

Ф.Н. ПЕТРОВ

**СТЕПНАЯ ТРЕВОГА:  
СМЫСЛОВОЕ ПОЛЕ АРКАИМА**



Челябинск 2004

СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНЫЙ  
И ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР "АРКАИМ"

**Ф.Н. ПЕТРОВ**

**СТЕПНАЯ ТРЕВОГА:  
СМЫСЛОВОЕ ПОЛЕ АРКАИМА**

Челябинск  
2004

УДК 13.3  
ББК 70  
П 305

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета музея-заповедника «Аркаим».

Рецензент: Е.В. Иванова, канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии религии УрГУ

**Петров Ф.Н.**

Степная тревога: смысловое поле Аркаима. Челябинск: Изд-во ООО «Рифей», 2004. – 152 с.

**ISBN 5-88521-158-2**

Автор монографии, профессиональный археолог и философ, старший научный сотрудник музея-заповедника «Аркаим», предпринимает попытку выявить универсальное основание мифологического восприятия и ритуального взаимодействия человека с природными явлениями и стихиями Евразийской степи. В качестве такого основания рассматривается экзистенциальное восприятие, направленное на погружение в «озабачивающий» мир. Работа выполнена на базе комплексного анализа археологических, этнографических и исторических источников и ориентирована на актуализацию архаических систем мировосприятия.

© Ф.Н. Петров, 2004  
© Музей-заповедник «Аркаим», 2004

## ВОЗРОЖДЕНИЕ АРКАИМА

*Нам бы только найти и понять,  
Надо только искать – и обрящешь.  
Нам ведь прошлого не поняв  
Разобраться нельзя в настоящем.*

*Л.В. Туфленков*

В 1987 году в Брединском районе Челябинской области археологической экспедицией Челябинского университета был обнаружен древний укрепленный центр Аркаим. Уже первый год раскопок показал, что археологам выпала невероятная удача – прекрасно сохранившийся памятник высокоразвитой культуры начала II тыс. до н.э., которая до этого была практически неизвестна.

Этот укрепленный центр располагался в зоне затопления строившегося Караганского водохранилища. Началась борьба за сохранение обнаруженного памятника культуры, к которой подключилось руководство Уральского отделения Российской Академии наук, широкие слои научной и культурной общественности России. И эту борьбу археологи выиграли.

В 1991 году в долине реки Караганки, подлежавшей затоплению, был создан природно-ландшафтный и историко-археологический музей-заповедник “Аркаим”. Интенсивные полевые исследования археологических памятников новой культуры развернулись на территории степного Зауралья коллективами археологической экспедиции Челябинского государственного педагогического университета под руководством Н.Б. Виноградова и совместной комплексной экспедиции Челябинского государственного университета и музея-заповедника “Аркаим” под руководством Г.Б. Здановича.

Результаты научных исследований позволили охарактеризовать выделенную культуру как одну из наиболее ярких во всей многотысячелетней истории степной Евразии. На Аркаиме был создан широко-масштабный музейно-просветительский комплекс, представляющий историю степных народов в аспекте диалога культур древности и современности. К нынешнему времени этот комплекс посещают ежегодно свыше 25 тысяч человек. На базе городища Аркаим и однокультурных ему памятников проводятся широкомасштабные исследования по археологии, этнографии, исторической экологии, различным естественным наукам.

Исследования истории взаимодействия человека и степной природы на базе Аркаима вошли в контекст развития современной культуры. К сегодняшнему дню Аркаим стал не просто научно-просветительским учреждением, но одним из центров развития современной России, в котором исследования прошлого выступают как этап поисков будущего. Здесь создается проект альтернативного развития современной цивилизации, призванный способствовать преодолению современных губительных тенденций отчуждения человека от природы, от собственной деятельности и от самого себя. Смысловая система, заданная Аркаимом, предполагает актуализацию изначальных для человека форм восприятия окружающего мира и взаимодействия с ним, то есть актуализацию архаической мифоритуальной практики.

## СТРАХ И НАДЕЖДА ТЕМУЧЖИНА

*Он – всюду и нигде... И знают только луны,  
Что нет его давно во мхах Бурхан-Халдуна.  
Каган не умирал. Каган, как Небо, вечен.*

*Ауэзхан Кадар*

С позиции философии экзистенциализма мифологию можно рассматривать как символическое выражение экзистенциального опыта восприятия человеком мира. Такое восприятие возможно в пограничных ситуациях – предельных жизненных обстоятельствах, моментах принципиальной неопределенности дальнейшего существования. По словам К. Ясперса “в пограничных ситуациях или обнаруживается ничто, или становится осязаемым то, что подлинно, несмотря на всю мимолетность мирового бытия”<sup>1</sup>. Однако в дошедших до нас мифоритуальных системах это исходное восприятие, как правило, скрыто под многочисленными пластами различных наслоений – фантазий, кошмаров, попыток наладить прагматическое взаимодействие между сакральным и профанным пластами реальности, и т.д.

Но даже когда удастся выделить в мифах символическое выражение собственно экзистенциального опыта, для нас все равно остаются сокрытыми те обстоятельства, в которых этот опыт был получен. Мифы вообще никогда и ничего не говорят о реальных обстоятельствах жизни конкретных людей. Историческую подоснову иногда удастся определить в эпических произведениях, но и там она, как правило, почти полностью размыта архетипическими сюжетами и образами. А иных литературных форм самовыражения, кроме эпоса и мифа, человек традиционной культуры, чаще всего, не знал.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Введение в философию. Пер. с нем. Минск, 2000. С. 25.

Почти невыполнимая задача – увидеть отдельного человека древней культуры в его опыте экзистенциального восприятия предельных оснований бытия, и раскрыть, как это восприятие трансформируется в мифологические образы и ритуальную практику народа. Почти невозможно. Но иногда уникальные письменные источники все же позволяют приблизиться к решению этой задачи. Таким источником является “Сокровенное сказание”<sup>2</sup> – “Юань чао би ши”, произведение древнемонгольской литературы, повествующее о жизни Темучжина<sup>3</sup>, нареченного на курултае племен в 1206 г. Чингисханом. Написанное одним из соратников создателя Монгольской империи, оно описывает жизнь реального человека во всей неповторимости и сложности его бытия, его самореализации в контексте судьбы.

В “Сокровенном сказании” мы находим развернутое описание пограничной ситуации в жизни Темучжина, экзистенциальный опыт которой стал основой для формирования мифоритуальной системы, известной до нашего времени. Это бегство на гору Бурхан-Халдун, которая до сих пор почитается в мифологии монгольских народов как священная вершина, место захоронения Чингисхана.

Почему же правитель степной империи выбрал для своего будущего погребения именно это место? Рашид-ад-дин, перс по национальности, официальный историограф монгольского двора, дважды описывает сцену выбора, известную ему, вероятно, по монгольским источникам<sup>4</sup>. В более полном виде это описание выглядит так: “Утверждается, что однажды Чингисхан пришел в эту местность; в той равнине росло очень зеленое дерево. Ему весьма понравилась свежесть и зелень этого дерева. [Чингисхан] провел с часок под ним, и у него появилась не-

<sup>2</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941.

<sup>3</sup> В отечественной литературе встречаются самые разные варианты транскрипции древнемонгольских имен, племенных названий, топонимов. В целях соблюдения некоей единообразности мы будем везде, где нет иных устоявшихся вариантов, следовать транскрипции С.А. Козина, чей перевод “Сокровенного сказания” считается в нашей стране классическим.

<sup>4</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234.

кая внутренняя отрада. В этом состоянии он сказал своим эмирам и приближенным: “Место нашего последнего жилища должно быть здесь!”<sup>5</sup>.

Одинокие деревья в степи – всегда объекты пристального внимания кочевников. Многие тюркские и монгольские народы совершают у таких деревьев обряды почитания природных духов. Остановившийся под таким деревом человек обретает связь с одушевленным окружающим миром. У казахского поэта Олжаса Сулейменова:

Одинокое древо не обойду,  
Я повешу аркан на кривом суку,  
Я не первым в последнем бою упаду...

Одинокое дерево, да еще и необычно зеленое, как в истории с Чингисханом – это не просто символ архетипического мирового дерева. Это символ жизни, ее непосредственное проявление. И Чингисхан, обретший “некую внутреннюю отраду” в тени под ним, вероятно, почувствовал это место как место вечной жизни. Потому и назначил его для своего посмертного пребывания.

Вероятно, то место было не на самой горе – Рашид-ад-дин пишет “в той равнине”, однако использование для его локализации названия Бурхан-Халдун говорит о том, что равнина располагалась вблизи этой горы. Именно о горе под таким именем неоднократно свидетельствуют и Рашид-ад-дин и “Сокровенное сказание”.

В летописях Рашид-ад-дина, целью работы которого было возвеличить Чингисхана как основателя империи, мы не найдем причин особого отношения хана к этой горе. По его описанию все выглядит так, будто Чингисхан просто проезжал с приближенными по какой-то местности, выбрал запавшее ему в душу место для будущего погребения, а это место оказалось у некой горы – Бурхан-Халдун. Но ведь это не так! С Бурхан-Халдуном самого Чингисхана и весь монгольский народ свя-

<sup>5</sup> *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159.



зывало очень многое. Это отнюдь не была случайная гора, это была единственная в своем роде гора. Вероятно, Рашид-ад-дин об этом просто не знал, а если и знал, – ни в коем случае не стал бы писать. Основатель великой империи не может быть слабым, а ведь именно со слабостью Чингисхана связано его совершенно особое отношение к этой горе. Впрочем, тогда он еще не был Чингисханом, а был Темучжином, сыном безвременно погибшего Есугай-баатура.

Автор “Сокровенного сказания” рассказывает о набеги племени меркитов на кочевье семьи Темучжина у истоков реки Керулен. Хоахин-эмген, старая служанка матери Темучжина Оэлун, услышала в предрассветном сумраке отзвуки далекого топота копыт. Темучжин с братьями и матерью успели вскочить на коней и скрыться: “и еще до зари поднялись на Бурхан”<sup>6</sup>. Его молодой жене Борте не хватило коня, и она была захвачена врагами. Что бы вернуть ее Темучжин вскорости развяжет первую из своих победоносных войн. Но сейчас, скрываясь от преследователей, он прячется с братьями в лесных зарослях на горе Бурхан-Халдун. Враги ищут скрывшихся: “По следам Темучжина трижды они обошли Бурхан-Халдун, но не могли его поймать. Метались туда и сюда, шли по его следу по таким болотам, по такой чаще, что сытому змею и не проползти. Однако изловить его все же не смогли”<sup>7</sup>.

Спустившись к подножью горы после того, как опасность миновала, и выслав трех человек дозором в степь, Темучжин бьет себя в грудь и обращается к своим ближним со словами: “Я, в бегстве ища спасенья своему грузному телу, верхом на неуклюжем коне, бредя оленьими бродами, отдыхая в шалаше из ивовых ветвей, взобрался на (гору) Бурхан. На Бурхан-Халдуне спас я (отсрочил) вместе с вами жизнь свою, подобную (жизни) вши. Жалея одну лишь (единственно) жизнь свою, на одном-единственном коне, бредя лосиными бродами, отдыхая в шалаше из ветвей, взобрался я на Халдун. Бурхан-Халдуном защи-

<sup>6</sup> Сокровенное сказание. § 100.

<sup>7</sup> Сокровенное сказание. § 102.

щена (как щитом) жизнь моя, подобная (жизни) ласточки. Великий ужас я испытал”<sup>8</sup>. Вот оно, описание воистину пограничной экзистенциальной ситуации, в которой оказался будущий создатель монгольской империи.

Едва ли автор “Сокровенного сказания” дословно передал слова Темучжина. Самого его там не было, и хотя вскорости он присоединяется к быстро растущему войску Темучжина и общается, вероятно, и с ним самим, и с его близкими, – вряд ли кто-то из них запомнил дословно сказанное тогда. Но вот сам настрой – это да, такое не забывается.

Кочевье Темучжина было атаковано сводным отрядом трех меркитских родов. Источник сообщает, что в его составе было три сотни воинов. Причем их интересовал не грабеж, а голова самого Темучжина – этого не по летам авторитетного в степи наследника Есугай-баатура. Всякое сопротивление этой превосходящей силе со стороны кочевья, не насчитывавшего и полного десятка бойцов, было бесполезно. Оставалось только бежать и прятаться, когда враги рыщут вокруг и усердно ищут скрывшихся. Это классическая пограничная ситуация принципиальной неопределенности на грани гибели. И сделать больше ничего нельзя: найдут – не найдут, если найдут, – вне всякого сомнения, убьют.

