × 6 м поставлена природой на

валун высотой 1, 2 м. Раскопки под «шляпкой гриба» дали около тысячи находок.

Еще один валун – вертикально стоящий камень высотой около метра (условное название «Менгир-1») находится он на небольшой возвышенности мыса среди россыпи валунов, хорошо просматривается с озера. Пробное зондирование вокруг камня дало материалы мезолита и раннего железа (Шимаковская, 2010: 216).

К югу от Каменушек I находится еще один каменистый мыс – Каменушки II. В центральной, наиболее возвышенной части мыса на плоских валунах обнаружено 2 природные чаши и «следовик» – камень с естественным углублением в виде отпечатка ноги человека. Расчистка между чашей и «следовиком» позволила обнаружить небольшой комплекс находок неолита и раннего железа.

На северном берегу Шайтанского озера на святилище Шайтанский Шихан кроме плиты-жертвенника зафиксировано два валуна, своими очертаниями похожие на голову медведя. Один валун находился над расселиной с энеолитическим погребением, а под вторым валуном залежали обломки кальцинированного черепа мужчины (Сериков, 2011: 146).

К северу от Шайтанского Шихана в глубине болота находится небольшой остров («Островок в болоте»), в высшей точке которого среди выходов гранитных валунов находится вертикально стоящая треугольная плита высотой 0,8 м – своеобразный «алтарик», лицевой стороной обращенный на северо-запад. По бокам с каждой стороны к нему примыкали еще по одному вертикально стоящему камню меньшей высоты. Создается впечатление искусственного происхождения данного сооружения. Перед «алтариком» были расчищены остатки кострища с находками двух наконечников стрел и энеолитической керамики.

Ниже «алтарика» по склону берега находится группа крупных камней, идущих по кругу. Внутренний диаметр круга – около 3 м, внешний – до 4,5 м. В центре круга расположен округлой формы валун – своеобразный пяточный камень, у которого найден неполный развал сосуда железного века.

С восточной стороны Шихана на просеке (западный берег Шайтанского озера) одна плита нависает метровым карнизом. В профиль она походит на голову кошачьего хищника. На верхней ровной поверхности валуна вышлифовано небольшое чашевидное углубление размером 25 × 30 см и глубиной 3–5 см. Шлифовкой снят поверхностный выветренный слой гранита и обнажен внутренний слой монолита темного цвета. Нет никаких сомнений в рукотворном характере данного углубления (Сериков, 2012: 195–201).

Таким образом, уже неполный анализ сакральных памятников и объектов позволяет сделать вывод о сложном характере сакральной топографии Шайтанского озера. Присутствие на Шайтанском озере большого количества культовых памятников разной направленности, в том числе и с совершением человеческих жертвоприношений позволяет предполагать, что в древности данное озеро обладало высоким семиотическим статусом и у местного населения считалось святым, священным. Подобные святые озера до сих пор известны у ряда народов по обе стороны Уральского хребта (Балалаева, 1999: 144; Шутова и др., 2009: 30–34).

Следует учесть еще один аспект сакральной топографии. Хорошо известно, что мир воды у сибирского населения относился к нижнему миру. Подводные раскопки на Шигирском озере, а также случайные находки на дне озер (произведения искусства, металлические изделия, целые сосуды, кости животных, трупы людей и др.) достаточно убедительно свидетельствуют, что водное пространство озер и болот в древности активно использовалось в сакральных целях (Сериков, в печати). Акватория озер воспринимались как места локализации водной стихии, хаотических сил нижнего мира. У хантов Приобья священными местами становились разнообразные водные элементы:

реки, ручьи, заводы, водовороты, омуты, места слияния рек, перекааты, повороты. Но наиболее крупными и почитаемыми водными объектами, которые включались в сакральную практику местного населения, были озера и болота (Балалаева, 1999: 144–145).

### Список источников и литературы

Балалаева О.Э. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов. (Материалы к атласу). – Екатеринбург: Изд-во «Тезис», 1999. – С. 139–156.

Мельников И.В. Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та. 1998. – 134 с.

Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище – школа кокшаров XV века? – Вологда: Древности Севера, 2007. – 64 с.

Сериков Ю.Б. Использование особенностей природного окружения в культовой практике древнего населения Урала // Homo Eurasicus в сакральных ландшафтах древности». – СПб, 2010[Электронный ресурс] // Homo Eurasicus[сайт]. URL: [http://homo.eurasicus.land.ru/names\\_years.htm](http://homo.eurasicus.land.ru/names_years.htm) (дата обращения: 6 марта 2013 г.)

Сериков Ю.Б. К вопросу о сакральном использовании акватории озер и рек // Тверской археологический сб. (в печати).

Сериков Ю.Б. Клады Шайтанского озера // ВАУ.– Екатеринбург; Сургут: Изд-во Магеллан, 2011. – Вып. 26. – С. 151–160.

Сериков Ю.Б. Культурные камни Среднего Урала // Региональная история, локальная история, историческое краеведение в предметных полях современного исторического знания. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – С. 195–201.

Сериков Ю.Б. Культурные объекты и памятники как маркеры освоенного пространства (по материалам Среднего Зауралья) // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Екатеринбург; Сургут: Изд-во Магеллан, 2007а. – С. 224–233.

Сериков Ю.Б. Культурный памятник нового типа на западном берегу Шайтанского озера // Уч. зап. Нижнетагильской государственной социально-педагогической академии. Общественные науки. – Нижний Тагил: НТСПА, 2004. – С. 101–146.

Сериков Ю.Б. Новое энеолитическое погребение с Шайтанского озера (Среднее Зауралье) // ВАУ.– Екатеринбург; Сургут: Изд-во Магеллан, 2011. – Вып. 26. – С. 145–150.

Сериков Ю.Б. Подвески и нашивки энеолитической эпохи (по материалам культового центра на Шайтанском озере) // Четвертые Берсовские чтения. – Екатеринбург: ООО «АКВА-ПРЕСС», 2004б. – С. 100–108.

Сериков Ю.Б. Произведения искусства с культового центра на Шайтанском озере // Памятники археологии и художественное творчество: матер. осеннего коллоквиума (с международным участием). – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004а. – С. 18–21.

Сериков Ю.Б. Скальное святилище на северном острове Шайтанского озера // Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия. Уч. зап. Общественные науки. – Нижний Тагил: НТГСПА, 2011а. – С. 113–140.

Сериков Ю.Б. Скальные культовые памятники Шайтанского озера // Проблемы археологии: Урал и Западная Сибирь (к 70-летию Т.М. Потемкиной). – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2007. – С. 42–49.

Сериков Ю.Б. Скальные святилища западного берега Шайтанского озера // АВ ORIGINE: археолого-этнографический сб. Тюменского государственного университета.– Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2011б. – Вып. 3. – С. 33–50.

Сериков Ю.Б. Человеческие жертвоприношения на скальных святилищах Шайтанского озера // Экономико-правовые, социально-политические и культурно-исторические аспекты развития регионов: матер. Международной науч.-практич. конф. – Березники: «Издательский дом «Типография купца Тарасова», 2011в. – С. 419–422.

Сериков Ю.Б. Шайтанское озеро – «святое» озеро древности // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул: АзБука, 2009. – Вып. III.– С. 159–173.

Сериков Ю.Б. Энеолитическое погребение с Шайтанского озера // Нижнетагильский государственный педагогический институт. Уч. зап. Общественные науки.– Нижний Тагил: НТГПИ, 2002. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 35–50.

Сериков Ю.Б., О.Н. Корочкова, С.В. Кузьминых, В.И. Стефанов. Шайтанское озеро II: Новые сюжеты в изучении бронзового века Урала // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2009. – № 2. – С. 67–78.

Шарапов В.Э. О почитании священных камней в традиционной культуре коми // Археоминералогия и ранняя история минералогии: матер. Международного семинара. – Сыктывкар: Геопринт, 2005. – С. 156–157.

Шахнович М. М. Священные камни Гипербореи. – Петрозаводск: Изд-во Ларионова, 2005. – 96 с.

Шимаковская К.В. Культовые скальные объекты восточного берега Шайтанского озера (Среднее Зауралье) // III Северный археологический конгресс. Тез. док. – Екатеринбург: Издательский Дом «ИздатНаукаСервис», 2010. – С. 216–217.

Шимаковская К.В. Чаши на скалах Шайтанского озера (Среднее Зауралье) // Тр. Камской археолого-этнографической экспедиции. - Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2008. - Вып. V.– С. 126–130.

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. – 244 с.

**А.А. Сирина**

*Россия, Москва, Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

**ПРОЕКТ НЕФТЕПРОВОДА «ВОСТОЧНАЯ СИБИРЬ – ТИХИЙ ОКЕАН» И  
ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ САКРАЛЬНОГО ЛАНДШАФТА**

**Abstract**

The article is devoted to an increasingly arising problem of preserving sacred and, more wider, cultural landscapes in Siberia under circumstances of oil and gas development. The presentation is based on the author's own field experience in the sphere of applied anthropology, namely on her participation in the expertise of the Eastern Siberia – Pacific Ocean pipeline project in 2005. In comparison with archeologists, a participation of ethnologists in such projects is still underdeveloped not only from the juridical, but also from the methodological points of view.

I show the specificity of land use and attitude toward the land by Evenki people who would be affected by the proposed pipeline project. The story of finding and legitimization the Memory Tree and the Memory Trail shows that local people's mentality has a continuity with traditional nomadic culture. I argue that people's territorial identity in the face of the dangerous project was demonstrated stronger than the ethnic one. People learnt from ethnologists new instruments and methods for preserving their land.

В 2007 г. автор входила в группу исследователей, выполнявших экспертную работу в поисках оптимального коридора для газопровода с Ковыктинского газоконденсатного месторождения (КГКМ) в Китай. Работа велась по заказу компании



ТНК-ВР и российских экологических неправительственных организаций (WWF и др.) (Сирина, Жуковская, Инешин, и др., 2008). Другая экспертная работа была проведена летом 2005 г. на севере Байкала в рамках ОВОС и касалась проекта нефтепровода Восточная Сибирь – Тихий океан (ВСТО) варианта 2005 г., один из участков которого предполагалось провести вдоль северного побережья озера Байкал, в т.ч. через эвенкийские поселки и прилегающие к ним земли традиционного природопользования<sup>1</sup>. Этим опытом я и хотела бы поделиться в докладе.