И в этой ситуации Темучжин не просто испытывает страх, – как известно, бесстрашных людей не бывает. Он обретает новое, воистину – экзистенциальное видение себя и мира. Он прозревает всю неустойчивость, трепетность, слабость своей жизни: “подобной (жизни) вши”, “подобной (жизни) ласточки”. Темучжин чувствует и свою вину, – он оставил молодую, любимую жену врагам (а если бы не чувствовал вины – не бросился бы сразу после спасения собирать отряды для ее освобождения). Он как бы со стороны наблюдает свою несовершенную телесность: “ища спасенья своему грузному телу, верхом на неуклюжем коне” (а конь для кочевника – это как часть самого себя). Темучжин пони-

<sup>8</sup> Сокровенное сказание. § 103. В оригинале Темучжин говорит стихами, но стихотворный перевод этого отрывка является слишком условным, поэтому мы прибегаем к дословному.

мает здесь, насколько он – молодой талантливый воин – слаб, несовершенен, но все таки жив, насколько сильно он жив. И как легко эта жизнь может прерваться. В горячке боя такие мысли просто не придут в голову – там нужно скорее рубить, пока не срубили тебя. А здесь, в многочасовом ожидании смерти, Темучжин приобретает экзистенциальный опыт, вполне сопоставимый с опытом К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю. Однако с одним, весьма важным, отличием.

Европейски экзистенциалисты полагают, что в экзистенциальном опыте человеку открывается чуждость ему окружающего мира. Мир раскрывается не как враждебный, но как бесконечно чужой, внечеловеческий. Этому миру и дела нет до человека, в нем невозможно найти ни грана человеческого смысла. Человек заброшен в этот мир, и он может рассчитывать только на себя, искать смысл и истину только в себе, ждать помощи только от себя, не от мира.

И в этом опыт Темучжина отличается от их опыта. Он не только ощутил свою слабость и конечность. Он ощутил, что мир готов прийти ему на помощь, что в мире есть нечто, готовое спасти, защищать его. И этой близкой, помогающей, воспринимающей человека силой в мире стала для него сама гора Бурхан-Халдун: “Бурхан-Халдуном защищена (как щитом) жизнь моя”.

В прозрении пограничной ситуации Темучжин открыл себе взаимопонимание с миром. Мир помог ему, – и он совершает ответный шаг, он отвечает горе Бурхан-Халдун: “Будем же каждое утро поклоняться (ползком взбираясь) ей и каждодневно возносить молитвы. Да разумеют потомки потомков моих!” И сказав так, он обернулся лицом к солнцу, как четки на шею повесил свой пояс, за тесьму повесил на грудь шапку свою и, расстегнув (обнажив) свою грудь, девятикратно поклонился солнцу (в сторону солнца) и совершил (дал) кропление и молитву”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Сокровенно сказание. § 103.

Вот оно, начало ритуального взаимодействия человека и мира! Ощувив свою близость с миром, восприняв помощь от мира, человек чувствует потребность в ответном шаге. И в этом шаге проявляется и его благодарность, и радость от того, что мир понял его, радость общения. Это еще не прагматическая схема “ты – мне, я – тебе”, в попытке построения которой вырождаются поздние языческие культы. В этом искреннем, экзистенциальном ритуале – чистая радость общения человека с природной силой. Он не просто поклоняется ей, он почитает ее. И заповедует это своим потомкам – самым дорогим для него людям.

Развязывая пояс, снимая шапку и расстегивая одежду, Темучжин раскрывается перед миром. Во всех древних культурах пояс воина – символ защиты. Он снимает защиту перед миром, – он верит ему. Он любит его – и хочет чувствовать его своей обнаженной кожей. И совершает кропление (вероятно, кумысом или молочной водкой), вступая в символическую связь с тем, кто спас его – с горой Бурхан-Халдун.

Потому именно здесь, под Бурхан-Халдуном, он и выбрал позднее место своего упокоения. Немало одиноких деревьев должен был встретить Темучжин за свою долгую, беспокойную жизнь. Но только здесь, в той части мира, с которой он осознал свою сокровенную связь, зеленое дерево в выжженной солнцем степи дало ему “внутреннюю отраду”, вновь разбудило мысли о конечности своего существования и стремление соединиться в этой конечности с вечным бытием мира.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ОТКРОВЕНИЕ

*Путь к единству целостной экзистенции зависит от того, какой выбор сделает человек – будет ли это поиск только своего бытия, или погружение в “озабочивающий” мир, что во многом определит, каким станет со-бытие: моноличным, закрытым или, наоборот, отмеченным полнотой взаимосвязи с миром.*

*А.В. Дроздова*

Мифология как таковая представляет собой глубоко эмоциональную символическую систему. Но символ есть единство обозначающего и обозначаемого, а всякие эмоции испытываются по какому либо поводу. Что же обозначается символами в мифологии и к чему относятся наполняющие ее эмоции? С позиции философии экзистенциализма, этими символами обозначается, а эмоциями выражается взаимоотношение человека с экзистенциальной реальностью. А экзистенциальная реальность есть мир, каким он предстает перед человеком в пограничных состояниях его существования, когда человек оказывается способным непосредственно воспринимать сущностные аспекты мироздания. Это восприятие всегда эмоционально и может быть выражено только символами, а не знаками. Потому что знак отчуждает обозначающее от обозначающего, а символ объединяет их собой. Поэтому рациональное знание, построенное на знаковых системах – это всегда отчужденное, абстрагированное, омертвевшее знание о мире. И мир предстает в нем таким же – отчужденным от человека, мертвым, абстрактным. И поэтому не наука, а мифология и поэзия способны выразить человеческий опыт прикосновения к экзистенциальной реальности.

При каких условиях возможно для человека реальное проникновение в сущность окружающего мира, вскрытие феноменальной оболочки “вещей в себе”? Только если сущность человека принципиально изоморфна сущности мира. Только если в человеке, как в микрокосме, как в образе и подобии Божьем, изначально содержатся основные направления развития смыслов макрокосма. Только если человек в моменты экзистенциальных откровений не просто познает, но узнает, припоминает то, что есть в нем самом. В любом другом случае – мир либо не имеет сущности, либо эта сущность принципиально непознаваема.

Классики европейского (прежде всего французского и немецкого) экзистенциализма полагали, что пограничные ситуации, в которых человек становится способен к экзистенциальному восприятию, находятся в отрицательном отношении к существованию человека и связаны, в первую очередь, со смертью – угрозой смерти, страхом смерти, одиночеством. Они так же полагали, что раскрываемая в таких ситуациях истина о мире – это истина о том, насколько мир является чужим, чуждым для человека, который заброшен в своем одиночестве в эту реальность.

Представляется, однако, что экзистенциальные пограничные ситуации связаны не только со смертью, но и с рождением в самом широком смысле этого слова – рождением новой жизни, возникновением любви, “рождением” нового знания или новых произведений искусства, научным, философским, художественным, социальным творчеством (такой подход мы можем увидеть, прежде всего, у российских и итальянских экзистенциалистов). Все эти ситуации объединяет их принципиальная непредсказуемость и их ключевая роль в определении параметров ближайшего будущего. С точки зрения синергетики это – точки бифуркации, случайным (или, во всяком случае, не закономерным) образом определяющие дальнейшее существование. И общим для всех пограничных ситуаций является экзистенциальное чувство тревоги, по-

рождаемое принципиальной непрогнозируемостью последующих событий. В этой тревоге мир и предстает человеку таким, каков он есть. И вовсе не обязательно он будут являться абсолютно чуждым человеку, ибо отчужденность человеческого бытия от бытия мира – это лишь одна из сторон истины. Есть и другая, когда человек воспринимает окружающий мир как живой, одушевленный и экзистенциально близкий ему в предельных основаниях своего бытия.

Человек, душа которого открыта для живого чувства, воспринимает мир не как совокупность условий своего существования, а как символически наполненную целостность. При этом человеческое восприятие предстает перед нами через призму экзистенции как того центрального ядра человеческого “Я”, благодаря которому это “Я” выступает не просто как отдельный эмпирический индивид, а как конкретная неповторимая личность. Экзистенция – это открытая возможность творческого пути.

Именно в пограничных ситуациях принципиальной неопределенности воплощается основное экзистенциальное требование к человеку – быть самим собой несмотря ни на что. Оно реализуется через человеческую свободу посредством воли. В этих ситуациях человек получает первичный опыт, который становится основой для формирования мифоритуальных систем путем символического выражения экзистенциального чувства мира как целостного эмоционального комплекса. Дальнейшее поддержание сформировавшегося чувства мира возможно уже не только при экзистенциальном, пограничном, но и при непосредственном восприятии, поскольку символические системы мифа и ритуала осуществляют постоянную связь между феноменальной и экзистенциальной реальностями. По словам М. Элиаде “перед первобытным человеком любой уровень реальности был открыт настолько полно, что чувства, которые он испытывал, даже просто видя нечто величественное, как, например, звездное небо, были ничуть не слабее наиглубочайшего личного переживания современного человека. Потому что бла-

годаря символам реальное бытие первобытного человека не было фрагментарным и отстраненным существованием сегодняшнего цивилизованного человека”<sup>10</sup>.

Если мифология построена на опыте восприятия человеком экзистенциальной реальности в пограничных ситуациях его существования, то она обладает общечеловеческим значением как эмоциональное, символически выраженное свидетельство человеческих истин о мире. Однако очевидно, что на это свидетельство, лежащее в основе самой возможности создания мифологии, в конкретных мифологических системах и ритуальных практиках накладывается бездна всяческих составляющих – от элементарной человеческой фантазии до всякого рода химер и кошмаров, выползающих в миф из сновидений и измененных состояний сознания. Всё это – шелуха, иногда пестрая и радостная, иногда – завораживающе жуткая. Кроме того, в мифоритуальных системах, особенно – поздних (а ранние нам, собственно, практически и не известны) очень силен элемент рационализации, стремления выстроить на их базе прагматические концепции, обеспечивающие успешное взаимодействие человека с миром для достижения сиюминутных, профанных, бытовых целей. Как вычленить во всем этом основу – экзистенциальные свидетельства человека о мире?

Наиболее очевидный путь – сравнительный анализ разных мифологических систем, в результате которого отсекается все случайно, привнесенное, а выявляется универсальное, общезначимое в человеческом восприятии. Именно этим методом воспользовался М. Элиаде в своих “Очерках сравнительного религиоведения” - пожалуй, первом замечательном опыте экзистенциального подхода к мифологии. Однако этот путь таит свои подводные камни. В мифе опыт экзистенциального восприятия мира выражен символически, а сопоставление символов – задача далеко неординарная. Символические системы разных культур

---

<sup>10</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 412.



и даже разных личностей вовсе не поддаются прямому адекватному переводу. Сущностно близкие опыты восприятия мира могут выражаться настолько разными символами, что мы всегда рискуем не разобраться в них и “выплеснуть вместе с водой и ребенка”. Должен быть тот оселок, на котором исследователь сможет править свои обобщения, нужен метод верификации полученного знания. А что может служить верификации в эмоциональном и субъективном экзистенциальном познании? Только собственный экзистенциальный опыт исследователя.

И это предъявляет совершенно определенные требования к исследователю мифологии с методологических позиций экзистенциализма. Он не может позволить себе быть кабинетным работником, в тишине библиотечных залов оттачивающим логические конструкции нового знания. Он должен жить, – жить максимально активно, динамично, творчески, на пространствах мира. Его собственная душа должна метаться в тревоге от бездны заброшенности и одиночества к экстатическому переживанию единства с наполненным смыслом и красотой мирозданием. Только опыт осознания предельных оснований собственного бытия откроет перед ним путь к разгадке символических систем древних мифов, к раскрытию в них вечно актуальных свидетельств экзистенциального восприятия мира.

## ТАЙНЫЙ НЕРВ РИТУАЛА

*Человек ощутил, что склоняясь  
он свободнее, более того, он выше.  
Безверие – рабство, и вынести его  
нелегко. Если человек не может мо-  
литься, он задыхается, если не мо-  
жет встать на колени, он в оковах.*

*Г.К. Честертон*

Ритуал является выражением человеческой потребности к установлению взаимосвязи с миром, осознанным как целостность живых и священных сущностей. Формирующийся на основе экзистенциального восприятия мира, ритуал реализует стремление к общению человека с мировыми стихиями. Он расширяет сферу человеческого общения за пределы социума, становясь средством общения с миром.

При этом первоначальный ритуал является прямым, непосредственным откликом на экзистенциальное восприятие мироздания. Жесткая формализация ритуала – явление стадияльно более позднее, связанное с формализацией всех социальных структур и практик на этапе распада традиционной культуры. Стабилизация формы связана с постепенной утратой содержания. По мере того, как рвутся тысячи нитей, связывавшие первобытного человека с реальным миром и человек оказывается все более ориентирован на взаимодействие со вторичными, созданными им самим структурами, формализуется ритуал. Он начинает выполнять функции внутренней организации усложняющейся жизни человека, но теряет свой первоначальный смысл.

Согласно П.А. Флоренскому, изначально вся деятельность человека была пронизана смыслом, была ритуальной (“феургической”, в

терминологии автора). Когда же единство человеческой деятельности стало распадаться, феургия сузилась только до обрядовых действий. “И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла – к реальностям и смыслам... Все стало подобным истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче – все стало светским...”<sup>11</sup>.

В мифоритуальной практики традиционных культур миф формировался после ритуала и на его основе. Миф создавал символическую систему, в которой выражалось не только экзистенциальное восприятие мира, но и опыт общения с миром, приобретенный в ходе ритуальной деятельности.

Композиционный и семантический смысл ритуала составляет жертва, это его главный, тайный нерв. По словам В.Н. Топорова, в любом ритуале явно или тайно содержится отчетливая искупительная нота<sup>12</sup>. Спектр традиционных жертвоприношений чрезвычайно обширен. Специалисты различают жертвоприношения животных, растений и неодушевленных предметов; жертвы умиловательные, побуждающие внимание, искупительные и благодарственные и т.д.<sup>13</sup> Жертвой является и конь, заколотый на могиле степного воина; и ложка масла, выплеснутая в очаг хозяйкой юрты; и камень, положенный путником на вершину пирамидки “обо” на перевале. Во всех случаях человек жертвует в ритуале частицу своего бытия – коня, которого он пас; масло, которое он сбивал; камень, который он искал и нес до обо. Это происходит и при жертве некого предмета и при расходовании в ритуальных целях своего времени и сил.

<sup>11</sup> Цит. по: *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 55.

<sup>12</sup> *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 37-38.

<sup>13</sup> *Зданович Д.Г.* Жертвоприношение: опыт комплексного подхода к одному из локусов культуры // Человек в пространстве древних культур. Материалы всероссийской научной конференции. Челябинск, 2003. С. 45-47.

Эта жертва – основа ритуала, поскольку трата самого себя есть необходимое условие любого общения, и чем больше человек отдает в общении, тем богаче он становится. Человек вступает в контакт с миром прежде всего той частью собственного бытия, которую он жертвует миру. Для того, что бы мир обратил внимание на него, он отдает миру частицу самого себя. Точно так же он отдает ее в благодарность, когда мировые стихии приняли участие в его судьбе. Жертва – это дар, а дарить может лишь тот, кто богат. С ней связан особый эмоциональный подъем – в нем и радость общения с надчеловеческими силами, и радость от собственной полноты – я дарю, значит – способен на это, мое бытие наполнено.

Жертвой является и строительство ритуальных сооружений, посвященных силам и стихиям мира. Их возведение являлось, с одной стороны, условием совершения ритуала и, с другой стороны, его содержанием. При этом архаические святилища существенно отличались от стадиально более поздних алтарей и храмов формализованных религий. Для первобытного ритуала было характерно отправление культовой практики вне специально организованного пространства, на открытых местах, связанных с наиболее яркими природными объектами. Воздвигаемые при этом сооружения были максимально лаконичны и хорошо вписывались в природную систему ландшафта, выявляя собой экзистенциально воспринимаемую структуру мира и становясь узловыми объектами этой структуры.

Эти места реализации культовой практики были связаны, прежде всего, с ландшафтными объектами окружающего человека мира, который воспринимался как живой, постоянно действующий, наполненный многими смыслами, а отнюдь не только с абстрактными представлениями о структуре мироздания, которые, зачастую, пытается излишне усердно навязать древним народам современная наука. Вообще древний человек в первую очередь *воспринимал* мир, а не *размышлял* о нем; и воплощал в ритуале свое восприятие, а не абстрактные схемы.

Первобытный ритуал не был привилегией отдельных социальных групп. Вождь мог возглавлять коллективные ритуалы, шаман мог лучше воспринимать иные уровни мира. Но в ритуальное общение с миром вступал каждый человек, в том числе – вполне самостоятельно, ибо бытие каждого человека есть достаточное условие для его прямого контакта с миром.

Ритуальная деятельность человека традиционной культуры не была отделена однозначной границей от бытовой деятельности, точно также, как не разграничивалось жестко сакральное и профанное. В определенном смысле вся деятельность была тогда ритуальной, поскольку вся она существовала как система взаимодействия человека и мира. Пахать землю – это ритуал, гнать скот на весенние пастбища – тоже ритуал, а не только средство добыть себе пропитание. Осознавая весь мир как живой и священный, человек вступал с ним в контакт каждым действием. И в этом смысле прав А.К. Байбурин, когда он пишет, что “именно ритуал породил технологию, а не технология сопровождалась ритуальными действиями”<sup>14</sup>.

В ритуале устанавливается тайная связь между малейшим и величайшим в мире. Ибо в наполненном смысле и жизнью бытии все и малое и великое отражается и воплощается друг в друге. Капля крови, упавшая на землю, вызывает бурю, которая сметает войска. Мелькнувшая в небе звезда высвечивает человеческую судьбу. Лисья нора, попавшая под ногу коня, обрывает жизнь на взлете – и в этом тоже реализуется непрерывное общение человека и мира.

---

<sup>14</sup> Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 68.

## ЖИВОЙ МИР

*Для поэта и художника нет совершенства там, где нет души. Бессознательная красота мира – как обезглавленная статуя.*

*Г.К. Честертон*

Для первобытного человека живым являлся весь мир, все окружающие его реальности. В современной литературе эти древние представления обыкновенно именуется “анимизмом”, понимая под ним персонификацию природных явлений и объектов, наделение их собственной волей. Однако этот термин не удачен. В традиционной культуре природное явление или объект не наделялись внешним по отношению к ним духом, а сами по себе воспринимались как живые, действующие в соответствии со своей волей, побуждениями и т.п. Дух был имманентен природному объекту. Не происходило противопоставления материальной и духовной стороны природных объектов и явлений. Просто мифологическим мышлением все то, что современный человек рассматривает как физико-химические, механические и т.п. процессы, происходящие в природном объекте, воспринимается как жизненные процессы данного объекта, выражающие его осознанную волю. Все явления мира есть феноменальная сторона его живой и священной сущности.

В ранних пластах мифологий практически полностью отсутствует антропоморфизации природных духов. Духи-хозяева природных объектов и явлений воспринимались человеком в единстве с самими этими объектами. Так, древнетюркские народы воспринимали озера, горы, дороги, поля и леса как способные слышать и понимать человека, оби-

жаться или радоваться, дать человеку удачу или наказать за непочтительное отношение к ним<sup>15</sup>. Это и есть экзистенциальное восприятие, в котором “сущее” неотделимо от “живого”, в котором живо всё, все основные объекты окружающего мира. И не просто живо, но и священо. Сакральность предстает здесь не внешним, а внутренним атрибутом мира, выявляемом при его экзистенциальном восприятии.

Это же восприятие проявляется в поэтическом сознании современности. Когда поэт пишет: “Есть тайная печаль в весне первоначальной Когда последний снег нам несказанно жаль...” - это не значит, что человек печалится при взгляде на первые мгновения весны. Это значит, что человек воспринимает ту печаль, которая на самом деле есть в природе.

Один из наиболее ярких литературных опытов описания системы первобытного “анимизма” принадлежит перу российского путешественника В.К. Арсеньева, известного исследователя Приморья. В экспедиции по рекам Цимухе и Лефу в 1902 г. он познакомился с таежным охотником Дерсу Узала, который стал его другом и проводником в дальнейших исследованиях. Система восприятия природы Дерсу произвела огромное впечатление на Арсеньева, и он неоднократно упоминает ее в своих книгах, написанных на основе экспедиционных дневников с поистине этнографической точностью.

Дерсу – нанец, но его представления об окружающем мире не имеют прямой связи с шаманской мифологией тунгусо-маньчжурских народов. Он практически не упоминает имена богов, совершенно не говорит о структуре мира. Его мировоззрение – результат экзистенциального восприятия мироздания, закрепленного весьма лаконичными ритуалами и поддерживающегося непосредственным восприятием мира, обостренным вниманием охотника и следопыта.

---

<sup>15</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 60.

Природные стихии предстают для Дерсу живыми: “Вода... Его могу кричи, могу плакать, могу тоже играй”. Арсеньев пишет, что Дерсу “видел живую силу в воде, видел ее тихое течение и слышал ее рев во время наводнений”<sup>16</sup>. “Посмотри, - сказал Дерсу, указывая на огонь, - его тоже все равно люди. Я взглянул на костер. Дрова искрились и трещали. Огонь вспыхивал то длинными, то короткими языками, то становился ярким, то тусклым; из угольев слагались замки, гроты, потом все это разрушалось и созидалось вновь. Дерсу умолк, а я долго еще сидел и смотрел на “живой огонь””<sup>17</sup>.

В туманную погоду Дерсу отвечает на вопрос Арсеньева: “Наша так думай: это земля, сопки, лес – все равно люди. Его теперь потеет. Слушай... Его дышит, - все равно люди...”<sup>18</sup>. Отмечая неустойчивое состояние погоды Дерсу говорит, что “туман сам еще не знает, превратиться ему в тучи или рассеяться”<sup>19</sup>.

Дерсу не антропоморфизует природу, не приписывает ее жизнь результатам деятельности каких-то человекоподобных духов – для него мир жив во всех своих реальных явлениях. Когда Арсеньев спрашивает его: что такое солнце, Дерсу отвечает: “Разве ты никогда его не видал? Посмотри, - сказал он и указал рукой на солнечный диск, который в это время поднялся над горизонтом”<sup>20</sup>. Арсеньев пишет: “Он никогда не задумывался над тем, что такое небо, что такое звезды. Объяснял он все удивительно просто. Звезда – звезда и есть; луна – каждый ее видел, значит, и описывать нечего; небо – синее днем, темное ночью и пасмурное во время ненастья. Дерсу удивлялся, что я расспрашиваю его о таких вещах, которые хорошо известны всякому ребенку. – Кругом лю-

<sup>16</sup> Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю // Он же. В делях Уссурийского края. М., 1956. С. 42.

<sup>17</sup> Там же. С. 42.

<sup>18</sup> Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю // Он же. В делях Уссурийского края. М., 1956. С. 164.

<sup>19</sup> Арсеньев В.К. Дерсу Узала // Он же. В делях Уссурийского края. М., 1956. С. 315.

<sup>20</sup> Там же. С. 339.



ди понимай. Разве тебе, капитан, посмотри нету? – спрашивал он меня в свою очередь”<sup>21</sup>.

Когда Дерсу от старости начинает терять зрение, Арсеньев берет его с собой в Хабаровск, но тот не может жить в городе. Человек, отделивший себя стенами от мира, подобен утке, посаженной в ящик. Дерсу говорит Арсеньеву: “Моя здесь сидеть все равно утка. Как можно люди в ящике сидеть (он указал на потолок и стены комнаты). Люди надо постоянно сопка ходи, стреляй...”<sup>22</sup>. Он уходит в тайгу и вскоре гибнет.

Таежный охотник, чей ритм жизни от рождения и до смерти вплетен в ритм бытия всего мира, видит фальшь и ограниченность нашей “второй природы”. Не удивительно, что он предпочитает свободу и смерть этому “ящичку”. Удивительно другое: как мы, люди городов, все еще выдерживаем свою жизнь – отчужденную от бытия мира, в которой реальность давно подменена бодрияровскими симулякрами...

---

<sup>21</sup> Там же. С. 343-344.

<sup>22</sup> Там же. С. 472.

## ДЕШТ-И-КИПЧАК

*Там ваша родина – красная глина в буранах,  
Жесткие травы с шелестом гнутся от ветра.  
Она не корова – худая волчица в бурьянах,  
Но есть ли прекраснее мать, чем своя, ответьте?*

*Олжас Сулейменов*

Тем миром, жизнь и красота которого придают смысл всему существованию, для многих евразийских народов на протяжении тысячелетий являлась, и до сих пор является, степь. Именно степь обеспечила тот широкий коридор, по которому осуществлялись контакты между народами. Ее открытое пространство, протянувшееся через всю Евразию, служило путем миграций, торговых и культурных взаимодействий, полем битв. Здесь варился огромный котел народов, оказавший ключевое влияние на историческое развитие Евразии в целом.

Само слово “степь” - восточнославянское. Только у русских “степь” – она, а у украинцев “степ” – он. Происхождение этого слова до сих пор не имеет удовлетворительного объяснения. Некоторые исследователи сближают его с иранским на правах родственных образований. Имеются в виду осетинское слово “tapan” – “плоский”, “ровный”; иранское “tap” - “плоский” из общеиндоевропейского “step” - “быть плоским, ровным, низким”; а также осетинское “str” - “великий”, “большой”<sup>23</sup>. В средние века тюркские народы называют степь словами, восходящими к иранским этнонимам “алан” и “дашт”, “дешт”. Одно из классических наименований евразийской степи в средневековых источниках “Дешт-и-Кипчак” - кипчакская, половецкая степь.