В связи с неустоявшейся практикой определения этнографических объектов культурного наследия, в отличие от археологических, и недостатком квалифицированных специалистов, этнографические памятники далеко не всегда получают отражение в процедурах ОВОС и других экспертных документах. Мое участие в процедуре ОВОС (оценки воздействия на окружающую среду) проекта ВСТО было достаточно случайным, вызванным инициативой археологов, выявлявших археологические объекты культурного наследия на основании Закона «Об объектах...». С 2002 г. определены источники финансирования, порядок и создана соответствующая инфраструктура для массового проведения подобных обследований. В штате многих археологических отделов региональных служб госохраны объектов культурного наследия нет этнографов или иных квалифицированных специалистов для экспертной работы среди народов Севера, а специальные отделы организованы далеко не везде. В Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком а.о., республиках Якутия и Бурятия, на Сахалине эта проблема решается на практике благодаря различным формам взаимодействия между местными властями, промышленными компаниями и организациями коренных народов, а также путем принятия специальных законов.

В докладе представлен опыт выявления объекта культурного наследия – «Тропы памяти» длиной 14 км с находящимися на ней этнографическими объектами-стойбищами и местами жертвоприношений, а также Деревом Памяти. Это реальное место памяти, имеющее обоснование в традиционной культуре, где особым почитанием пользовались чем-то выдающиеся деревья. «Тропа Памяти» никогда бы не была легитимизирована местным сообществом, если бы не соответствовала эвенкийской культурной ментальности. След, который оставил эвенк на дереве, был зримым образом его жизни как следа/тропы, оставленного в характерной для охотников-оленьеводов манере. «Путешествуя по тропе, – замечает Т. Инголд, – ты оказываешься в местах, наполненных присутствием предков. Тропы – это и пути воспоминаний, и дорога к знанию» (Инголд, 2008). Следуя тропами предков, эвенки вспоминают историю, людей, события. Погибший сородич, память о нем, тропа как ментальный и реальный путь в прошлое и будущее стали моральной поддержкой и защитой местного населения, их права на жизнь, на традиционное природопользование и экологию.

Реактуализации и переосмыслению знания об этом месте как об объекте культурного наследия пришло к людям извне, при угрозе строительства. Этнологи косвенным образом показали им новую возможность защиты среды обитания и культурных ценностей в новых условиях, в соответствии с Законом «Об объектах...» (которого местное население не знало). Для нас это был абсолютно новый опыт, и мы работали рука об руку с представителями местного сообщества, а также археологами. Своеобразный «памятник» и всю тропу, которая ведет до него, было предложено внести в реестр региональных или федеральных объектов культурного наследия.

Нельзя не заметить дефрагментацию историко-культурных и ментальных ландшафтов и их формализацию через научные, юридические и иные тексты. Здесь в полной мере проявляется проблематика взаимоотношений европейского законодательства и обычного права. В процессе приспособления понятий и традиций

народов Севера к европейскому законодательству и его «языку» теряется специфика священных мест у разных народов Севера. Современное российское законодательство и практика его применения в отношении народов Севера объективно сужает и дробит понятие природы как священного начала, сводя его до фиксированных «территорий традиционного природопользования» и «достопримечательных мест». Священные места хантов в некоторых случаях представляют собой, как и у эвенков, десятки километров территории, целые реки или их участки, озера, которые в традиционной культуре становились заповедными с ограниченным режимом природопользования или полным запретом. Эта идея сходна с концепцией заказника или природно-культурного парка, и в некоторых случаях природные заповедники действительно органично включают в свои пределы священные ландшафты аборигенов (Адаев, 2007). Для эвенков и эвенов, как и для хантов, ненцев, коряков и других народов Севера и Сибири, которые в прошлом были (а некоторые продолжают оставаться) неоседлыми, необходимо говорить, прежде всего, о природно-культурных ландшафтах как объектах, нуждающихся в особой защите в случае промышленного строительства. Одновременно неизбежна бюрократизация, музеефикация и консервация таких мест.

Важно подчеркнуть, что такие места, по понятиям людей, могут менять свое местоположение, исчезать и возникать: не только в связи с традиционными представлениями о вездесущности и транслокальности духов-хозяев, но и просто потому, что понятна взаимосвязь всего со всем в природе. Такое «поведение» этих мест похоже на перемещения кочевников-оленоводов, что невозможно учесть в текстах законов (Священные места Арктики, 2004). Вот почему решения о промышленном освоении территорий следует принимать совместно с представителями самих северных народов, воплощая в жизнь «участвующий подход».

Священные места рассекречиваются, и информация об их местонахождении становится доступной всем желающим. Так, и аборигенов, и антропологов в Австралии уже давно волнует вопрос о принижении сакрального и низведении его до обыденного тем, что оно рассекречивается и становится достоянием светского общества. Те же самые вопросы встают сейчас перед этнографами и народами Севера России. Судя по первому целенаправленному исследованию священных мест у коряков и ненцев, отношение к озвучиванию и картографированию священных мест не одобряется, особенно старшим поколением (Харючи, 2003: 147). Многие пожилые люди не поняли вопросов об охране священных мест или хотели, чтобы их оставили в покое, отвечая корреспондентам: «Священные места охраняют себя сами» (Мурашко, 2004: 38), другие (в основном молодежь) однозначно высказалась за их охрану, третьи находятся в раздумье. Скептицизм последних обоснован: канадский опыт показал, что от имени и во благо северных народов создаются новая политическая риторика, новая бюрократия и новые бюрократические институты (Feit, 2002).

В то же время, если представителям народов Севера придется защищать свои права на землю через суд, вопрос о священных местах и их картографировании, в связи с проведением этнологической экспертизы, обязательно возникнет. Информация о священных местах будет иметь, скорее всего, дополнительный характер и на первый план выходить там, где аборигены уже не занимаются традиционными видами хозяйства, а также при прямой и непосредственной угрозе таким местам со стороны горнодобывающих компаний, как это произошло в ХМАО, на Сахалине, в Бурятии и других регионах.

Этнографический ландшафт жив, пока в нем живут люди, осуществляется реальное природопользование. Иначе знание забывается, теряет свои глубинные смыслы. Впрочем, в определенный момент оно может восстановиться с помощью

государства или усилиями заинтересованных лиц, в основном национальной интеллигенции и этнографов/антропологов.

«Сейчас современная молодежь уже не приносит в жертву орудий труда и быта, и где их взять! Все утрачивается», – сетует коряк-оленеводец; «Духов надо кормить, давать им сохатиное сердце, свежую кровь, а где же их сейчас возьмешь?» – замечает пожилая нанайка (Мурашко, 2004: 38; Месштыб, 2004: 187). Проблема сохранности, а главное, воспроизводства и сотворения священных мест и этнографических ландшафтов прямо и непосредственно связана с практикой этнического природопользования. Частично эта проблема могла бы быть решена при создании территорий традиционного природопользования, а также повышения статуса престижа традиционных профессий. В связи с изменившимися условиями жизни и со спецификой современного законодательства народы Севера вынуждены использовать риторику «священных мест» для защиты хотя бы некоторых участков своей земли, особенно в ситуации, когда другие федеральные законы (например, Закон «О территориях традиционного природопользования...») не действуют. А именно в контексте выделения таких территорий, куда составной частью могли бы войти священные места и ландшафты, было бы легче и справедливее решить проблему. Одновременно статус ТТП способствовал бы и охране священных мест по нормам обычного права.

И, наконец, следует отметить, что для культуры недостаточно простой консервации, необходима ее презентация в новых формах, символах, адаптированных к современным задачам. Исследование сохранности обско-угорского Вежакарского культового комплекса приводит к тому, что «варианты использования и презентации этноресурса, как показывает практика, могут быть самыми разными» (Перевалова, 2010: 150). И это абсолютно справедливо. То, что Деревя не было еще в первой половине XX в., и люди стали ходить по иным тропам, не означает прерывности традиции или сбоя памяти. Дерево Памяти трансформировалось в Тропу Памяти, став «этноресурсом», когда значение памятника было переосмыслено и расширено.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа велась совместно с канадским географом Г. Фонда́л (Сирина, Фонда́л, 2006; Сирина, Фонда́л, 2008).

### Список источников и литературы

Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. – Тюмень: Вектор Бук, 2007. – 240 с.

Инголд Т. Родословная, поколение, субстанция, память, земля // ЭО. - 2008. - С. 76-101.

Месштыб Н.А. Трансформация традиционной системы природопользования у народов Нижнего Амура в XX в. // Этноэкологические исследования. - М.: Старый Сад, 2004. - С. 172-190.

Мурашко О.А. Священные места народов Севера: защита по закону и по обычаю // ЭО. - 2004. - №6. - С. 31-41.

Перевалова Е.В. Вежакарский культовый комплекс (Трансформация традиций и перспективы сохранения) // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой. - М.: ООО Борг, 2010. - С.141-151.

Священные места Арктики. Значение охраны: исследование коренных народов Севера России. - М.: Изд-во АКМНССиДВ РФ, 2004. - С. 10.

Сирина А.А., Жуковская Н.Л., Инешин Е.М., Рагулина М.В., Тюхтенева С.П. Газ на экспорт: этнокультурные проблемы транспортировки. - М., 2008. – С. 23-51. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии ИЭА РАН, док. № 207).

Сирина А.А., Фонда́л Г.А. Призрак нефтепровода на севере Байкала // ЭО. - 2008. - №3. – С. 60-70.

Сирина А.А., Фонда́л Г.А. Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода Восточная Сибирь – Тихий океан. - М., 2006. – 38 с. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии ИЭА РАН; док. № 186).

Харючи Г.П. Культурные места – священные ландшафты в традиционном мировоззрении ненцев // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. - М.: Изд. дом «Стратегия», 2003. - С.140-149.

Feit H.A. Uses of Wildlife Conservation: Governing, Subordinating and Sustaining Northern Quebec// Paper prepared for the Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies (CHAGS9). - Edinburgh, 2002 (September 9-13).

**С.В. Сотникова**

*Россия, Тобольск, государственная социально-педагогическая академия*

**МИР-СУСНЕ-ХУМ И МИТРА:**

**К РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО ОБСКО-УГОРСКОГО РИТУАЛА**

#### **Abstract**

In article the Ob and Ugrian ritual, concerning worship of Mir-Susne-hum, is considered. When it was necessary to invite Mir-Susne-hum, the population used metal plates in ritual. The author offers the version of reconstruction of this ritual and views, attracting the Iranian and Indian analogies.