<sup>23</sup> Чибилёв А.А. Степь в истории человечества // Культурное наследие степей Северной Евразии. Вып. 1. Оренбург, 2000. С. 5.

Впервые человек поселился в Евразийской степи в эпоху палеолита. Большинство известных стоянок этого времени имеют возраст до 30-40 тыс. лет, хотя некоторые данные позволяют предположительно удревнить время проникновения человека в этот регион за 1 млн. лет. Ко времени неолита-энеолита степь уже была плотно заселена. В эпоху ранней бронзы (III тыс. до н.э.) в степи получают широкое распространение племена ямной культуры – с достаточно четко выраженной социальной стратификацией, богатой культовой практикой. Для этих племен весьма уверенно предполагается индоевропейская этническая принадлежность.

С рубежа III-II тыс. до н.э. в степном Зауралье, а затем и на более обширных степных пространствах распространяются племена синташтинской культуры – т.н. “Страны городов”, наиболее известным памятником которой является городище Аркаим в Брединском районе Челябинской области. Материалы исследований позволяют охарактеризовать ее как одну из наиболее ярких культур эпохи бронзы степной Евразии<sup>24</sup>. Синташтинские укрепленные поселения не имеют равных на этой территории по уровню организации внутреннего пространства и мощности оборонительных сооружений. Погребальный обряд отличается высокой сложностью, обилием инвентаря и жертвенных животных. Фиксируются многочисленные следы развитой металлургии бронзы.

Существует несколько теорий по проблеме этнической принадлежности синташтинцев. Однако все исследователи сходятся на том, что племена степной Евразии эпохи бронзы принадлежали к индоевропейской языковой семье, и большинство – на их индоиранской атрибуции<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Зданович Г.Б.* Аркаим – культурный комплекс эпохи средней бронзы Южного Зауралья // *Российская археология.* 1997. № 2; *Он же.* Урало-Казахстанские степи в эпоху средней бронзы. Доклад ... на соискание ученой степени доктора исторических наук. Челябинск, 2002.

<sup>25</sup> *Кузьмина Е.Е.* Откуда пришли индоарии? М., 1994; *Григорьев С.А.* Древние индоевропейцы. Опыт исторической реконструкции. Челябинск, 1999; *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984; *Mallory J.P.* In Search of the Indo-Europeans. London, 1991.

К середине II тыс. до н.э. при активном участии синташтинцев на пространствах Евразии формируется огромный конгломерат народов, известный нам как срубная и андроновская культурно-исторические общности. Их население было объединено общим способом хозяйствования, принципами социальной организации, системой культовой деятельности. Этот этап в истории степи представлен множеством неукрепленных поселений, расположенных на всех существенных водных артериях. В эпоху поздней бронзы прекращается создание укрепленных центров, население расселяется по множеству относительно небольших поселений. В финале эпохи бронзы на этих же пространствах формируется общность культур валиковой керамики.

В IX-VIII вв. до н.э. в Евразийской степи произошел переход к кочевому хозяйству. Широкое распространение приобретает кочевание с постоянными районами летних и зимних пастбищ (замкнутый цикл кочевания). Летние пастбища располагались в северных районах степи и в горных долинах. Главным критерием их выбора была обеспеченность водными ресурсами. Зимние пастбища и зимовки находились в южных районах степи, в зоне полупустынь и предгорий<sup>26</sup>. Общности кочевых народов, сменявших друг друга в течение тысячелетий, зачастую весьма трудно отнести к какому-либо конкретному этнолингвистическому типу. Степень интеграции отдельных звеньев этих общностей настолько высока, что их очень сложно разделить на территориальные варианты, племенные или иные группы<sup>27</sup>.

Кочевая экономика была нестабильной, зависела от природных изменений и политических катаклизмов. Соответственно и кочевническим социумам была присуща стадильная изменчивость. Существует множество примеров вырастания кочевых улусов в могущественные

---

<sup>26</sup> Таиров А.Д. Пастбищно-кочевая система и исторические судьбы кочевников Урало-Казахстанских степей в I тыс. до н.э. // Кочевники Урало-Казахстанских степей. Екатеринбург, 1993. С. 4, 12-16.

<sup>27</sup> Чибилёв А.А. Степь в истории человечества // Культурное наследие степей Северной Евразии. Вып. 1. Оренбург, 2000. С. 6.

степные державы, впоследствии распадавшиеся и возвращавшиеся к исходной стадии кочевого улуса<sup>28</sup>.

В I тыс. до н.э., в раннем железном веке, на степном пространстве развивается единый мир ираноязычных скифо-сакских и сарматских кочевников. Отсутствие единого политического института не мешало народам этого мира находится в постоянном взаимодействии. В I тыс. н.э. им на смену приходят тюрки и монголы. Этот процесс начался с хуннской миграции на запад. С VI в. н.э. Евразию объединяют Тюркские каганаты, распространивший свое влияние от степей Монголии до Причерноморья и Предкавказья. Начинает развиваться хотя и конфликтное, но крайне продуктивное для обеих сторон взаимодействие кочевых народов с Русью. В XIII в. степь охватывается Монгольской империей. Начавшись с военных походов, она достаточно быстро привела к формированию на степном пространстве нескольких достаточно устойчивых социальных образований, находившихся в постоянном контакте друг с другом. Именно тогда Русь окончательно вошла в орбиту степной жизни.

С XVI в. на восток Евразийской степи начинается активное проникновение славянских народов и к середине XIX в. степные народы снова образуют единый социокультурный организм, объединенный Российской империей, а затем – Советским Союзом. Идеологическое и политическое давление этой государственной структуры во многом отрицательно сказалось на культурном развитии степных народов. Но все же она обеспечивала общее пространство культурного взаимодействия, плодами которого мы продолжаем пользоваться до сих пор.

Сейчас древние традиции единства Евразийского степного пространства разрушены. Оно рассечено границами, наполнено национальным разделением и расслоением, обратными миграциями народов из районов активного культурного взаимодействия. Но степь не призна-

---

<sup>28</sup> *Трепаев В.В.* Бий мантыгов, коронованный chief: вождества в истории позднесредневековых номадов Западной Евразии // *Альтернативные пути к цивилизации.* М., 2000. С. 357.

ет границ, ее народы уже тысячелетия живут вместе. И, как отмечает, Г.Б. Зданович, только сейчас политики “физически развалив единое евразийское пространство, наконец, пытаются понять корни его исторической общности. Надо ли говорить о том, что разрубить эти корни невозможно. Они погружены в тысячелетия и наполнены их соком. На всем протяжении человеческой истории они формировали уникальную по своему смыслу вневременную крону евразийского древа”<sup>29</sup>.

Степное хозяйство на всех этапах своего существования до начала его коренной модернизации отличалось высокой рациональностью. Материальный мир степных культур отличался предельной лаконичностью. Набор основных предметов вещного мира культуры был универсальным и принципиально не менялся тысячелетиями. Все эти предметы были многофункциональны и совершенны. Развитие вещного мира по пути специализации функций, многократного возрастания числа предметов и многообразия их форм происходило в земледельческих цивилизациях, для степных народов оно не было характерно.

По ходу исторического развития происходило не только хозяйственное взаимодействие человека со степью. Одновременно шло духовное взаимодействие человека и степных стихий. И если экологические условия степи наложили серьезный отпечаток на социальные отношения и культурно-хозяйственные типы проживавших здесь народов, то ничуть не меньшим было ее воздействие на духовную жизнь, мировосприятие и менталитет степняков. Причем процесс духовного взаимодействия, как и процесс материального взаимодействия, был двусторонним. Не только степь воздействовала на человека, но и человек серьезнейшим образом влиял на степь. Души окончивших земной путь вождей и шаманов становились духами гор и урочищ, очеловечивая общее духовное пространство степи. А ритуальная деятельность человека устанавливала узы связи между ним и степными стихиями.

---

<sup>29</sup> Зданович Г.Б. Аркаим и “Страна Городов”: диалог культур // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. Челябинск, 2002. № 1.

На протяжении тысячелетий хозяйственное взаимодействие человека и степной природы было успешным для человека и не изменяло принципиально природу, – поскольку человек встраивался своей хозяйственной деятельностью в структуру существующих экосистем. Уже на рубеже эпох энеолита и бронзы, в III тыс. до н.э., он истребил значительную часть естественных популяций степных копытных и заменил их стадами домашних животных, но доместцированные копытные играли в экологии степи ту же роль консументов первого порядка, что и их дикие предшественники. Развитие земледелия долгое время не приводило к использованию под пашни сколько-нибудь обширных пространств. Хозяйственная деятельность традиционных степных обществ находилась в равновесном взаимодействии с природными системами. Ситуация начала меняться с масштабной миграцией в степь русского населения, которое перенесло сюда хозяйственные навыки, выработанные в Центральной России, на территории, давно подвергающейся активному антропогенному воздействию. Началась интенсивная распашка земель, сведение немногочисленных степных лесов.

XX век стал критическим для существования Евразийской степи как экосистемы. В 1920-е гг. началась реализация государственной программы насильственного оседания кочевых народов. Но самые трагические для степи годы – это конец 1950-х гг., когда была поднята целина. В результате широкомасштабного применения тяжелой техники на огромных площадях степных пространств практически полностью сменились растительные комплексы и существенно обеднел животный мир, начались необратимые изменения в почвенных системах.

Пастбищные площади резко сократились, но размеры стад продолжали увеличиваться. Незатронутые распашкой территории начали активно выбиваться скотом, перевыпас привел к развитию эрозионных процессов и практически полностью остановил возобновление немногочисленных степных лесов, в которых скот уничтожал подрост деревьев.

Как это ни парадоксально, но спасением, пусть даже временным, для степных экосистем оказался экономический кризис 1990-х гг. С каждым годом существенно сокращались площади пахотных земель, на порядок уменьшился размер стад, явления перевыпаса сохранились только в непосредственной близости от поселков и пастушеских кард. Степь оживала на наших глазах с каждым годом. Но на наших же глазах с каждым годом беднели крупные поселки и умирали – малые. Сейчас этот процесс застыл в точке неустойчивого равновесия. Что дальше?

Как только экономический подъем, намечающийся в стране, дойдет до сельского хозяйства, процесс опять пойдет в обратную сторону. Мы оказались в парадоксальной ситуации, при которой чем лучше человеку, – тем хуже степной природе, и наоборот. Но эту ситуацию создали мы сами за последние сто – сто пятьдесят лет, она отнюдь не является единственно возможной системой хозяйственного взаимодействия человека со степью – это доказало тысячелетнее успешное существование в степи древних обществ.

Одновременно с хозяйственным развивалось и ритуальное взаимодействие человека со степью. Причем это взаимодействие прошло три этапа. На первом этапе развития традиционных культур человек жил единой жизнью с окружающими стихиями и постоянно поддерживал это равновесие системой соответствующих ритуалов. Человек чувствовал пульс окружающего мира и его сердце билось в такт с этим пульсом.

Второй этап наступил с распространением в степи мировых религий – ислама у тюркских, буддизма у монгольских, христианства у славянских народов. Эти религиозные системы направили активность человеческого восприятия вглубь него самого. Остались два главных действующих лица в мире – человек и Бог, а все остальное было отброшено как неважное и даже – вредоносное. Человек смог лучше по-



нять себя и приблизиться к постижению Бога, – но от мира он отвернулся. В это время человек создал новые культовые системы, – уже без учета стихий, но целиком ориентированные на самого человека, его общество.

С широким распространением атеистического мировоззрения начался третий этап, – когда человек практически полностью отказался от всякой ритуальной деятельности и все взаимоотношения с окружающим миром начал отстраивать на общем прагматическом подходе. Но законы мира куда сложнее “законов природы”, выявленных наукой к настоящему времени. И если обрывается ритуальная и эмоциональная связь человека с окружающим миром, – мир отворачивается от человеческой культуры, которая изнасиловала его плоть и потеряла всякий контакт с его душой.

На первом этапе вся деятельность общества происходила в системе культовой практике. Ритуальные сооружения – святилища, культовые камни, курганы – выявляли экзистенциально воспринятую человеком структуру мира, организовывали ритуальную деятельность человека. На втором этапе центром жизни каждого достаточно крупного степного поселка тоже являлось культовое сооружение – церковь или мечеть. Причем они не просто стояли, – но жили, действовали, держали на себе основную структуру человеческого мира. А на третьем этапе центрами человеческой жизни в степных поселках стали совхозная контора и магазин. Долго ли ты на таких центрах удержится мир?

## ПАМЯТЬ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

*Ты, который позднее явишь  
здесь свое лицо! Если твой ум разу-  
меет, ты спросишь, кто мы? – Кто  
мы? Спроси зарю, спроси лес, спроси  
волну, спроси бурю, спроси любовь!  
Спроси землю, землю страдания и  
землю любимую! Кто мы? – мы зем-  
ля...*

*Древние майя*

В настоящей работе мы предпринимаем попытку выявить существовавшее в древних степных культурах чувство мира как совокупность настроений, переживаний, эмоций, возникших в результате экзистенциального восприятия действительности; выявить его в мифологических образах, ритуалах, памятниках древней культуры, в современной поэзии, прикасающейся к своим истокам. Эта задача не может быть решена однозначно, – поскольку она эмоциональна и субъективна. Но также эмоциональна и субъективна вся наша жизнь, – пока она остается реальной жизнью, а не ее отвлеченным анализом.

Даже субъективное исследование является исследованием, а не фантазией автора, если оно опирается на ясно выраженную методологию и корректный анализ источников. Наша методология – философия экзистенциализма. Источники – археологические, этнографические и письменные материалы по истории древних культур Евразийской степи.

Этнографические данные по степному региону достаточно обширны, однако они позволяют уверенно исследовать только недавнее прошлое и содержат в себе лишь отдельные архаические элементы, не

всегда поддающиеся уверенному вычленению. Археологические источники являются наиболее надежными из всех и тяжелее всего поддаются интерпретации. В них предстает непосредственный слепок с древней жизни, однако это слепок функциональный, а не смысловой. Они позволяют относительно уверенно реконструировать практическую сторону древней жизни, – определить, что делали древние люди, но оставляют открытым вопрос о том, что они при этом думали и чувствовали.

Мы еще не научились (и пока не ясно, научимся ли когда-нибудь) с высокой степенью сугубо научной достоверности реконструировать мировоззрение на базе только археологического материала. Все созданные к настоящему времени сколько-нибудь правдоподобные построения, касающиеся духовной культуры бесписьменных народов, стали возможны только благодаря дошедшим до нас описаниям, составленным их знавшими письмо соседями. Как пример можно упомянуть замечательную работу Д.С. Раевского по скифской духовной культуре, которая была бы невозможна или, по меньшей мере, бездоказательна, без опоры на греческие тексты<sup>30</sup>.

При изучении степных культур эпохи бронзы исследователи, как правило, привлекают в качестве письменных источников Авесту – священную книгу иранских зороастрийцев, и Ригведу – индоарийский сборник священных гимнов. Созданные несколько позже и на близкой этнической основе эти книги позволяют обратиться к реконструкции мифоритуальных систем, следы которых фиксируются в археологических источниках.

Авеста была записана только в первом тысячелетии н.э., однако до этого она больше тысячи лет передавалась в устной форме из поколения в поколение зороастрийскими жрецами. Ее историческим основанием можно достаточно уверенно считать взаимодействие иранского

---

<sup>30</sup> Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

населения степи эпохи поздней бронзы – андроновцев и южных оседлых иранцев<sup>31</sup>. Возникновение Авесты датируется разными исследователями в пределах второй половины II тыс. до н.э. – начала I тыс. до н.э.<sup>32</sup>. Ранней датировки старейших частей Авесты придерживается российский ученый В.А. Лившиц<sup>33</sup>.

География Авесты целым рядом авторов непосредственно связывается с географией Евразийских степей<sup>34</sup>. Арианам-Вайджа – авест. “Арийский простор” – мифическая прародина иранцев, в литературе иногда сопоставляется с Хорезмом, предполагаемым районом написания Авесты. Однако в Авесте это понятие имеет гораздо более широкое значение и есть все основания полагать, что Арьянам-Вайджа – это целостный образ пространства Евразийской степи<sup>35</sup>.

Так пишет Авеста о прекрасной стране Арианам-Вайджа: “Во первых, наилучшую из всех стран и мест обитания я, Ахура-Мазда, сотворил: Арианам-Вайджа с рекой Вахви-Датией... Девять месяцев там зимние, два – летние [по некоторым рукописям – семь зимних месяца и пять летних] и в эти [зимние месяцы] воды холодны, земли холодны, земли холодны, растения холодны там в середине зимы; там зима когда идет к концу, там большое половодье”<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Кузьмина Е.Е. Австийская традиция в свете новейших археологических данных // Авеста и мировая цивилизация. Душанбе, 2001. С. 136.

<sup>32</sup> Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 43.

<sup>33</sup> Лившиц В.А. Авеста как исторический источник // Авеста и мировая цивилизация. Душанбе, 2001. С. 137.

<sup>34</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25; Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира (к возможности новых постановок вопросов) // История Иранского государства и культуры. М., 1971. С. 137; Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 419; Членова Н.Л. Археологические материалы к вопросу об иранцах доскифской эпохи и индоиранцах // Советская археология. 1984. № 1. С. 96-97; Ходжаева Н.К. К локализации авестийской реки Вахви-Датия // Авеста и мировая цивилизация. Душанбе, 2001. С. 240; Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и “Простор ариев” в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996. С. 5-9.

<sup>34</sup> Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 148.

<sup>35</sup> Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира (к возможности новых постановок вопросов) // История Иранского государства и культуры. М., 1971. С. 137; Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и “Простор ариев” в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996. С. 5-9.

<sup>36</sup> Авеста. Видевдат. Географическая поэма. 2, 3.

Свидетельства степных корней зороастрийской традиции встречаются и в других священных текстах этой религии. Согласно мифологии, изложенной в трактате Бундахишн по несохранившимся до нашего времени частям Авесты, первая пара людей в мире, созданная Благим духом Ахура-Маздой (Ормуздом) – Машйа и Машйане, начинают свой путь по Земле с явления в степь и долгой дороги по степи: “И тридцать дней они шли без пищи, покрываясь одеждой из травы”<sup>37</sup>. И именно в степи первые люди обретают свой первый опыт совершения ритуала: “... и они раздули огонь своим дыханием. Они изжарили на вертеле эту овцу и три горсти овечьего мяса бросили в огонь и сказали: “Это доля огня”. Другую его часть кинули в небо и сказали: “Это доля богов”<sup>38</sup>. Именно в степи происходит развитие первых людей зороастрийской мифологии: “И сначала они накрылись одеждой из шкуры, а затем в степи сделали одежду из грубой пряжи. Они выкопали в земле камень и нашли в нем железо, обработали его камнем и огнем и сделали из него топор”<sup>39</sup>.

Создание Ригведы достаточно уверенно датируется II тыс. до н.э. О степных истоках ведических текстов и (шире) ведической мифологии свидетельствует синтаксический и семантический анализ синонимических рядов Ригведы, выполненный крупнейшим отечественным специалистом Т.Я. Елизаренковой<sup>40</sup>. Так, особенности применения в Ригведе основного слова, традиционно переводимого как “лес” – *vana* – указывают на его использование, в подавляющем большинстве случаев, для обозначения отдельных деревьев или древесины, но никак не лесных массивов. Лес воспринимался как нечто далекое и страшное. Он противопоставлен понятиям дома и поселка. Леса в Ригведе, в отличие от гор и воды, не были связаны с богами, они никогда не имеют собственных имен (опять-таки, в отличие от рек и гор). Как священные воспри-

<sup>37</sup> Бундахишн, 51г.

<sup>38</sup> Бундахишн, 51г.

<sup>39</sup> Бундахишн, 51v.

<sup>40</sup> Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 72-81.

нимались отдельные деревья, но никогда – рощи и леса, что дает разительный контраст с более поздней индуистской традицией<sup>41</sup>. Такое восприятие леса могло возникнуть только на степных пространствах.

Ведическое слово *ajra*, обозначающее поле (пастбище) имеет четко определенный семантический спектр – это равнина, легкопроходимая территория, поросшая травой<sup>42</sup>. Это слово напрямую ассоциируется с авестийским понятием Арианам-Вайджа – “Арийский простор” - которое обозначало степные пространства арийской прародины.

Т.Я. Елизаренкова на основе семантического анализа Ригведы приходит к выводу о прямой соотнесенности отраженных в них смыслов и реалий с археологическими материалами степных культур эпохи бронзы, – прежде всего, с материалами синташтинской культуры степного Зауралья<sup>43</sup>. Теорию о степных истоках ведической культуры в культурах эпохи бронзы Евразийской степи уже несколько десятилетий убедительно обосновывает признанный специалист в этой области Е.Е. Кузьмина<sup>44</sup>.

Таким образом, мы можем достаточно уверенно пользоваться Ригведой и Авестой при реконструкции мифоритуальных систем степных культур эпохи бронзы.

Реконструкция духовного мира индоиранских кочевников I тыс. до н.э. – первой половины I тыс. н.э. возможна на основании археологических материалов и немногочисленных сообщений античных историков, а также привлечения общих иранских параллелей, опирающихся на авестийские тексты. Наиболее полную информацию о духовной культуре скифского общества излагает Геродот в IV книге своей “Истории”. Представляют интерес исторические работы и ряда других античных авторов, прежде всего – Диодора Сицилийского и Валерия Флакка.

---

<sup>41</sup> Там же. С. 95-96, 109-110.

<sup>42</sup> Там же. С. 150.

<sup>43</sup> Там же. С. 226-228.

<sup>44</sup> Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии. М., 1994.

Информация о духовной культуре древних тюрок содержится в ряде китайских исторических хроник, переведенных на русский язык Н.Я. Бичуриным<sup>45</sup>, а также в рунических надписях орхоно-енисейского письма – уникальных памятниках древнетюркской культуры<sup>46</sup>. Большой интерес представляют также результаты этнографических исследований современных тюркских народов – татар, башкир, казахов, тувинцев, хакасов и т.д.<sup>47</sup>

Наиболее подробным источником, позволяющим реконструировать мировоззрение древних монгол является “Сокровенное сказание” – единственный сохранившийся монгольский литературный памятник XIII в. Этот текст занимает особенно важное место в наших реконструкциях, поскольку в нем достаточно подробно характеризуются реалии культурной жизни “изнутри” культуры, причем – для “своих”, т.е. с наименьшими искажениями.

Автор “Сказания” кратко описывает историю монгольского народа со времен его прародителей – Борте-Чино и Гоа-Марал. Достаточно подробно – историю рода Темучжина, нареченного на курултае племен Чингисханом. И очень подробно – жизнь самого Темучжина, от рождения и до смерти. А в завершение – несколько слов о правлении его сына, хана Угедея.

“Сказание” составлено на монгольском языке, записанном китайскими иероглифами. В самом тексте “Сказания” содержится его дата – год Мыши во время Великого курултая на Керулуне, при хане Угедее – это 1240 г. Его автор был монголом, вероятнее всего – военачальни-

<sup>45</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950.

<sup>46</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951; Он же. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.

<sup>47</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980; Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988; Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967; Салихов Г.Г. Картина мира в башкирском фольклоре. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 1992.

ком, современником и соратником Чингисхана (с 1182 г. он заменяет в описаниях событий местоимение “они” на “мы”, обозначая свое личное участие в них). Дискуссия о жанровой специфике “Сокровенного сказания” идет уже довольно давно. С.А. Козин считает его хроникой<sup>48</sup>, С.Ю. Неклюдов – биографией Чингисхана<sup>49</sup>, Л.Н. Гумилев – политическим памфлетом<sup>50</sup>. В подтверждение своей концепции Л.Н. Гумилев ссылается на ряд сюжетов “Сокровенного сказания”, в которых Темучжин проявляет не вполне благовидные качества – нервозность, страх, подозрительность, неблагодарность. В то же время автор, согласно Гумилеву, не любящий Темучжина, регулярно “проговаривается” об огромном обаянии его личности<sup>51</sup>, без которого тот, конечно, не смог бы собрать столько верных соратников и создать великую империю из кучки раздираемых враждой племен.

Все исследователи признают синкретический характер источника, включающего в себя и документальные, и лирические (в том числе поэтические) вставки. С.Ю. Неклюдов указывает на решающее влияние эпической традиции сюжетосложения в структуре памятника<sup>52</sup>. При этом результаты перекрестной проверки с другими источниками позволяют оценивать степень его фактической достоверности как достаточно высокую.

В отдельных мотивах “Сокровенном сказании” действительно можно усматривать некоторую близость к эпическим повествованиям, но само оно эпосом не является ни в коем случае. Положительные герои эпоса прекрасны собой, добры, невероятно смелы и сильны, и не ведают ни страха, ни внутренних конфликтов. Отрицательные герои – коварны, злы, жестоки, и, зачастую, уродливы и трусливы. Прекрасный пример всего этого – монголо-ойратский эпос Джангар. Темучжин “Со-

<sup>48</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 46.

<sup>49</sup> Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984. С. 232.

<sup>50</sup> Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1997. С. 312.

<sup>51</sup> Там же. С. 306.

<sup>52</sup> Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984. С. 232.