В обско-угорской мифологии одно из центральных мест занимает Мир-суснэ-хум (манс. *mir-susne-hum*) или Мир-савите-хо (хант. *mir-sawitti-xu*) – «за миром смотрящий человек». Он изображается в образе небесного всадника, который объезжает мир на белом, по некоторым вариантам – крылатом, коне Товлынг-лув, имеющем золотую гриву и серебряные копыта (Хелимский, 1997: 153). По сведениям Н.Л. Гондатти, когда во время своих объездов Мир-суснэ-хум желает спуститься на землю, то его прислужники предварительно ставят для ног коня четыре металлических тарелочки с изображением, нередко, солнца (2000: 415). По сведениям В.Н. Чернецова в шаманских обрядах «при вызове» Мир-суснэ-хума у задней стены юрты ставились четыре металлические тарелки. У некоторых родов, а тем более в крупных, издревле существующих святилищах, имелись для этого серебряные блюда и тарелки. По мнению В.Н. Чернецова, Мир-сусне-хум представлял собой персонификацию солнца, а использование в ритуале серебряных блюд было связано, соответственно, с солярным культом (Чернецов, 1947: 121).

Генетическая связь обско-угорского образа Мир-сусне-хума с иранским Митрой неоднократно обосновывалась разными исследователями (Топоров, 1981: 146-149; Хелимский, 1997: 154; Яшин, 1997: 44-52; Гемуев, 2001: 90 и др.). На южное происхождение этого образа указывают такие атрибуты Мир-сусне-хума и его культа как конь, конские жертвоприношения, металл, солнце. Вместе с тем, как отмечает В.Н. Топоров, «в авестийской мифологии мотивы связи Митры с солнцем не могут считаться основными, в ней налицо лишь известные предпосылки для формирования солярной функции Митры» (Топоров, 1997: 156). Однако, в других иранских (в том числе восточноиранских) традициях Митра несомненно выступает как божество солнца

или даже просто как обозначение солнца. Поэтому рядом исследователей было высказано мнение, что именно из восточноиранской среды было заимствовано имя и образ обско-угорского солнечного божества Мир-сусне-хума (Топоров, 1997: 156; Хелимский, 1997: 154).

Между тем, присутствие в мифологии и культуре Мир-сусне-хума четырех серебряных или металлических тарелок для его коня позволяет провести некоторые сопоставления с образом Митры именно из «Авесты». Древнейшие и наиболее надежные сведения о Митре содержатся в «Авесте» прежде всего в Яште X, который носит название «Михр-Яшт». В этом яште Митра не конный воин, а колесничий, который управляет сверкающей небесной колесницей, запряженной четырьмя белыми конями: «Мы почитаем Митру... / Он правит колесницей / С высокими колесами / Небесной, пролетая / Со стороны восточной... / И скакуны небесные, / Сверкающие, светлые, / Сияющие, белые, / У коих нет теней, / Влекут через пространства / Небесные ее ...» (X. XVII. 67, 68); «Вывозит мощный Митра... / Свою легковезомую / Златую колесницу, красивую, прекрасную. / И колесницу эту / Везут четыре белых, / Возвращенных духом, вечных / И быстрых скакуна, / И спереди копыта / Их золотом одеты, а сзади – серебром.» (X. XXXI. 124, 125); «Мы почитаем Митру... / И скакуны все белые / Ту колесницу тянут / Ему одноколесную, / Златую и в камнях / Сверкающих, когда / К обители своей / Везет он возлиянья.» (X. XXXII. 136) и др.

Следует отметить, что образ Митры в «Авесте» связан с числом «четыре» - это количество коней в его колеснице, правда относительно количества колес в ней есть разночтения. Представляется важным и то, что описание коней и колесницы наполнено блеском драгоценных металлов – золота и серебра, а кони всегда белые. С определенной долей вероятности можно предположить, что сюжет обско-угорской мифологии, связанный с описанием белого коня Мир-сусне-хума, который может опуститься на землю не иначе, как встав на четыре серебряных тарелки, передает давно забытый образ сверкающей колесницы Митры. В связи с использованием в угорском ритуале четырех серебряных блюд можно провести аналогию с копытами коней из колесницы Митры, у которых передние копыта из золота, а задние – из серебра. Но связь коней с такими металлами как золото и серебро представляется гораздо более глубокой, уходящей, вероятно, в общее индоиранское прошлое. Для понимания этого сюжета можно привлечь материалы одного из главных ритуалов ведийских ариев – ашшвамедхи (жертвоприношения коня).

Начало древнейшей упанишады – Брихадараньяки, составляющей заключительные главы Шатапатха-брахманы, содержит знаменитое истолкование ритуала ашшвамедхи, где части жертвенного коня отождествляются не только с элементами мироздания, но также с различными временными циклами (1. 1. 1): «Поистине, утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание... год – это тело жертвенного коня, времена года – его члены, месяцы и половины месяца – его сочленения, дни и ночи – его ноги..., восходящее (солнце) – его передняя половина, заходящее – его задняя половина».

В этом ритуале употреблялись специальные сосуды Махиман для жертвенных возлияний. Один из них, золотой, ставился перед конем, другой, серебряный, - позади. Об этих сосудах в Брихадараньяке упанишаде сказано следующее: «Поистине, день возник для коня подобно [сосуду] Махиман, что ставят перед [конем]. Колыбель его – в Восточном море. Ночь возникла для коня подобно [сосуду] Махиман, что ставят позади [коня]. Колыбель его – в Западном море. Поистине, эти [сосуды] Махиманы возникли по обе стороны коня» (Брих. Упан. 1.1.2). Согласно объяснению Мадхавананды один сосуд употреблялся перед жертвоприношением коня, другой – после. Согласно традиционному толкованию золотой сосуд отождествлялся с днем, серебряный – с

ночью (Упанишады: 163). Из приведенного текста следует, что расположение золотого и серебряного сосудов Махиман было строго определено ритуалом. Золотой сосуд, который ставился перед конем, вероятно, маркировал положительный полюс мироздания – Восток, день, Начало ритуала. Серебряный сосуд, который ставился позади коня, маркировал соответственно отрицательный полюс – Запад, ночь, завершение ритуала. Вероятно, эти отождествления были основаны на представлении о двухчастности жертвенного коня и ритуальной неравнозначности этих частей. Соответственно, в описании колесницы Митры золотые передние и серебряные задние копыта коней могли символизировать его причастность ко всему мирозданию, как в пространственном, так и во временном аспекте.

В свою очередь угорская традиция, связанная с использованием в ритуалах металлических (серебряных) блюд также позволяет провести подобную реконструкцию. В.Н. Чернецов со ссылкой на старый источник сообщает, что в 16 веке у вогулов существовал следующий обряд. Во время жертвоприношения на дереве висели два блюда. Блюда были обращены к молящимся обратными сторонами, поддоны с которых были соскоблены, так что блюда имели вид выпуклых металлических дисков. Блюда изображали солнце и месяц (Чернецов, 1947: 123). На основании этого обряда можно предположить, что когда-то в ритуале, связанном с вызовом Мир-суснэ-хума, металлические тарелочки для передних и задних ног его коня имели разное семантическое значение и были связаны, соответственно с солнцем и луной (месяцем), а также днем и ночью. Здесь уместно вспомнить упомянутое нами сообщение Н.Л. Гондатти, что в ритуале вызова Мир-суснэ-хума использовались серебряные тарелочки, на которых нередко изображалось солнце. Таким образом, можно реконструировать исходный вариант угорского ритуала. Вероятно, для передних ног коня Мир-суснэ-хума ставились металлические тарелочки с изображением солнца, а для задних ног - луны. Учитывая тот факт, что луна и ночь связаны с отрицательным полюсом мироздания, изображение которого у многих народов Сибири считалось нежелательным, тарелочки для задних ног могли вообще не содержать рисунков, но эта связь как бы подразумевалась. Поэтому вариант с отсутствием рисунка на тарелочках для задних ног представляется даже более предпочтительным. Тогда становится вполне объяснимым тот факт, что с течением времени подробности ритуала, связанные с противопоставлением задних и передних ног коня, были утрачены, и сохранилось лишь представление об изображении солнца.

Данная реконструкция ритуала позволяет поставить под сомнение положение о том, что Мир-сусне-хум представлял собой персонификацию солнца, а наличие в его культе серебряных блюд было связано, соответственно, с солярным культом. Серебряные или металлические блюда в данном ритуале символизировали когда-то и солнце и месяц. Соответственно это означало, что «за миром смотрящий человек» всегда бодрствует и наблюдает за людьми - и днем и ночью. Такая трактовка угорского ритуала сближает Мир-суснэ-хума, прежде всего, с авестийским Митрой, а не с его восточноиранской ипостасью – богом солнца. В «Михр-яште» неоднократно подчеркивается, что Митра «бессонный», «неусыпный», «он бодрствует во мраке»: «Мы почитаем Митру, / ...Могучий и высокий, / Он вширь обозревает, / Бессонный, неусыпный» (X, 7); «Он – страж и охранитель / Всего благого мира. / Он охраняет Мазды / Творенье неусыпно. / Он сохраняет Мазды / Творенье неусыпно» (X, 103); «Он бодрствует во мраке / И не вводим в обман» (X, 141). Таким образом, вечное бодрствование, и прежде всего ночью, есть одна из основных черт авестийского Митры. В определенной мере авестийский Митра связан и с солнцем, но скорее по принципу дополнительности. Митра является раньше солнца на рассвете и остается позже него на закате (Топоров, 1997: 156). В «Авесте» говорится: «Мы почитаем

Митру.../ Что землю вширь проходит / После захода солнца / И, двух сторон касаясь / Земли этой широкой, / Округлой, дальнокрайней, / Все озирает то, что / Меж небом и землей» (X, 95). Судя по тексту «Михр-яшта» Митра связан не только с солнцем, но и с луной: «Ахуру чтим и Митру, / Нетленных и высоких, / Луне и звездам молимся, / И почитаем Солнце / Растением барсмана, / И почитаем сильного / Всех стран владыку – Митру» (X, 145).

Таким образом, возвращаясь снова к ритуалу вызова Мир-сусне-хума можно сказать, что четыре серебряных тарелки воплощали когда-то солнце и луну, как знак вечного бодрствования этого божества. Ритуал оказался более устойчив, чем связанные с ним представления, он более бережно сохранил прежнюю трактовку данного мифологического образа.

### Список источников и литературы

Авеста в русских переводах (1861-1996). - СПб: «Журнал Нева», «Летний сад», 1998. – 480 с.

Гемуев И.Н. Мир-сусне-хум // Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. – С. 89-91.

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири // Выдающиеся губернаторы тобольские и сибирские. – Тюмень, 2000. – С. 404-443.

Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1-2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука. Гл. ред. восточной лит-ры, 1981. – С. 146-162.

Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. – М.: Российская энциклопедия, 1997. - Т. 2. – С. 154-157.

Упанишады. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. – 782 с.

Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Нов. сер. – М.; Л., 1947. - Т. 1. – С. 113-134.

Хелимский Е.А. Мир-сусне-хум // Мифы народов мира. – М.: Российская энциклопедия, 1997. - Т. 2. – С. 153-154.

Яшин В.Б. Еще раз об митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. – С. 44-52.

**Н.А. Тадина, Т.С. Ябыштаев**

*Россия, Горно-Алтайск, государственный университет*

### **О ПРАКТИКАХ САКРАЛИЗАЦИИ РОДОВЫХ ТЕРРИТОРИЙ У АЛТАЙЦЕВ<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

Sacred ancestral territories as natural and cultural landscapes of Altai are included in ritual and worship practices of the Altaians. In relation to ancestral mountains, interpreted by older relatives of the sacred world, the taboo, the practice of worshipping and setting signs as a way of saving them.

Священные места алтайцев представляют собой природно-культурные ландшафты и до настоящего времени включены в обрядовую и культовую практику. Алтайцы, один из тюркоязычных народов Южной Сибири, издревле расселены в горах Алтая. Алтай делится на два региона: северный – степной Алтай, представляющий

Алтайский край, и южный – Горный Алтай, составляющий административную единицу – Республику Алтай. Для горно-алтайского ландшафта характерно чередование горных хребтов (Катунский, Аргутский, Семультинский и др.), межгорных степей (Уймонская, Чуйская и др.) и речных долин (Урсульская, Каракольская, Чарышская и др.).

Алтай осмысливается алтайцами не только как горная территория, но и как священная земля в образе «божества», поэтому невозможно разделить эту территорию на священную и не священную. Традиция почитания окружающей среды имеет реальное обоснование, т.к. отдельные природные объекты выступают родовыми хранителями. Дело в том, что обычай почитания тесно связан с родовой структурой, являющейся основой этнического сознания алтайцев. Каждый относится к конкретному патрилинейному сёоку-роду, имеющему природные атрибуты. Таковыми выступают родовая гора, родовое животное или птица, родовое дерево, обладающие следующими признаками: «байлу» (почитаемые), «ээлү» (имеющие хозяина), «тынду» (одушевленные).

В этнографической литературе принято рассматривать обычай почитания алтайцами священных мест как выражение культа природы (культ гор, культ реки, культ перевалов, культ деревьев), сохранившегося и действующего в народных обрядах (Анохин, 1994: 16; Кыпчакова, 1983: 142; Потапов, 1946: 147). В коллективном труде, написанном под руководством А.М. Сагалаева, феномен священных мест алтайцев освещен с мировоззренческих позиций (Традиционное мировоззрение..., 1988). В трудах местных этнографов, основанных на полевом материале, детально рассматривается культовая практика священных мест и ставится вопрос о возможности их сохранения (Клешев, 2011: 198-203; Кыдыева, 2004: 111; Муйтуева, 2004; Тюхтенева, 1995: 174-175).

С целью плодотворного сбора сведений по изучаемой проблеме были использованы методы этнографической работы – включенного наблюдения, беседа, опроса информантов по вопросу сохранения священных мест в современных условиях, соотнесены сведения экспертов и информаторов для выявления общей проблемы и путей ее решения. При написании данной статьи использованы полевые материалы авторов и информация по рассматриваемому вопросу, размещенная на сайтах Интернета.

Полевой материал по освещаемой проблеме собран на алтайском языке, в котором бытуют различные наименования гор и горной местности: высокие горы, выделяющиеся на фоне других, называются «туу», средней высоты – «кыр», группа высоких гор в верховьях рек – «тайга», цепь гор равной высоты – «сын», небольшая гряда гор – «межелик». Под определением «родовая гора» следует понимать не только высокую гору, но и близлежащие гряды гор, переходящие в ее вершину, истоки рек и целебные источники «аржан», дикие животные, обитающие в высокогорной тайге. У каждого сёока есть родовая гора, которой его представители поклоняются как своему покровителю и прародителю. По отношению к родовой горе принято соблюдать табу – на нее не поднимаются и через нее не прокладывают дорогу, и она остается в стороне от трассы, видимая на далеком расстоянии. Сведения о таких горах, называемых «ыйык», сохраняются в родовом сознании представителей сёока, порою проживающих в других районах.

Приведем несколько примеров. Одним из многочисленных сёоков-родов является тодош, представители которого расселены по всему Горному Алтаю. Его родовая гора Бабырган возвышается при въезде в Республику Алтай – в низовье р. Катунь (Майминский р-н). Другой пример – родовым местом сёока тёлёс считается район Телецкого озера, покрытый густой тайгой Аба јыш (Турачакский и Улаганский р-ны).



Сегодня тѐёлѐсы представляют многочисленный сѐок, встречающийся во всех районах республики. В местах наибольшего сосредоточения представителей сѐока имеются родовые символы. Так в долине р. Урсул (Онгудайский р-н) есть родовая гора кыпчаков, называемая *Тоотой*, и родовая гора тѐёлѐсов – *Түмечин* (см. рис.). В верховье р. Короты родовая гора майманов *Жал Мон-кү*, видимая с высот Семинского перевала (Онгудайский р-н).



Рис. Родовая гора Түмечин сѐока тѐёлѐс  
Фото Н.А. Тадиной. 30.07.2009 г.

В постсоветский период сложилась традиция проведения родовых праздников (*сѐѓктин-байрамы*). В них участвуют не только представители данного сѐока, но и их родственники по материнской «*таай*» линии и сватовских «*куда*» сѐоков. Собрание сѐока проводится на родовой территории, где вкапывают каменную стелу, называемую «*кѓжѓѓ таш*», с изображенной на ней родовой тамгой. Такой камень был установлен сѐоком тодош в 1996 году в долине р. Каракол, в окрестности с. Бичикту-Боом Онгудайского р-на, сѐоком тѐёлѐс в долине р. Урсул в 2012 году. В местах, связанных с историческими преданиями, также ставят знак. В 2010 году недалеко от с. Ябаган Усть-Канского р-на у дороги был вкопан камень по форме древнетюркского изваяния, названный «*Кыпчак таш*» (Камень кыпчаков). Он напоминает о подвигах богатыря Ирбизека из сѐока кыпчак, спасшего Алтай в джунгарское время (XVII – первая половина XVIII в.). В честь его богатырской силы сложены камни «*Кѓдѓрге таш*» (Поднятый камень) перед перевалом Чакыр – у с. Беш-Озѓк Шебалинского р-на.

О первых родовых праздниках 1988-1991 гг., проведенных сѐоками ирakit, майман, тодош, кыпчак, мундус, сообщалось в республиканской газете «Алтайдын чолмоны», выходящей на алтайском языке. В 1991 году была размещена рубрика под названием «*Тодоштор јуулыжып, байрам ѓткѓрди*» («Тодоши собравшись, праздник провели»), посвященная родовому празднику сѐока-рода тодош Усть-Канского р-на (Тодоштор..., 1991). О родовом собрании кыпчаков у родовой горы Тоотой была опубликована статья спецкора М. Мамадакова из с. Ело Онгудайского р-на – «*Торко сынду Тоотойдо*» (*кыпчактардын- кѓрее туштажузы керегинде*) («В Тоотое – шелковой красы (о родовом встрече кыпчаков) (Мамадаков М., 1991).

Родовые территории почитают, их принято осмысливать как старших родственников из сакрального мира. По отношению к ним, по сведению информаторов, замужние женщины соблюдали ритуал избегания вплоть до середины прошлого века – не появлялись с непокрытой головой вблизи родовой горы сѐока мужа. На родовые горы не принято подниматься, поэтому дороги пролегали у подножия. В период новолуния путники, те, кто едут впервые или везут новорожденного и сопровождают новобрачных, совершают ритуальные действия почитания: повязывают белые ленты

(*жалама*) со словами благопожелания, соблюдают ритуальное поведение – не шумят, не ругаются, не сорят, не оставляют огня. При сотворении ритуала почитания священных территорий соблюдается граница между земным и потусторонними мирами – в ритуале участвуют «чистые», те, у кого не было умерших из числа родных в течение года.

В изменяющихся условиях развития Республики Алтай одной лишь перспективой считается туризм. Известны случаи, когда алтайцы отстаивали родовые горы от необдуманного хозяйственного освоения, руководствуясь нормами обычного права и ссылаясь на историческую память, что не всегда заканчиваются успешно (Тадина, Ябыштаев, 2011). Такая попытка за статус родовой горы была предпринята частью представителей сёока майман в 1990 г. В результате оказалось, что защитить родовую гору и живность на ней заинтересованные в этом люди не могут, так как юридически не определен статус культовых мест алтайцев. Очередная попытка была предпринята в защиту горы тодошей – Бабырган, где корпорация «Экорегион» планировала добывать гранит.

Сегодня родовая гора воплощает символ сплоченности сёока-рода. Среди южных алтайцев, а именно, проживающих в долине рр. Каракол и Урсул (Онгудайский р-н), проводятся общественные моления «*мүргүүл*» под общим названием «*Алтай көдүргени*» (Возвышение Алтая). На пригорке у въезда в село сооружены святилища «*тагыл*». На нем по кругу выложены из камня-плитняка квадратные сооружения, около метра высотой, олицетворяющие родовые горы многочисленных сёоков. На них дважды в год (в новолуние в мае и сентябре) совершаются моления. Их основной смысл заключается в почитании Алтая как воспетого «защитника» в прошлом, настоящем и будущем. После развала колхозов, совхозов и появления безработицы жизнь на селе стала зависеть от доходов собственного хозяйства и разведения скота в большом количестве. Неслучайно на весенних молениях, называемых «*жажыл бүүр*» (зеленая листва) благодарят Алтай за зимовку и прославляют его на зарождение новой листвы, нового урожая. На осенних молениях «*сары бүүр*» (желтая листва) благодарят за летний период, урожай трав, упитанность скота и испрашивают благополучную зиму.