кровенного сказания” никак не ложится в формат эпоса, - он предстает перед читателем человеком, личностью огромной силы и многих слабостей, но именно – человеком, а никак не эпическим героем.

Еще менее “Сокровенное сказание” напоминает официальную хронику или биографию. Этот жанр к тому времени был уже давно известен в восточной литературе. Его примером является “Сборник летописей” Рашид-ад-дина – официального историка монгольского двора, о том же самом, кстати, – о жизни Чингисхана – и повествующий. Все поступки основателя государства в таких произведениях обязательно проникнуты величием. Это может быть величественное милосердие, величественная жестокость или величественная отвага. Но никогда ни один официальный биограф Востока не позволил бы своему персонажу страдать “мелкими”, человеческими чувствами. Сама специфика жанра (да и система государственной цензуры) не допускали этого.

Однако и интерпретация “Сокровенного сказания” как политического памфлета, на наш взгляд, несостоятельна. Во-первых, монгольская военная кочевая иерархия, еще только превращающаяся в иерархию государственную, политическую, едва ли могла породить в своей среде такой жанр, более свойственный обществам с давними традициями формализованных политических систем. Во-вторых, и в главных, автор “Сказания”, на наш взгляд, отнюдь не заостряет внимание на отрицательных качествах будущего правителя (это было бы сделано в гораздо более явной форме). Он просто описывает реального человека во всей неповторимости и сложности его бытия, его самореализации в контексте судьбы.

Древняя литература Востока не содержит больше произведений, аналогичных “Сокровенному сказанию”. И на наш взгляд, если мы хотим корректно определить жанр этого произведения, то должны обратиться к древней литературе Севера. И тогда мы увидим, что “Сокровенное сказание” очень близко к сагам, в первую очередь - исландским.

Точно так же, как и эти саги, оно посвящено, главным образом, описанию распрей между людьми. Как и для саг, для “Сказания” не свойственно использование гипербол – его язык адекватен жизни, а не воображаемым эпическим подвигам. Оно имеет аналогичную структуру: начинается с описания родословной главных героев, завершается не их смертью, а описанием событий, которые последовали после этой смерти и в связи с ней, содержит в своем прозаическом тексте многочисленные поэтические вставки от лица героев повествования. Язык “Сказания”, как и язык саг, отличается подкупающей искренностью. И там, и здесь очевидно стремление автора к правдивому изложению событий (что не исключает возможность сознательных умолчаний, определенных искажений и т.п.). Конечно, определить “Сокровенное сказание” как сагу – это было бы слишком большим насилием над культурным контекстом. Мы можем только констатировать его значительную близость к этому жанру.

Хотя “Сокровенное сказание” не является собственно религиозным текстом, в нем присутствует довольно много упоминаний о культовых действиях и обращениях к сакральным силам, совершавшихся Темучжином и его соратниками. Особенно ценным для нас этот источник делает тот факт, что его автор сам исповедовал ту же веру и потому от него менее всего можно ожидать искажений ее основных положений. К сожалению, с остальными источниками по монгольским мифоритуальным системам все обстоит значительно сложнее. Их авторами являются представители христианства и ислама, которые могли весьма существенно, пусть даже и неосознанно, исказить положения чуждой им религии.

С наибольшим доверием, вероятно, можно отнестись к книге Гильома де Рубрука, католического монаха, предпринявшего путешествие в Монгольскую империю в 1253-1255 гг. по поручению французского

короля Людовика Святого (IX)<sup>53</sup>. Рубрук побывал в ханских ставках, столице империи Каракоруме и столице Золотой (Белой) Орды Сарае. Он встречался с правителем империи ханом Менке, правителем той Орды ханом Бату (Батыем) и его сыном Сартаком. Неоднократно принимал участие в богослужениях перед высшими лицами монгольской иерархии, участвовал в религиозном диспуте, и старался, судя по всему, достаточно адекватно зафиксировать всю полученную им информацию.

С меньшим доверием можно отнестись к тексту Плано Карпини, францисканского монаха, архиепископа католической церкви, отправленного на Восток римским папой Иннокентием IV в 1245 г. Он побывал у хана Бату в Сарае и у Гуюка в Каракоруме. В своих описания он чрезвычайно пристрастен и, вероятно, основной целью своей книги видел идеологическое обоснование развертывания широкомасштабной подготовки всех европейских держав к вооруженному столкновению с Монгольской империей. Его тенденциозность в подборе фактов достаточно очевидна из текста<sup>54</sup>.

Знаменитый венецианец Марко Поло, находившийся одно время на службе у монгольского двора, основные свои путешествия предпринял по странам Юго-Восточной Азии, в столице империи Каракоруме ни разу не был и вопросам монгольской веры внимания уделял мало<sup>55</sup>.

Персидский историк Рашид-ад-дин, состоявший официальным историографом при монгольском дворе, был мусульманином. Можно опасаться того, что в своем "Сборнике летописей"<sup>56</sup> он сознательно или бессознательно сближал положения монгольской веры с исламом, да-

<sup>53</sup> Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

<sup>54</sup> Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. // Он же. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

<sup>55</sup> Книга Марко Поло // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

<sup>56</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1, 2. М.-Л., 1952; Т. 2. М.-Л., 1960.

бы создатель империи Чингисхан не выглядел неверным в глазах своих подданных-мусульман.

Других серьезных аутентичных источников по ранней монгольской религии мы не имеем. Использование этнографических данных о более поздних монгольских верованиях, уже буддистского периода, для реконструкции старой веры не всегда корректно, хотя и применимо при условии серьезной внутренней критики. Выявляемые в них архаические мифы и обряды с высокой долей вероятности могут оказаться архетипическими и не всегда дают конкретную историко-культурную информацию. Хорошую сводку этих источников сделал в конце XIX в. Д. Банзаров<sup>57</sup>. Современные исследования монгольской этнографии связаны, прежде всего, с именами У.Э. Эрдниева<sup>58</sup> и Н.Л. Жуковской<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.

<sup>58</sup> Эрдниев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970.

<sup>59</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Она же. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978; Она же. Судьба кочевой культуры. М., 1990.

## ПРОШЛОЕ, КОТОРОГО НЕ БЫЛО

*Вы любите все менять, вы живете переменами, а я меняться не хочу. Из-за перемен вы пали, и падаете все ниже. Вы знали счастливое время, когда люди были простыми, здоровыми, здоровыми и настолько близкими к Божьему миру, насколько это возможно. Оно ушло от вас, а если возвращается на миг, вам не хватает разума удержать его. Я его удержу.*

*Г.К. Честертон*

Науки о прошлом обладают столь странным предметом исследований, что даже у их адептов регулярно возникает вопрос, – а науки ли они вообще? Поскольку эти дисциплины изучают то, чего нет и уже никогда не будет. Все их доказательства – косвенные, все выводы – гипотетичны, и нет никакой возможности прямой проверки построенных теорий, – потому что нет самого предмета исследований, а есть лишь его следы, трактовка которых зависит и от методов, и от изначальной установки исследователя.

Особенно сложным является вопрос реконструкции мировосприятия, мировоззрения, и, целостнее, бытия древнего человека. Исследованиям по этнической истории, изучению древней хозяйственной деятельности, работам по физической антропологии и исторической лингвистике еще удается удерживаться более-менее в рамках традиционной научной методологии. Однако полученное таким путем знание оказывается либо существенно больше человека (знание об исторических процессах) либо существенно меньше него (знание об отдельных аспектах человеческой деятельности). Самого древнего человека, применяя методы, соответствующие классической научной парадигме, мы не

увидим никогда, - об этом свидетельствует весь опыт археологических реконструкций духовной культуры и мировоззрения древности. И если целью наших исследований является сам древний человек, то в анализе археологического материала мы должны обратиться к методам философии, и, прежде всего, философии экзистенциализма, усматривающей базовый критерий истины в индивидуальной субъективности человеческого бытия.

Однако, обращаясь к этим методам, мы должны четко понимать, что философское знание, в отличие от знания научного, не имеет процедуры прямой верификации. Оно по определению является гипотетическим и не претендует на истинность, но дает нам спектр возможностей, выбор внутри которого – дело человеческой воли и человеческой веры. Потому что философское знание – всегда ценностно ориентировано и зависит, таким образом, от системы ценностей человека и общества и от их готовности и способности реализовывать эти ценности в своем существовании.

Таким образом, применив философскую методологию к исследованиям прошлого, мы получим не объективное, общезначимое, твердо верифицируемое знание, а различные варианты видения древнего человека. Причем корректное соблюдение условий работы с источниками и методологии анализа может дать нам несколько вполне равноправных вариантов. И это совершенно естественно. Поскольку прошлое как таковое лишь одной своей частью состоит из того, что было раньше нас по времени. Второй своей частью прошлое состоит из того, чем оно становится сейчас. Этот процесс становления древности в современности, выражающийся в различных видениях древности – и есть процесс актуализации прошлого. А прошлое не существует для человека вне его актуализации.

Нет нужды опасаться субъективного характера нашего знания о прошлом. Как сказано у Льва Шестова: “Что за беда, если вы не добудете общеобязательных суждений?.. Вы разучитесь смотреть вместе со всеми, но научитесь видеть там, где еще никто не видел, и не размыш-

лять, а заклинать, вызывая чуждыми для всех словами невиданную красоту и великие силы”<sup>60</sup>.

Классическая научная парадигма опиралась на общую рациональную установку общества. Причем такая установка, как указывал М. Вебер, “не означает роста знаний относительно жизненных условий, в которых приходится существовать”<sup>61</sup>. Действительно, древний человек знал относительно своих жизненных условий зачастую даже больше, чем современный ученый, который может очень смутно представлять: как построен его дом, как работает компьютер, даже – из чего сделаны продукты питания. Эта установка означает нечто иное – “люди знают или верят в то, что стоит только захотеть – и в любое время все это можно будет узнать, что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил... Это означает, что мир расколдован”<sup>62</sup>.

Мир и был расколдован в XIX-XX вв. Но сейчас общественное сознание меняется, мир “заколдовывается” обратно. Он уже не воспринимается обществом как принципиально объясненный. В понимание мира возвращается тайна – как один из ключевых элементов познания. Все чаще для человека становится неприемлем мир без тайны, мир без смысла. И все чаще само познание не стремится ликвидировать тайну, а работает рядом с ней. Как сказано у Н.А. Бердяева “Снимает ли познание тайну, уничтожает ли ее? Я не думаю. Тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания”<sup>63</sup>. Ведь экзистенциальная философия “есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования”<sup>64</sup>.

И восприятие прошлого с этих позиций предельно приближено к тому взгляду, которым смотрело само прошлое. Ведь только для рационалистически настроенного человека XVIII-XX вв. несовместимы ис-

<sup>60</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 172.

<sup>61</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // Ежегодник Философского общества СССР. 1987-1988. М., 1989. С. 302.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 94.

<sup>64</sup> Там же. С. 280.

кусство и знания. Как отмечал М.И. Стеблин-Каменский для древнего человека правда о прошлом “была как бы совмещением исторической и художественной правды. Но она отнюдь не была чем-то средним между двумя правдами, возможными для современного человека... Она была богаче и содержательнее обеих современных правд”<sup>65</sup>.

Методика получения строгого научного знания не позволяет нам увидеть древнего человека в самоценности его бытия. Но если целью наших исследований является все же сам человек, то мы имеем право на ценностное и целостное восприятие прошлого. Не в качестве обще-значимой объективной истины – а в качестве варианта виденья того, что пройдя во времени, все же осталось с нами. Возможно ли однозначно достоверное описание сна? Нет, ибо сон воспринимается только напрямую как поток сознания и имеет полностью символическую структуру. Но многим ли прошлое человечества отличается от сновидения? Оно столь же эмоционально наполнено, также таит в себе неочевидные смыслы, также нематериально и неконтролируемо. И именно символическое восприятие прошлого, на наш взгляд, наиболее оправданно, если мы стремимся разглядеть сквозь время образ человека. Пусть это и будет всегда субъективно воспринимаемый образ. По словам Н.А. Бердяева “память о прошлом есть творческая, преображающая память... Красота прошлого не есть красота эмпирически бывшего, это есть красота настоящего, преображенного прошлого, вошедшего в настоящее”<sup>66</sup>. Как пишет Д.Г. Зданович “ценность прошлого нельзя свести к археологическим артефактам. Прошлое – это не только поле для поиска “объективной истины”, но и предмет эстетического созерцания, ностальгии, платоновского “припоминания” и т.д.”<sup>67</sup>

И, наконец, возможно ли виденье прошлого без виденья будущего, анализ прошлого без его актуализации? Возможно. Но нужно ли и интересно ли оно? На наш взгляд, нет. Только тогда прошлое на самом

<sup>65</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* “Саги об исландцах” и “Сага о Греттире” // Сага о Греттире. Новосибирск, 1976. С. 151-152.