Актуальность проблемы сохранения Алтая обостряется туристским бумом, сезонной перенаселенностью региона, вопросом о сооружении ГЭС и проведении газопровода в Китай через священные родовые территории (Ябыштаев, 2007). Общественная организация Курултай алтайского народа предложила составить Карту священных мест алтайцев (Карту священных мест, 2010). Там, где совершается ритуал почитания Алтая, предлагается грамотное оформление – щит с названием и объяснением ритуальной важности природного объекта, значимости белых лент, как это предложено на одном из сайтов Интернета (Священные места, 2010). В ответ зазвучало мнение о том, что рекламирование священных мест приведет к их утрате в условиях туристского бума. В подходах к выяснению административных и юридических проблем в связи с сохранением священных мест наблюдается взаимодействие местных органов власти и национально-культурных объединений республики, среди которых активно родовое движение алтайцев.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование проведение при финансовой поддержке проекта РГНФ, № 13-11-04005a(p).

## Список источников и литературы

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Репринт. изд. 1924 г. - Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. - 150 с. - (Сборник МАЭ РАН; т. IV, 2).

Карту священных мест предлагают создать на Алтае [Электронный ресурс] // РИА Новости[сайт]. URL: <http://ria.ru/religion> (дата обращения: 01.10.2012).

Клешев В.А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. – Горно-Алтайск: Изд-во Высоцкая Г.Г., 2011. – 245 с.

Кыдыева В.Я. Земельный вопрос в Горном Алтае и ак јан-: история и современность // Движение Ак Јан (Белая вера) – Бурханизм на Алтае: взгляд через столетие: матер. науч. конф. – Горно-Алтайск: «Горно-Алтайская республиканская типография», 2004. – С. 110-122.

Кыпчакова Л.В. К вопросу о культуре деревьев у алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1983. – С. 141-148.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука, 1988. – 224 с.

Мамадаков М. Торко сынду Тоотойдо (кыпчактардын- кўрее туштажузы керегинде)// Алтайдын-чолмоны. 27 июля 1991 г. – № 142.

Муйтуева А.В. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. – Горно-Алтайск: Типография ЧП Высоцкой Г.Г., 2004. – 166 с.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. - 1946. – № 2. – С. 145-160.

Священные места народов Республики Алтай [Электронный ресурс] // Национальная библиотека им. М.В. Чевалкова [сайт]. URL: <http://nbra.ru/index.php> (дата обращения: 01.10.2012).

Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С. Священные места Горного Алтая как граница культур // Древние и современные культовые места Алтая: сб. ст. – Барнаул: Артика, 2011. – С. 71-75.

Тодоштор јуульжып, байрам өткүрди // Алтайдын- чолмоны. 29 июня 1991 г. – № 123.

Тюхтенева С.П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления: сб. ст. – М.: Наука, 1995. – С. 173-179.

Ябыштаев Т.С. О роли газопровода «Алтай» в сохранении алтайских священных мест // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая: матер. науч. конф. – Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2007. – Вып. XVI. – С. 34-38.

**В. И. Ташак**

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

### **ДРЕВНИЕ КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ ЗАБАЙКАЛЬЯ: СОВРЕМЕННОЕ ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕСТНЫМ НАСЕЛЕНИЕМ<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

The article represents a review of some ancient sacral objects consisted of multistructural components organized on the special, certain territory. The most attractive sacral objects for the study are those included the

rocks with petroglyphs, ritual stone mounds and stone walls. At the present time some of these objects became a territory of traditional cult places of contemporary population.

Начало систематических исследований древних культовых объектов Забайкалья приходится на середину XX века и связано, в первую очередь, с изучением наскальных рисунков в ходе экспедиции, возглавляемой А.П. Окладниковым (Окладников, Запорожская, 1970). Скалы с петроглифами рассматривались исследователем как культовые места, где совершались различные обряды. В дальнейшем, продолживший изучение древних святилищ Забайкалья А.В. Тиваненко, также придерживается этой же точки зрения на наскальные рисунки древнего человека (Тиваненко, 1989). Наряду с наскальными рисунками к культовым объектам А.В. Тиваненко относит древние могильники [Там же]. Не вызывает сомнения, что на могильниках эпохи неолита, бронзового и железного веков, на этапе их функционирования, совершались погребальные и поминальные обряды, но какие-либо другие обряды здесь, вероятнее всего, не проводились. Можно предполагать, что некоторые археологические местонахождения с курганами-керексурами представляют собой сложно организованные святилища, не связанные с погребальным или поминальным культом. Но исследований в этом направлении в Забайкалье не проводилось.

Начиная с 2000-го года в ходе исследований палеолитических памятников Бурятской палеолитической экспедицией Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН был выявлен целый ряд ранее неизвестных культовых объектов бронзового и железного веков. Новые объекты, как правило, в отличие от скал с петроглифами, представляют собой сложно организованные в пространстве структуры. Данные структуры могут включать в свой состав и скалы с петроглифами. Например, систематически исследуемое с 2004 г. археологическое местонахождение Барун-Алан-1, расположенное на отрогах горы Хэнгэрэктэ в Хоринском районе Республики Бурятия, представляет комплекс археологических объектов – многослойное поселение, начавшее функционировать в эпоху среднего палеолита (Ташак, 2009). Последние стоянки на этом месте связаны с культовым местом и относятся к железному веку. Кроме древних стоянок здесь находятся: скала с петроглифами и ритуальные каменные кладки различного типа, удалённые от скалы на различное расстояние. Некоторые каменные кладки удалены от скалы с наскальными рисунками на десятки и сотни метров. Каменные кладки под скалой располагаются таким образом, что образуют под ней пустую площадку, в центре которой находился один небольшой каменный курган. Как показали исследования, ритуальные кладки, удалённые от скалы на десятки метров также имеют непосредственное отношение к культовому комплексу.

Ещё один объект, также связанный со скалами горы Хэнгэрэктэ, по организации пространства напоминает Барун-Алан-1 – это Хэнгэр-Тын-3 Святилище. На этом культовом объекте древности вместо ритуальных кладок пространство под скалой очерчивают скальные выступы, дополненные небольшой каменной стенкой из поставленных вертикально плитчатых камней. Площадь Хэнгэр-Тын-3 Святилища значительно меньше, чем площадь Барун-Алана-1 – всего около 32 на 17 метров (Ташак, 2002). Вместе с тем здесь также выделяется скала с петроглифами, площадка под скалой и структура ограничивающая эту площадку. Надо заметить, что выполненные охрой наскальные рисунки, сильно выцвели и в настоящее время на красноватой скале, покрытой лёгким налётом от солевых потёков, почти не видны. Их удалось обнаружить только на третий год исследований при соответствующем освещении.

В настоящее время на территории Бурятии и Забайкальского края, в местах традиционного проживания бурят, насчитывается большое количество современных

культурных объектов – обоо, многие из которых связаны с почитанием духов конкретных природных объектов: выдающихся гор, скал, перевалов и т.д. Были ли подобные природные объекты почитаемы в древности? Согласно древности традиционных верований бурят, эвенков и других коренных народов Забайкалья, вероятно, да. Но если говорить об эпохах раннего железного века, бронзового века и неолита, то ответить на этот вопрос однозначно помогут только археологические свидетельства.

Не вызывает сомнения наделение в древности особым сакральным статусом таких природных объектов как пещеры и гроты, поскольку многие из них сопровождаются наскальными рисунками селенгинского типа. Согласно А.П. Окладникову подобные рисунки, выполненные охрой на скалах, датируются бронзовым веком (Окладников, Запорожская, 1970), что позволяет говорить о почитании этих объектов, как минимум, начиная с бронзового века. Сложнее говорить о наделении сакральным статусом в древности таких природных объектов как горные вершины и перевалы. Например, в настоящее время на одной из частей раздвоенной скалистой вершины горы Хэнгэрэктэ, на отрогах которой расположены древние культовые объекты Барун-Алан и Хэнгэр-Тын-3 Святилище, находится действующее родовое обоо. На другой части раздвоенной вершины находится старое обоо, которое действовало, скорее всего, в XIX и в начале XX веков. Наличие современного и заброшенного обоо на вершине горы не могут свидетельствовать о почитании горы Хэнгэрэктэ в древности. Тем не менее, имеются археологические свидетельства о наделении сакральной сущностью некоторых гор и горных вершин в древности. Поскольку целенаправленного поиска и изучения таких объектов на территории Забайкалья не проводилось, то в настоящее время всего несколько таких объектов. Ярким примером археологического свидетельства о наделении сакральной сущностью отдельных в древности служит гора Козья в Кяхтинском районе Республики Бурятия. Эта гора находится на удалении от левого берега реки Чикой в отрогах горного хребта Бургутуй. Являясь частью отрога конусовидная вершина горы возвышается над длинным горным распадком. Могильник бронзового века рядом с горой был обнаружен в начале 1990-х годов, в ходе исследований палеолитического объекта Аршан-Хундуй. Сам могильник, состоящий из керексуров и плиточных могил, может быть разделён на две части. Первая – 4 керексура и одна плиточная могила расположены высоко над распадком, но у подножия вершины, в седловинах. Вторая часть состоит из группы каменных курганов, возведённых на крутом склоне вокруг скалистой вершины, у многих из которых фиксируется оградка как у керексуров. Обрамление скалистой вершины курганами-керексурами саму вершину выделяет как курган, обрамлённый оградкой из искусственных каменных курганов. Учитывая, что курганы-керексуры датируются бронзовым веком, можно говорить о том, что данная гора почиталась как культовый объект уже в это время.

Статус сакрального объекта гора сохраняла долго. В 2012 г. на скальных блоках вершины горы были зафиксированы буддийские молитвы, написанные на старомонгольском языке. В настоящее время 50 % надписей покрыто лишайником, что указывает на то, что уже достаточно давно, не позднее, чем в первой половине XX века, данная гора перестала посещаться как культовое место.

Как показывают наблюдения, многие из археологических объектов с наскальными рисунками попадают в зоны современных сакральных мест. Также в такие зоны попадают и сложноорганизованные культовые объекты древности. При этом, как показывают наблюдения, сами наскальные рисунки и сложноорганизованные объекты древности не являются объектами поклонения. Выбор для организации мест поклонения в настоящее время зависит от выдающихся особенностей самой местности,

а не от наличия в этом месте наскальных рисунков или других объектов древности. Например, нередки случаи нанесения красками буддийских молитв непосредственно на петроглифы бронзового века. От чего петроглифы становятся утраченными как культурное наследие. Такое же отношение к древним культовым объектам можно наблюдать не только у сторонников буддизма, но и шаманистов. Например, известный археологический объект Табангутское обоо, расположенный в Кяхтинском районе Республики Бурятия, является и местом поклонения у шаманистов. Сам каменный курган обоо, возведённый на холме с наскальными рисунками, с конца 1990-х годов значительно подновился. Увеличение каменного кургана обоо было осуществлено за счёт новых камней, положенных в кладку, в том числе и камней с выбитыми на них древними изображениями, которые были выкорчеваны со склонов холма. Современное обоо, организованное рядом с Хэнгэр-Тын-3 Святилище также не связано с пониманием того, что здесь находился древний культовый объект. Это место у современного населения имеет несколько названий, наиболее распространённое – это «коновязь». Интерпретируется же оно как загон для скота, а наскальные рисунки уже давно видны очень слабо и ни один местный житель не знает об их существовании.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-01-00274.

### **Список источников и литературы**

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. – Л.: Наука, 1970. - Ч 2. – 263 с.

Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. – Новосибирск: Наука, 1989. – 202 с.

Ташак В.И. Хэнгэр-Тын-3 «Святилище» – природная основа палеолитического жилища // Проблемы каменного века Средней и Центральной Азии. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – С. 192 – 196.

Ташак В.И. Барун-Алан 1: хронология и особенности формирования верхнего палеолита // Вузовская научная археология и этнология Северной Азии. Иркутская школа 1918 – 1937 гг. - Иркутск: Изд-во «Амтера», 2009. – С. 316 – 321.

### **Ph. Charland**

*Canada, Montréal, Université du Québec à Montréal*

### **SACRED TERRITORIES AS DOCUMENTED BY ARCHEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH**

### **Аннотация**

This paper relates to the reconstitution and definition of the territorial space of the American northeast. The main objective of this paper was to reconstruct the traditional territorial map of the Abenakis, one of the Aboriginal Peoples of the region. Supported by the essence of identity expressed through the original Abenakis place names within the Canadian province of Québec, it is possible to trace their historical, sacred territory, the W8banaki. By systematically examining the available historical, cartographical and geographical resources, more than 1000 place names (toponyms) of Abenaki origin were collected. By comparing the presence of the Abenakis nation in various written sources preserved by early European colonists to maps which superimposed the collected toponyms onto the present-day topography of the province, the complementarity of the data established the effective presence of the Abenakis within a defined territory in Québec.

Extensively dispersed throughout southernmost Québec, the place names of Abenakis origin follow a pattern strongly linked to the rivers of the region. The southern bank of the St. Lawrence River, from the Richelieu River to the Bas-Saint-Laurent region, has formed part of Abenakis territory from at least the 17th century to the present day. During the 20th century the Bas-Saint-Laurent region was the easternmost zone in which Abenakis place names were in use. To the north, the Saint-Maurice River area has existed as a zone of Abenakis occupation since the 19th century and in the Outaouais region their presence can be traced back to the 20th century. The southern region of Québec, a territory that houses almost 80% of the province's current population, represents an indigenous world that had disappeared physically as well as from the collective memory of the inhabitants of Québec of both indigenous and European ancestry. This research serves to support the remaining Abenaki inhabitants who continue to occupy their ancestral territory and attempt to preserve the traditional practices and land use of their people.

**J. Urbańczyk**

*Poland, Warsaw, University of Warsaw*

### **SIBERIAN PROMISED LAND AND THE TEMPLE CITY**

I will present results of my ethnographic research on the Last Testament Church – religious community building the Pole of Peace in a new Promised Land in the Siberian taiga. My focus will be on the practices of creating and maintaining sacred space undertaken by the most devoted community members in the specific context of post-Soviet Russia.

**Н.И. Шутова**

*Россия, Ижевск, Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН*  
**ТРАДИЦИОННОЕ САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО УДМУРТСКОЙ ОКРУГИ  
В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

### **Abstract**

Traditional sacral space of the Udmurt rural districts in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century. This article analyzes the sacred space of the Udmurt rural localities in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century as a specific phenomenon of the symbolical creation and transformation of the surrounding natural, socio-cultural and spiritual environment.

Со времен публикации М. Элиаде «Сакральное и профанное: Природа религии» (1959) представители разных научных дисциплин обратили внимание на понятие «сакрального пространства». Этот термин использовали для объяснения взаимоотношений между индивидом, обществом, ландшафтом, архитектурой, религией, представителями иных миров. Подобные темы также входили в сферу наших научных интересов (Шутова, 2001; 2010; 2011; Шутова, Капитонов, Кириллова, Останина, 2009).

В настоящей статье сакральное пространство рассматривается как своеобразный виртуальный природно-культурный комплекс, как особое творческое явление по символическому освоению и преобразованию окружающей природной, социокультурной и духовной среды. Применение подобного подхода стимулировали теоретические разработки М. Элиаде и А.М. Лидова. Религиоведом М. Элиаде в научный оборот была введена категория «иерофания»: «Всякое священное

пространство предполагает некую иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» (Элиаде, 1994: 25), предполагающая божественное присутствие, наличие иррационального (мистического) компонента в сакральном пространстве. Историк искусства А.М. Лидов предложил использовать термин «иеротопия» (греч. *иерос* ‘священный’ и *топос* ‘место, пространство, понятие’) для обозначения особого вида творчества и специальной области исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества (Лидов, 2012: 12–13).

Обратимся к конкретному примеру. В окрестностях д. Нижние Юраши (Граховский район, Удмуртская Республика) существовали разные по назначению и общественной значимости культовые места. Святилище Булда, посвященное влиятельному богу-покровителю, занимает самый возвышенный участок местности и располагается от деревни выше по течению местной реки. Наиболее сакральная часть капища представляла собой поляну округлой формы в лесу. На моления сюда собирались жители 18 окрестных деревень. Святилище Булда удмурты называют Большим/Великим молением (*Быдзым вось*).

В общественную церемонию, связанную с почитанием *Булды*, были включены меньшие по значению культовые места – Среднее моление (*Шорын вось*) и Малое моление (*Пичи вось*). Они также располагались от деревни выше по течению реки. Среднее моление занимало промежуточное положение, как с точки зрения общественной значимости, очередности проведения, продолжительности проводимых на нем церемоний, так и места конкретной локализации относительно природных и культурных объектов: оно занимает возвышающуюся над рекой впадину между двумя более высокими холмами, между двумя капищами Великим (*Булда*) и Малым (*Пичи*). Молились на этом месте в течение двух дней. Малое моление, располагавшееся в низине, имело более низкий сакральный статус. В прежние времена здесь стояло строение. Молились в течение одного дня, ели пресные раскатанные сочни. Оба священных места (Среднее и Малое капища) располагались от деревни выше по течению реки, на обрядовые моления на них собирались только нижнеюрашинские жители.

Общедеревенская постройка Великая куала располагалась на низменной части левого берега реки, выше по течению от деревни. Здесь росла мощная сосна. В конце XX в. летом перед Троицей сюда ходили есть кашу, варили яйца, чтобы вовремя шел дождь, чтобы уродился хороший урожай. Если долго не было дождей, старики чистили окрестные родники. Сакральные места низшего ранга, связанные с захоронением и поминовением предков располагались ниже по течению реки. На месте *кур куян* (букв. ‘место выброса коры/луба’) выбрасывали принадлежности умершего. Сюда же отвозили кости жертвенного животного после совершения обряда памяти предков *йыр-пыдсётон* (букв. ‘приношение/давание головы-ног’).

Возникновение капища Булда связывают с тем, что в давние времена одному человеку было видение: из лесочка вышел человек и очень просил приносить ему кровавую жертву. Хозяина святилища представляли в облике высокого человека/старика в белой одежде. По другим версиям, *Булду* представляли в виде ели или дуба. В Петров день на капище жертвовали белого барана, другую живность и ели пшеничную кашу. Осенью, на Покров, жрецы ходили прощаться с Булдой и жертвовали ему гуся или утку.

Накануне обрядовой церемонии в Петров день обязательно мылись в бане, ничего нечистого, плохого не делали перед молением, не имели интимных отношений с женой. В первый день резали утку, на второй – овцу, на третий – моления сопровождалась



игрой на скрипке, на четвертый – проводили моления в лесу, на пятый – резали гуся. Начиналось общественное моление во дворе почетного председателя *торо* Харитон-дая (бабай, дадай, дай/дадай производные от удм. *агай* ‘старший брат, дядя’; рус. дядя, дед; тат. *бабай* ‘дедушка’). Утром в праздник встречи весны *акашки* всей семьей выходили во двор, в руках несли тарелки с хлебом, кашей, яйцами, маслом. Становились перед восходом солнца и просили у *Инмара* (главный бог, бог неба) теплый дождь, достаток людям, уберечь от пожаров и бед. Затем заходили в дом и садились за трапезу.

Моление продолжалось на капище, посередине поляны. В сакральном круге среди лип и дубов сидел почетный председатель *торо* Харитон-дай с полотенцем на шее и руководил молением. Вокруг него по кругу стояли жрецы и держали в руках на полотенцах тарелки с хлебом и мясом. Остальные участники стояли рядом вокруг этого места. Жрецы три раза ходили по кругу по солнцу, поочередно возносили к небу хлеб, кумышку, тарелку с жертвенным мясом и кашей. Просили, чтобы скот уродился, люди не болели. Время от времени один из жрецов восклицал: «*Йыбырттэ!*» (Кланяйтесь, молитесь!), – и все присутствующие становились на колени и молились, отдавали поклоны. Моление продолжалось с утра до вечера в течение нескольких дней. Уходя, крестились и говорили: храни нас до будущего года. Религиозные церемонии сопровождалась игрой на гусях, скрипках, существовала специальная обрядовая мелодия без слов.

Пожертвованные вещи во время церемонии (отрезы ткани, полотенца, скатерти и пр.) развешивали на святилище, а в промежутках между молениями хранили у главного жреца или почетного председателя в сундуке/сундуках в особом амбаре. В сундуки же складывали используемые во время моления вещи (специальные кафтаны, платки, пояса, небольшие подушки, чашки и ложки). Перед общественной церемонией, за три дня до Петрова дня стирали в речке предметы из священных сундуков. Число участников достигало 30 человек. Это был шумный и веселый праздник. На речку ездили на лошадях с колокольцами, Митя-бабай играл на скрипке. Когда старики решили бросить моление, все ценные и красиво вышитые вещи продали и устроили большой праздник для всей деревни: установили столы с угощениями, пировали. Говорят, моление «пустили по воде».