<sup>66</sup> *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 292.

<sup>67</sup> *Зданович Д.Г.* Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987-1997 гг. Библиографический указатель. Челябинск, 1999. С. 34.



деле интересно и важно, когда воскресая в настоящем оно становится будущим. Музеи собирают и хранят следы прошлого. Но живая деятельность по изучению, актуализации и воплощению прошлого не может проходить только в музеях, – ей необходим простор, наполненность всей человеческой жизни.

О нас могут сказать, что мы стремимся возродить прошлое, которого не было, и в этом утверждении есть свой резон. Но нет и не может быть никакого абсолютного, объективированного прошлого. Прошлое – это то, что стало настоящим и становится будущим. И от того, каким мы создадим наше будущее, зависит окончательный ответ на вопрос – каким было наше прошлое.

## СТЕПНАЯ ТРЕВОГА

*Что ж ты грустишь, нас с каждым годом меньше,  
И так же все светлее пыль дорог,  
Пусть каждый шаг по миллиметру уменьшит  
На карте путь, на жизни нашей срок.  
А ты постой, ты погляди на запад,  
На горизонт, укрытый в облаках...  
Плывет туман, с реки – болотный запах,  
И мы уносим солнце в рюкзаках.*

*С.Г. Боталов*

Для древних степных народов степь воплощала в себе сердце мира, все же остальные ландшафты были его границами, окраинами. И в мифопоэтическом образе степи воплощается не только экзистенциальное восприятие человеком степного мира, но и ответное чувство мира к человеку. Ведь в какой-то мере нашими стихами говорит сама степь.

Выражения этого целостного чувства требует того предельного уровня символизма, на который не способна проза, даже проза мифологическая, но только поэзия. Попытки говорить прозой приводят лишь к обеднению и, в конечном счете, к подмене чувств и символов. Поэзия – искусство, получившее наибольшее развитие у степных народов. Оно не требует вещественных форм для своего существования. В его символах можно выразить само бытие. Как говорит один из героев К.Ю. Еськова: “описывать мир можно массой способов, но истинный поэтический текст, где нельзя заменить ни единой буквы, - наверняка самый точный и экономный из них и уже в силу этого должен быть самым универсальным... Такие тексты должны существовать помимо нас, изначально вписанные в картину сущего и мыслимого – шумом морской ра-

ковины, болью отвергнутой любви, запахом весенней прели, - надо лишь научиться распознавать их...”<sup>68</sup>.

В поэтическом образе степи сливаются воедино человек в степи и степь в человеке. И этот образ многолик и непостоянен, как человек и как степь. Одна его сторона – восприятие степи как Родины, прекрасной и благодатной, как дома, как своего, освоенного, близкого мира. Так поется в западно-монгольском эпосе Джангар:

В неувядающей блещет она красе.  
Там и дожди подобны сладчайшей росе,  
Освежающей мир, предрассветной порой  
Освещаемый неугасимой зарей.  
Волны зеленой травы бесконечны там.  
Вольные, легкие дни быстротечны там<sup>69</sup>.

Другая сторона – это вечный степной непокой, вечная тревога, болью отдающаяся в сердце.

Пол неба тучами испачкано,  
Фонарик треплет на хвосте.  
А за последней водокачкой  
Глухая степь, немая степь.  
И хочешь плачь, а хочешь радуйся,  
Но не ищи, по чьей вине  
Нет ни огня тебе, ни адреса,  
Закат в огне, закат в огне...

В. Ланцберг

Тревога выражается в неизменном непостоянстве степных стихий. Как пишет об этом В.Г. Мордкович: “Зрительно степь – это открытое пространство, то ярко освещенное солнцем, то пасмурное; то покрытое снегом, то с бурными потоками талой воды; то с дождем, как из ведра,

<sup>68</sup> Еськов К.Ю. Последний кольценосец. М., 2001.

<sup>69</sup> Джангар. Калмыцкий народный эпос. 5-е изд. Элиста, 1989. С. 236.

то засушенное, без капли влаги... Степной травостой неспокоен. Он мельтешит перед глазами непрерывно. Трава в степи бывает то густая, то разреженна, то с цветами, то без них, с неисчислимой в деталях палитрой цветовых переливов... На слух степь – оркестр контрастов. Это ощущение сильных резких движений воздуха, часто чередующихся с периодами мертвой тишины. Мягкий шум дождя, свистящий ветер, стук града о землю... Трава в степи, мягко шелестящая на ветру сегодня, уже завтра может ревматически хрустеть ломкими стеблями, а послезавтра отзываться сухим жестким шорохом... Осязательно степная экосистема неспокойна, порывиста, как и в других ощущениях. Степь – это ветер, то сухой и горячий, то горячий и влажный – душный, то влажный и холодный – пронизывающий... Это пыль на лице, зубах, коже, или ощущение необычайной чистоты; это омовение дождя, это глядящая ласка солнечных лучей или их же злобный ожог<sup>70</sup>. А непостоянство степного жизни – это и непостоянство образа.

Тревога являет себя в степном образе как вечный поиск нового и вечное предчувствие беды. Ее высшим выражением является битва. У Александра Блока:

Наш путь – степной, наш путь – в тоске безбрежной,  
 В твоей тоске, о, Русь!  
 И даже мглы – ночной и зарубежной –  
 Я не боюсь.  
 Пусть ночь. Домчимся. Озарим кострами  
 Степную даль.  
 В степном дыму блеснет святое знамя  
 И ханской сабли сталь...  
 И вечный бой! Покой нам только снится  
 Сквозь кровь и пыль...  
 Летит, летит степная кобылица  
 И мнет ковыль...

<sup>70</sup> Мордкович В.Г. Степные экосистемы. Новосибирск, 1982. С. 95-97.

И нет конца! Мелькают версты, кручи...  
 Останови!  
 Идут, идут испуганные тучи,  
 Закат в крови!  
 Закат в крови! Из сердца кровь струится!  
 Плачь, сердце, плачь...  
 Покоя нет! Степная кобылица  
 Несется вскачь!

Битва – это грань между мирами, переплетение воли и судьбы, максимальная реализация человеческой активности. Битва – это пограничное состояние, основа экзистенциального восприятия мира. Это не просто столкновение людей в борьбе за свою правду – это мировая битва, Последняя битва, в которой решится судьба мира.

Свет Последней битвы, горький и прекрасный, освещал все исторические битвы древности. Каждая из них была не бессмысленным массовым убийством, а символом, прообразом того последнего боя, в котором суждено сражаться и погибнуть всем, кто доказал свою отвагу в этой жизни. И в этой битве главное не победить, а быть собой. Эта готовность к поражению, а не к победе, есть не презрение Бога, а высшее упование на Бога.

Последняя Битва еще предстоит миру. Но ее предчувствие пронзает нашу жизнь.

Не может сердце жить покоем,  
 Недаром тучи собрались.  
 Доспех тяжел, как перед боем.  
 Теперь твой час настал. - Молись!

А. Блок

## ВЕЧНОЕ СИНЕЕ НЕБО

*Небо само по себе есть воплощение трансцендентности, мощи и святости... Созерцание небесного свода можно приравнять к откровению.*

*Мирче Элиаде*

Целостный образ степного мира рождается теми стихиями и явлениями мира, что владычествуют в степи. И первое из них – это небо. В степи есть немного земли, а все остальное – небо. Именно здесь “небо раскрывается таким, какое оно есть: бесконечным и трансцендентным”<sup>71</sup>. Образ священного Неба является выражением экзистенциального восприятия степного мира, но в его воплощении в символах мифоритуальных систем огромное значение играет и восприятие непосредственное – каждодневное созерцание великого и изменчивого небосвода.

В основании всех степных религий мы видим образ единого священного Неба, которое обожествлялось в своей неизъяснимой сущности, но не персонифицировалось в человекоподобном облике небесного божества. Однако со временем в большинстве религий сакральность неба как такового начинает переноситься на сакральность сначала одно, а позднее – и множества антропоморфных небесных божеств. Этот распад образа происходит в поздних мифоритуальных системах. Так, в поздней монгольской мифологии вместо одного небесного бога – самого священного Неба, существует целый пантеон из 33 или 99 небесных божеств – тенгриев во главе с Хормустой<sup>72</sup>. Но анализ источников по-

<sup>71</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 50.

<sup>72</sup> Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 2. М., 1997. С. 172.

зволяет нам уверенно выделить единый древний степной образ Вечного синего Неба.

В предзороастрийской иранской традиции, связанной со степным этапом истории ранних иранских племен, известно божество “Отец-Небо” – Асман<sup>73</sup>. Вероятно, именно под этим именем Небо как неперсонифицированное мужское начало мироздания почиталось степным населением эпохи бронзы. В скифо-сарматское время Небо почиталось в степи в лице бога Папая, имя которого большинство исследователей переводят как “Отец”. К сожалению, крайняя скудость источников не позволяет нам уверенно реконструировать целостное символическое наполнение этих образов. Не вызывает сомнений только то, что Небо в этих, древнейших из известных нам степных мифоритуальных системах, мыслилось как отец всего сущего. Скорее всего, это был образ неперсонифицированного священного начала, поскольку именно такое восприятие зафиксировано в скифское время у персов – ближайших родственников степных иранских племен. Геродот пишет, что они “обычно поднимались на самые высокие горы и приносили жертвы Зевсу, чьим именем они называли окружающее их небесное пространство”<sup>74</sup>.

Целостный образ священного Неба мы находим в ранней тюркской и монгольской религиях. Имеются свидетельства широкого распространения культа Неба у кочевых народов Центральной Азии: хунну, ухуань, сяньби, еще до возникновения тюркских каганатов и монгольской империи. Этническая атрибуция народа хунну, населявшего центрально-азиатские степи в районе рубежа нашей эры, до сих пор вызывает в науке активные дискуссии: одни исследователи относят его к тюркским, другие – к монгольским народам. Но в любом случае очевидно огромное влияние хуннов на дальнейшее развитие степной культуры. У них засвидетельствовано слово “Чекли” - Небо, вероятно, являющееся более ранней формой тюркского и монгольского Тенгри<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> *Рак И.В.* Именной и предметный справочник-указатель // *Авеста в русских переводах (1861-1996)*. СПб., 1997. С. 436.

<sup>74</sup> *Геродот.* История. I, 131.

<sup>75</sup> *Неклюдов С.Ю.* Тенгри // *Мифы народов мира*. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

О почитании хуннами Неба свидетельствуют многочисленные китайские источники<sup>76</sup>. В “Исторических записках” Сыма Цяня повествуется, что когда пленный китайский офицер Юй-ши открыл хуннскому шаньюю Гюньчюню расположение китайских войск, тот воскликнул: “Небо послало мне этого Юй-ши!”<sup>77</sup>. Известно также, что один из хуннских шаньюев посвящал Небу двух своих прекрасных дочерей<sup>78</sup>.

Религию древних тюрков часто именуют “тенгрианством” по имени небесного божества. Не вызывает сомнения главенствующая роль священного Неба – Тенгри – в их системе символического восприятия степного мира. Небо мыслилось как распорядящееся всем в мире, в том числе – судьбами людей. При этом первоначально тюрки совершенно не антропоморфизировали Тенгри<sup>79</sup>.

В древнетюркских енисейских надписях “голубое Небо” названо “крышей над миром”, где ежегодно рождаются солнце и луна<sup>80</sup>. В малой рунической надписи на памятнике в честь тюркского военачальника Кюль-Тегина, установленном на берегу Орхона<sup>81</sup>, его брат, Бильге-Каган, именуется “небоподобным” и “небороденным”<sup>82</sup>. Он говорит о себе: “По милости Неба и потому, что у меня самого было счастье, я сел (на царство) каганом”<sup>83</sup>. В большой надписи он повествует о воинском отряде своего отца: “Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам”<sup>84</sup>. На памятнике хану Могуляну в бассейне реки Орхон сохранилось обращение Бильге-кагана: “Так как Небо было (ко мне) благо-

<sup>76</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 49, 56.

<sup>77</sup> Там же. С. 62.

<sup>78</sup> Там же. С. 214.

<sup>79</sup> Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951.

<sup>82</sup> Памятник в честь Кюль-Тегина. Малая надпись (1).

<sup>83</sup> Памятник в честь Кюль-Тегина. Малая надпись (9).

<sup>84</sup> Памятник в честь Кюль-Тегина. Большая надпись (12).



склонно и я (столько) приобрел (завоевал), то и народ тюркский стал тоже приобретатель”<sup>85</sup>.

Системный анализ древнетюркских рунических надписей позволяет определить, что Тенгри занимал высшее место в священной иерархии древних тюрков. Он мыслился как создатель мира и покровитель жизни<sup>86</sup>. Китайский источник упоминает о том, что хан тюрков-тюгу ежегодно “в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу Неба”<sup>87</sup>.