В процесс формирования сакрального пространства вовлечено множество важных моментов. Играет роль топография капища, характер жертвы, определение места и способов молений (сон, видение, поведение жертвенного бычка, др.), планировка святилища, порядок и последовательность проведения моления и жертвоприношений, декоративное оформление святилищ – деревья, ветви деревьев, полотненчатые женские головные уборы и полотенца с вышитыми концами, др., специальные одеяния участников молений. Разработаны правила поведения в сакральных локусах, способы прекращения молений, размещение и ролевые функции участников жертвоприношения, трансперсональные способности служителей культа, специальные процедуры освящения пищи. Обрядовые церемонии совершаются по определенному сценарию, включающему музыкальное сопровождение – гусли, скрипка, песнопения, хождение по кругу, сидение сакральной персоны, возгласы, поклоны, возжигание огня – кострища/кострищ, иногда свеч, совместная трапеза и угощение божеств.

После проведения моления на святилище церемония воссоздания сакрального пространства продолжается в деревне: освященной пищей со святилища угощали всех, кто не имел возможности участвовать в молениях. Происходило гостевание среди родственников. В ряде ареалов гостевание совершалось между родовыми группами, очерчивая район обитания определенной территориальной группы удмуртского населения.

В конце XIX – начале XX в. ежегодные церемонии по очищению и воссозданию нового сакрального пространства и времени как залога будущего благополучия людей проводились у всех групп удмуртского населения в начале нового года по традиционному календарю, в праздник встречи весны и начала весенне-полевых работ. Празднично-обрядовые мероприятия *Акашка* (от древнебулг. *ака* ‘плуг, сев’ + *яшка* ‘суп, похлебка’, означает «суп в честь плуга») или *Быдзым нунал* (Великий день) продолжались в течение одной–двух недель. В подготовительный период прибирались и украшали дом, проводили очистительные обряды, устанавливали обереги на дверях избы и хозяйственных строений, поминали умерших родственников, топили баню. Главные торжества приходились на воскресный день *Бадзым нунал* ‘Великий день’ (совпадал с Пасхой). В этот день готовили и освящали обрядовое блюдо кашу с гусем, стряпню. Затем совершалось гостевание-обход родственников по отцовской линии строго против течения местной реки или по солнцу.

У завятских и закамских удмуртов после Великого дня празднование продолжалось еще неделю. Освящали хлеб в родовой/патронимической священной постройке Великая куала, обращались с молитвами к семейно-родовым богам-покровителям, посещали кладбище для поминовения, катались на лошадях по деревне, совершая обряд символического очищения и освящения деревенского пространства, проводили обрядовую трапезу, освящали домашнее пиво, гостевали по домам, отмечали праздник первой проталинки *гуждор* с обрядовой кашей, устанавливали качели, совершали поминальное моление, ходили в баню. В воскресенье молились *Инмару* (бог неба удмуртов, позднее слился с христианским Богом). Этот день так и назывался *Инмар пуксён нунал* ‘день воцарения / сидения *Инмара*’. После завершения празднования начинались весенне-полевые работы.

Система организации традиционного сакрального пространства удмуртской сельской округи предполагала существование религиозного центра с окружным святилищем, основными сакральными ценностями в старой материнской деревне, сети более мелких деревень, в каждой из которых имелись своя общедеревенская святыня, группа родовых или патронимических культовых объектов. За пределами каждого селения располагались священные места для почитания хозяев дикой природы и умерших предков. В пределах деревни располагалась сеть сакральных локусов отдельных домохозяев или патронимий. Существовало несколько кругов сакральности: пределы дома/хозяйства с сакральной постройкой, пределы селения с прилегающими к нему деревенскими святынями, пределы сельской округи, состоящей из 5–30 селений с окружным святилищем. Каждое дохристианское святилище имело специально организованную внутреннюю структуру. В основе системы организации сакрального пространства удмуртской деревни лежали два главных принципа: первое – ее ориентированность относительно местной реки как одновременно горизонтальной и вертикальной оси; второе ее размещение относительно самой деревни как символа срединного окультуренного мира.

В целом, в рамках традиционного удмуртского общества сформировалась целостная система размещения культурных и культовых объектов, которые маркировали важные точки виртуального пространства округи. Оно имело ясно очерченную структуру с центром и периферией, строгую внутреннюю иерархию священных мест, систему их почитания и правила гостевания в пределах округи. Хорошо организованная система размещения и функционирования дохристианских и христианских культовых памятников и сакральных локусов, коллективное проведение аграрных и семейных праздников способствовали единению и сплочению людей каждой округи не только в хозяйственном и социальном плане, но и в духовном

смысле. В пределах каждой локальной территории происходило регулярное воспроизводство сакральных ценностей и психологическая релаксация людей.

### Список источников и литературы

Лидов О.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Хортицкий семинар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. 36. наук. пр. – Запоріжжя: Дике Поле, 2012. – С. 12–37.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – 304 с.

Шутова Н.И. Проблема изучения сакрального ландшафта в Камско-Вятском регионе // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика = Geocultural space of European North: genesis, structure, semantics. – Архангельск: С(А)ФУ, 2011. – С. 119–130.

Шутова Н.И. Сакральный ландшафт в православных округах Камско-Вятского региона» // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. – Екатеринбург: ИИА УрО РАН; Изд-во Екатеринбург. Епархии, 2010. – С. 47–50.

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона.–Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. – 244 с.

Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ HISTORICAL RECONSTRUCTION BY ARCHEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH

К. Алтынбеков КОНСЕРВАЦИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ НАХОДОК .....	3
И.А. Аржанцева, А.А. Тажекеев «КОРА» - ВРЕМЕННЫЕ ЗАГОНЫ ДЛЯ СКОТА В КАЗАХСТАНЕ: ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАРИСОВКА .....	8
I. Arzhantseva, O. Inevatkina, V. Zav'yalov, R.A. Vafeev, H.A. Schubert, H. Härke THREE-DIMENSIONAL RECONSTRUCTION OF THE SITE OF POR-BAJIN (TUVA).....	12
Н.Г. Артемьева АРХИТЕКТУРНО-КОНСТРУКТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЗДАНИЙ КОЛОННАДНОГО ТИПА ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОГО СЯ (1215-1233) .....	17
Н.С. Баранова КОМПЛЕКС УКРАШЕНИЙ ИЗ МОГИЛЫ 217 КУРГАННОГО МОГИЛЬНИКА ЧЕРТАЛЫ-IV (К РЕКОНСТРУКЦИИ ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО УКРАШЕНИЯ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ) .....	21
Л.А. Бобров ТЕХНИКА КОННОГО КОПЕЙНОГО БОЯ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СРЕДНЕЙ АЗИИ XVII- СЕРЕДИНЫ XIX ВВ.....	27
А.И. Боброва, А.Ш. Бодрова ПОЯСА XVII ВЕКА ИЗ ПРИКЕТЬЯ : ОСОБЕННОСТИ ТЕХНОЛОГИИ И ДЕКОРА .....	34
А. В. Варенов ПАНЬЛУНЧЭН – ШАНСКОЕ ГОРОДИЩЕ С ДВОРЦОВЫМ КОМПЛЕКСОМ ПЕРИОДА ЭРЛИГАН НА СРЕДНЕЙ ЯНЦЗЫ .....	43
Rosa Guadalupe de la Peña Virchez РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ ИСКУССТВА МЕКСИКИ КОЛОНИАЛЬНОГО ПЕРИОДА (НА ПРИМЕРЕ МОНАСТЫРЕЙ ОКУЛИАН, ЧАЛМА, МАЛИНАЛЬКО).....	47
Т.Н. Глушкова РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИИ ТКАЧЕСТВА В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ .....	48
М.В. Горелик ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЕ ТАТАРЫ НАЧАЛА ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ (ПО ДАННЫМ КОСТЮМА).....	51
А.Л. Заика ОБРАЗ МАМОНТА В ДРЕВНЕМ И ТРАДИЦИОННОМ ИСКУССТВЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ.....	56
В.М. Кимеев ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ЭКОМУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «ТРЕХРЕЧЬЕ» В ГОРНОЙ ШОРИИ: ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ .....	61
М.В. Кржижевский ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ РЕМЕСЕЛ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА (НА ПРИМЕРЕ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ) .....	66
Е.В. Куприянова МЕДИЦИНСКИЕ ЗНАНИЯ В СТЕПНЫХ КУЛЬТУРАХ ЭПОХИ БРОНЗЫ ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ.....	70
О. С. Лихачева РЕКОНСТРУКЦИЯ КОМПЛЕКСА ВООРУЖЕНИЯ КАМЕНСКОЙ КУЛЬТУРЫ VI–V ВВ. ДОН.Э. ....	75
Н.П. Макаров АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КЛАДЫ ИЗ ФОНДОВ КРАСНОЯРСКОГО МУЗЕЯ КАК ИСТОЧНИК ПО МИРОВОЗРЕНИЮ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ.....	79
Е.М. Макарова, Н.В. Харламова НАСЕЛЕНИЕ ЦАРЕВОКОКШАЙСКА (ЙОШКАР-ОЛЫ) КОНЦА XVI – СЕРЕДИНЫ XVIII ВВ. ПО ДАННЫМ АНТРОПОЛОГИИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ).....	82
Л.Е. Малякутова ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ .....	89

О.А. Митько ДЕРЕВЯННЫЕ ОГНЕВЫЕ ПРИБОРЫ НА ОСТРОВАХ ЯПОНИИ .....	90
А.Д. Назаркин ТОФАЛАРСКИЕ НАРОДНЫЕ ИГРЫ.....	93
В.Б. Николаева ПЕРВЫЙ КАМЕННЫЙ ДАЦАН БУРЯТИИ .....	98
Ю.И. Ожередов КОМБИНИРОВАННАЯ СТАТУЭТКА ИЗ «ВАСЮГАНСКОГО КЛАДА».....	102
А.Н. Павлова ЖЕНСКИЕ ШАПОЧКИ ФИННО-УГРОВ ПОВОЛЖЬЯ .....	106
И.Г. Петров ОБОРАЧИВАНИЕ НОВОРОЖДЕННОГО МЛАДЕНЦА В ОДЕЖДУ РОДИТЕЛЕЙ У ЧУВАШЕЙ: К ВОПРОСУ СЕМАНТИКИ РИТУАЛА .....	109
Л.М. Плетнева О ВСТРЕЧАЕМОСТИ БРОНЗОВЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ МЕДВЕДЯ, КОНЯ И КОСТЕЙ КОНЯ В МОГИЛЬНИКАХ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НОВОСИБИРСКОГО И ТОМСКОГО ПРИОБЬЯ....	112
К.А. Руденко ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕЛЬСКОЙ УСАДЬБЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ: МЕТОДИКА И ПРАКТИКА (К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИЙ ДОМОСТРОЕНИЯ В ВОЛГО-КАМСКОМ РЕГИОНЕ) .....	116
Т.Б. Смирнова АРХАИКА В КУЛЬТУРЕ ДИАСПОРНЫХ ГРУПП И ФАКТОРЫ, СПОСОБСТВУЮЩИЕ ЕЕ ДЛИТЕЛЬНОЙ СОХРАННОСТИ (НА ПРИМЕРЕ НЕМЦЕВ В СИБИРИ).....	119
С.В.Снопков, П.С.Снопков РЕКОНСТРУКЦИЯ МЕТАЛЛУРГИЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ ПО ПРОИЗВОДСТВУ ЖЕЛЕЗА ПО МАГНИТОРАЗВЕДОЧНЫМ ДАННЫМ (ПРИОЛЬХОНЬЕ, ЗАПАДНЫЙБЕРЕГБАЙКАЛА) .....	123
Ю.В. Степанова ЖЕНСКИЕ ПРИЧЕСКИ НА РУСИ В XI-XVII ВВ.....	127
М.Н. Тихомирова ОБ ИСТОРИИ ХЛЕБОПЕЧЕНИЯ У ТАТАР ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: КПОСТАНОВКЕВОПРОСА.....	130
С.С. Тихонов УЗЕЛ XVII ВЕКА ИЗ ТАРСКОЙ КРЕПОСТИ .....	134
В.В. Ушницкий ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ КУЛЬТУРЫ САХА СО СКИФО-СИБИРСКИМ МИРОМ ЕВРАЗИИ .....	140
Д.Ф. Файзуллина «АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОСТЮМ» В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: РЕКОНСТРУКЦИЯ И СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ .....	144
З.Ф. Хасанова АТРИБУТЫ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ В БЫТУ И ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БАШКИР ИНЗЕРСКОГО БАССЕЙНА .....	147
Ю.С. Худяков ДРЕВКОВОЕ КОЛЮЩЕЕ ОРУЖИЕ КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ .....	150
А.П. Ярков О ПОНЯТИИ «СРЕДНЕВЕКОВОЕ РЕМЕСЛЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО» ПРИМЕНИТЕЛЬНО К УСЛОВИЯМ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ .....	154

**МИР ИНОБЫТИЯ: МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРАКТИКИ ДРЕВНИХ  
И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ,  
ЭТНОГРАФИИ И СМЕЖНЫХ НАУК  
ALTERNATIVE WORLDS AND WORLDVIEWS: THE WORLDVIEW AND  
PRACTICES OF ANCIENT AND TRADITIONAL SOCIETIES AS DOCUMENTED  
BY ARCHEOLOGISTS, ETHNOGRAPHERS AND INTERDISCIPLINARY  
RESEARCHERS**

М.С. Баташев ПЛАНЫ ШАМАНСКИХ ЧУМОВ ВЕРХОВЬЕВ ПОДКАМЕННОЙ ТУНГУСКИ .....	160
--	-----

Р.И. Бравина	
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЯКУТОВ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ, ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ИСТОЧНИКАМ).....	164
D. Brandisauskas	
PERCEPTIONS AND USE OF ROCK ART SITES AMONG ZABAİKAL OROCHEN-EVENKI REINDEER HERDERS AND HUNTERS.....	167
И.П. Возный	
ПЕРЕЖИТКИ ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В БЫТУ ДРЕВНЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРУТ-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ.....	167
А.В. Гарковик	
ДРЕВНИЕ СВАТИЛИЩА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ В ПРИМОРСКОМ КРАЕ).....	173
Ю.В. Герасимов	
К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ОРУЖИЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ ТАРСКИХ ТАТАР (ПО МАТЕРИАЛАМ МОГИЛЬНИКА ЧЕПЛЯРОВО-27).....	178
М.А. Дикова, В.Н. Нувано	
ОЛЕНЬ В ДРЕВНЕМ ИСКУССТВЕ И РИТУАЛЕ (ЧУКОТКА) .....	182
А.Г. Новиков, О.И. Горюнова	
ПОГРЕБАЛЬНАЯ ПРАКТИКА НАСЕЛЕНИЯ ПОЗДНЕГО НЕОЛИТА ПРИОЛЬХОНЬЯ (ОЗ. БАЙКАЛ) .....	185
А.А. Дайрабаева	
СПОСОБ БОРЬБЫ С ЗАСУХОЙ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ БУРЛИНСКОГО РАЙОНА АЛТАЙСКОГО КРАЯ .....	190
И.А. Карапетова	
ОБ ОДНОМ ФОЛЬКЛОРНОМ СЮЖЕТЕ ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ .....	193
О.П. Коломиец	
СВЯЩЕННЫЕ СЕМЕЙНЫЕ ЗНАКИ И ПРЕДМЕТЫ ЧУКЧЕЙ .....	197
S.A. Crate	
A SITUATING OF KNOWLEDGE AND CHANGE IN 21ST CENTURY RURAL CONTEXTS .....	201
А.А. Крупяно	
О КЛАДЕ С ЗЕРКАЛОМ В ДОЛИНЕ РЕКИ ЗЕРКАЛЬНОЙ (ПРИМОРСКИЙ КРАЙ).....	202
Н.Е. Мазалова	
РУССКИЙ КОЛДУН: МЕЖДУ ПРИРОДНЫМ И СОЦИАЛЬНЫМ.....	206
Т.Г. Миннихметова	
ОДЕЖДА УМИРАЮЩЕГО И УМЕРШЕГО (НАПРИМЕРЕ ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ) .....	209
Ж. Орозбекова	
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ.....	213
Н.Н. Серегин	
«ПРЕДМЕТЫ КУЛЬТА» ИЗ ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЮРОК ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ .....	216
J. Francis	
ROCK PAINTINGS, SHAMAN DRUMS AND THE PRESERVATION OF ANCIENT SÁMI CULTURE IN FINLAND .....	220
John P. Ziker	
THE LOGIC OF TRADITIONAL WORLDVIEWS AND PROMOTION OF SOCIAL NORMS.....	220
И.Ю. Чикунова	
НОВЫЕ ДАННЫЕ О ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОТАЕЖНОГО ПРИТОБОЛЬЯ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИПКУЛЬСКОГО МОГИЛЬНИКА).....	221
 <b>САКРАЛЬНЫЕ ТЕРРИТОРИИ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ</b> <b>SACRED LANDSCAPES: SACRED TERRITORIES AS DOCUMENTED BY</b> <b>ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH</b>	
В.Н. Авраменко	
ОСОБЕННОСТИ КАМЕННЫХ КОНСТРУКЦИЙ ПАМЯТНИКА «КУРМА XII» .....	226
А.Л. Автушкова	
К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ЛЕГЕНД О ПАМЯТНИКАХ АРХЕОЛОГИИ НА ТЕРРИТОРИИ БАРАБИНСКОЙ ЛЕСОСТЕПИ И НОВОСИБИРСКОГО ПРИОБЬЯ.....	230

Ю.Е. Антонова, В.И. Ташак	
БАРУН-ЛАМХЭ – ДРЕВНЕЕ СВЯТИЛИЩЕ В ЗАПАДНОМ ЗАБАЙКАЛЬЕ.....	233
С.Д. Сыргыпова, Ю.И. Дробышев, П.Д. Гунин	
ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ САКРАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ МОНГОЛИИ .....	236
В.А. Данилейко	
МАТЕРИАЛЫ С САКРАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ФОНДЕ КРАСНОЯРСКОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ .....	242
Д.М. Дашилхамаев	
АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ СЭРГЭ .....	247
М.А. Дикова	
САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПОЗДНЕНЕОЛИТИЧЕСКОЙ ГРАФИКИ МАЛЫХ ФОРМ (СТОЯНКА РАУЧУВАГЫТГЫН I, ЧУКОТКА) .....	249
В.М. Дьяконов	
ДРЕВНИЕ СВЯТИЛИЩА ЛЕНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ).....	252
А.М. Илюшин	
КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА И ПЛОЩАДКИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ .....	256
A.D. Kalikhman, T.P. Kalikhman, V.B. Sochava	
THE MODEL OF CONSERVATION OF ETHNO-NATURAL TERRITORY «SAYANCROSS» .....	262
Е.А. Окладникова	
ЛАБИРИНТЫ ЗАПОЛЯРЬЯ: МАРКЕРЫ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА.....	266
Р.А. Рабинович, С.С. Рябцева	
О ВРЕМЕНИ БЫТОВАНИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИИ, ФУНКЦИОНАЛЬНОМ НАЗНАЧЕНИИ И КУЛЬТУРНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ГОРОДИЩ ТИПА ЕКИМАУЦЫ-АЛЧЕДАР В МОЛДОВЕ .....	270
А.Г. Селезнев	
«АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ» МИФ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ (САКРАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС В РАЙОНЕ ДЕРЕВНИ ОКУНЕВО МУРОМЦЕВСКОГО РАЙОНА ОМСКОЙ ОБЛАСТИ) .....	275
В.И. Семенова	
ИЕРОТОПИЯ ТЮМЕНИ (САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА КОНЦА XVI-XVIII ВВ.) .....	280
Ю.Б. Сериков	
САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ШАЙТАНСКОГО ОЗЕРА (СРЕДНЕЕ ЗАУРАЛЬЕ).....	283
А.А. Сирина	
ПРОЕКТ НЕФТЕПРОВОДА «ВОСТОЧНАЯ СИБИРЬ – ТИХИЙ ОКЕАН» И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ САКРАЛЬНОГО ЛАНДШАФТА .....	287
С.В. Сотникова	
МИР-СУСНЕ-ХУМ И МИТРА: К РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО ОБСКО-УГОРСКОГО РИТУАЛА ...	291
Н.А. Тадина, Т.С. Ябыштаев	
О ПРАКТИКАХ САКРАЛИЗАЦИИ РОДОВЫХ ТЕРРИТОРИЙ У АЛТАЙЦЕВ.....	294
В. И. Ташак	
ДРЕВНИЕ КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ ЗАБАЙКАЛЬЯ: СОВРЕМЕННОЕ ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕСТНЫМ НАСЕЛЕНИЕМ .....	298
Ph. Charland	
SACRED TERRITORIES AS DOCUMENTED BY ARCHEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH .....	301
J. Urbańczyk	
SIBERIAN PROMISED LAND AND THE TEMPLE CITY .....	302
Н.И. Шутова	
ТРАДИЦИОННОЕ САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО УДМУРТСКОЙ ОКРУГИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА .....	302

# **Интеграция археологических и этнографических исследований**

Сборник научных трудов

Подготовлено к печати Л.Н. Кургузовой  
Печатается с файлов, предоставленных авторами