В поздней тюркской мифологии образ священного Неба был антропоморфизирован и, в итоге, расчленен на представления о множестве антропоморфных божеств – “тенгриев”. Однако ранняя традиция до сих пор сохранилась у некоторых тюркских народов. Так, у качинцев и бельтиров (саяно-алтайская группа) божество Неба мыслится слитно с видимым небом<sup>88</sup>. Образ единого, благодетельного, всезнающего, правосудного божественного неба – Тенгри – сохранился у хакасов<sup>89</sup>. Воспоминание о древнем сакральном образе Неба сохранили башкиры в архаических пластах мифологии под именем Кук Тянрэ (синее Небо)<sup>90</sup> и в одном из традиционных имен Аллаха – Тангре<sup>91</sup>. У казанских татар сохранилось восходящее к древнетюркскому времени наименование неба – Тенре<sup>92</sup>.

Средневековые источники свидетельствуют о том, что в монгольской религии, именуемой “черной верой”, почиталось единое божество. Так, хан Менке обращается к французском посланнику Рубруку: “Мы,

<sup>85</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. С. 11.

<sup>86</sup> Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 213-214.

<sup>87</sup> Таншу, гл. 215 // Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 230-231.

<sup>88</sup> Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 64.

<sup>89</sup> Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

<sup>90</sup> Салихов Г.Г. Картина мира в башкирском фольклоре. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 1992. С. 10.

<sup>91</sup> Ярлыкапов А.А. Башкир верования // Религии народов современной России. Словарь. М., 1999. С. 40.

<sup>92</sup> Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 343.

моалы [монголы], сказал он, – верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем, и мы имеем к Нему открытое прямое сердце”<sup>93</sup>.

Исповедание монгольскими ханами монотеизма может представляться плодом фантазии или прямой мистификации христианского монаха-минорита. Однако все остальные источники подтверждают свидетельство Рубрука. Так, у Плано Карпини сказано: “Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в мире, так и мучений”<sup>94</sup>. При этом христианские свидетельства, подчеркивая признание монголами единого Бога, не называют его по имени, но оно содержится в собственно монгольских источниках. Монгольский Хохе Монхе Тенгри (“Вечное синее Небо”) – это и есть неперсонифицированное божество, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства<sup>95</sup>.

Небо мыслилось монголами как несотворенное начало – создатель всего сущего, определяющее судьбу человека и санкционирующее государственную власть. В “Сокровенном сказании” говорится о “Вечном синем Небе”, которое умножает силу и мощь, оказывает помощь, открывает двери и пути. Небо воспринималось как враг лжи и предательства. В “Сказании” мы видим постоянные обращения к высшей силе, особенно в критических ситуациях, в моменты неопределенности и при внезапных, неожиданных событиях. Так, после боя с Ван-ханом, увидев своего приближенного Боорчу, которого он уже не чаял встретить в живых, Чингисхан воскликнул: “Да будет воля вечного Неба!”<sup>96</sup>.

Верховный бог у поздних монголов – Хормуста или Ульгень. Но образ божества Хана Монхе-тенгри (Хан Вечное синее Небо) или Эрхету-тенгри (Могущественное Небо) сохранился в монгольском шаманиз-

<sup>93</sup> Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 169.

<sup>94</sup> Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. // Он же. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 35.

<sup>95</sup> Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

<sup>96</sup> Сокровенное сказание. § 172.

ме<sup>97</sup>. В поздних монгольских источниках упоминается, что судьба – это свободная воля Неба – “дзаяча”<sup>98</sup>.

У китайского дипломата Сюй Тина под 1235-1236 гг. сказано об обычаях монгол: “В повседневных разговорах они непременно говорят: “Силой Великого Неба и покровительством счастья императора!”. Когда они хотят сделать какое-либо дело, то говорят: “Небо учит так!”... У них не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу”<sup>99</sup>.

Археологическим свидетельством почитания Вечного синего Неба в Монгольской империи является исследованная А.П. Окладниковым писаница в урочище Их-Тэнгэрийн-ам, на северном склоне горы Богдо-Уул, вблизи Улан-Батора<sup>100</sup>. Название урочища переводится с монгольского как “Падь Великого Неба”, что свидетельствует о длительной традиции почитания Неба. Здесь на высокой скале над небольшим старичным озерком были обнаружены многочисленные надписи и изображения разного времени, в том числе фигура женщины в монгольском традиционном головном уборе XIII-XIV вв., силуэт лани, две человекоподобные фигурки и текст обращения: “Силою Вечного синего Неба и при помощи великого счастья перед этой скалой преклонимся во имя счастья!”<sup>101</sup>.

Образ священного Неба как центральный образ мифоритуальных систем был универсальным не только для кочевых, но и для оседлых народов Азии. Особенно ярко он представлен в многочисленных памятниках китайской культуры. Традиционное самоназвание китайской империи – Поднебесная, титул императора – Сын Неба. Так говорит Конфуций: “Что можно сказать о Небе? Смена четырех времен года, рождение всего сущего. Что говорить о Небе?”<sup>102</sup>. Он же добавляет: “Не

<sup>97</sup> Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

<sup>98</sup> Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 56.

<sup>99</sup> Цит. по: Окладников А.П. Древнемонгольский портрет, надписи и рисунки на скале у подножья горы Богдо-Уула // Монгольский археологический сборник. М., 1962. С. 74.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же. С. 73.

<sup>102</sup> Конфуций. Лунььюй, глава Баю // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 191.

о чем молиться тому, кто провинился перед Небом”<sup>103</sup>, подчеркивая первое место Неба в иерархии священных существей. Другой великий китайский философ, Мо-цзы, пишет: “Небо покрывает всю Поднебесную и любит ее. Нет ничего, не созданного Небом... Одно небо не бует вознаграждения. Небо делает ярким солнце, луну, звезды, кометы... Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость”<sup>104</sup>. В этих китайских источниках мы видим тот же образ Неба, что и в мифологии степных народов: высшая священная сила мира, не требующая жертв и восхвалений, опора справедливости и мирового порядка.

Тюркское тенгрианство и монгольская черная вера представляли собой, фактически, единую религиозную систему, в которой Небо почиталось творцом мира и судьбы как отдельного человека, так и целых народов. В этом степном образе священного Неба выражается древнее представление о едином Боге, Творце всего сущего, – то, что называется в науке “первобытным монотеизмом”. Многочисленные попытки дезавуировать это мировоззрение, представить его как результат позднего влияния мировых религий на культуру традиционных народов, на наш взгляд, несостоятельны.

Представления о едином Боге были известны в древности отнюдь не только у иудеев. Они фиксируются в основных индоевропейских религиях. Так, зороастрийская традиция знает бога Зурвана (“время”) – отца близнецов Ахура-Мазды и Ангра-Маинйу, верховного творца Вселенной. В индуистской традиции известен не только поздний образ Брахмы, объемлющего весь мир, но и еще ведический бог Брахманаспати (“властитель молитвы”) – лишенный каких-либо атрибутов творец всех иных богов, первоначало всех вещей<sup>105</sup>. В скандинавской эсхатологии ключевым событием рассвета нового мира становится явление в мир его Творца<sup>106</sup>. Этот эпизод часто приписывают христианскому

<sup>103</sup> Конфуций. Луньюй, глава Ян Хо // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 191.

<sup>104</sup> Книга Мо-цзы. Глава Воля неба // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 201-202.

<sup>105</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М, 1980. С. 41.

<sup>106</sup> Старшая Эдда, “Прорицание вёльвы”, 65.

влиянию, однако есть основания считать его вполне аутентичным для скандинавско-германской мифологии<sup>107</sup>.

Образ Творца мироздания присутствует и в мифологии южносибирских народов. Интересно, что здесь в некоторых мифах человек выступает как то начало, которое подвигает самого Творца на сам акт Творения: “Перед созданием мира все было наполнено водою, над которой летали, в виде черных гусей, Бог и человек. Бог не думал ничего, а человек произвел ветер, возмутивший воду, которая брызнула в лицо Богу”<sup>108</sup>. В тех же мифах, где фигура Творца не прописана напрямую, она подразумевается самим ходом повествования<sup>109</sup>. Есть все основания связывать эти представления о Творце мира со степным Вечным синем Небом.

Природа Неба в экзистенциальном восприятии – это неистощимое проявление священного. Следовательно, что бы ни происходило на небесном своде: ритмическое вращение звезд, бегущие облака, бури, ураганы, метеориты, радуги, – все это проявляет священную сущность Неба<sup>110</sup>.

Восходы и закаты – едва ли не наиболее яркие из небесных иерофаний. В их полыхающих красках присутствует неземная красота, они зримо воплощают откровения Неба. Так, особым почитанием у древних тюрков пользовалось рождающееся солнце. Двери шатра кагана всегда были открыты на восток<sup>111</sup>. У современных казахов известно почитание Зари и Сумерек. Существует поверие о том, что нельзя спать в сумерки, поскольку это выражает неуважение к священному началу. По словам информатора казахского этнографа Ш.Б. Амантурлина “В далекие-далекие времена люди молились двум богам: одного звали Тан

<sup>107</sup> Петров Ф.Н. Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 98.

<sup>108</sup> Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 18.

<sup>109</sup> Там же. С. 20.

<sup>110</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 52.

<sup>111</sup> Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

(Заря), а другого Інір (Сумерки). В знак преклонения перед этими богами казахские аксакалы, когда благодарят младших, говорят: “Танірін жарылкасын!” (Пусть благословляют тебя боги Зари и Сумерек!)<sup>112</sup>.

Особое место в системе степных стихий занимают грозы - высшее проявление творческой силы Неба<sup>113</sup>. Гроза освежает и обновляет мир. Известно, что древние тюрки видели очистительный характер грозы<sup>114</sup>. Это первоначальное восприятие конкретизировалось в представлении многих тюркских народов о том, что молнии есть стрелы, которыми небесное божество поражает злых духов<sup>115</sup>. Согласно монгольским представлениям, грозу производит дракон. Гром есть его голос, молнии – удары хвоста. При этом гроза рассматривалась как проявление гнева небес<sup>116</sup>. У бурят известно представление о небесном камне, убивающем молнией, с помощью которого силы добра побеждают силы зла<sup>117</sup>. Они же полагали, что попав в свою цель стрелы молний остаются в земле и через три дня становятся каменными, а в случае непопадания возвращаются на небо<sup>118</sup>.

Ветер – наиболее яркое воплощение силы степных стихий. Поэтому радость от ветра, от бури, возникающая в сердце степняка – это радость приобщения к силе степи, радость восприятия степи всем телом и всей душой. Так, авестийский бог Вайу “Ветер, воздух” связан не только с ветром, но и с войной, победой и удачей<sup>119</sup>.

---

<sup>112</sup> *Амантурлин Ш.Б.* Предрассудки и суеверия, их преодоление (на материале изучения сельского населения Казахстана). Алма-Ата, 1985. С. 46.

<sup>113</sup> *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 91.

<sup>114</sup> *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 88,95.

<sup>115</sup> *Там же.* С. 95.

<sup>116</sup> *Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 64.

<sup>117</sup> *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 197.

<sup>118</sup> *Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 2. М., 1997. С. 172.

<sup>119</sup> *Рак И. В.* Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 430.

В буддийский период у монгольских народов в числе божеств, которым посвящались культовые сооружения, перечисляются имеющие добуддийское происхождение божества ветра, дождя, снега, битвы<sup>120</sup>.

В начале XX в. казахский поэт Халижан Бекхожин писал стихи о ветре:

Ветер странствий пропах  
 Горьким светом равнин.  
 Ты в казахских степях,  
 Наш воинственный сын.  
 Ты тюльпаны раскрыл,  
 Лепестки целовал,  
 Ты овраги прорыл,  
 Реки ты взбунтовал.  
 Мчишь по глади морей,  
 Переходишь хребты,  
 Нет джигита быстрее  
 И смелее,  
 Чем ты.  
 Мы схлестнулись в борьбе,  
 Я лечу,  
 Я пою.  
 Я ревную к тебе  
 Степь родную мою.  
 Шапку лишь заломлю -  
 Бей в лицо с высоты!  
 Степь родную люблю  
 Я сильнее,  
 Чем ты<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 36.

Степное восприятие ветра очень близко к образам воздушных стихий – духов ветров – в мифофилософии Даниила Андреева. Согласно Андрееву, стихии слоя Вайта облекаются в тихие ветры, целующие землю и радующиеся всему живому<sup>122</sup>. Ирудран – область стихий, чья деятельность проявляется в нашем мире грозами, отчасти – ураганами. “Для них гроза есть творчество, а ураган – полнота их жизни”<sup>123</sup>.

Следует отметить, что почитание Солнца как ведущего священного образа мироздания, часто реконструируемое в форме разного рода солярных культов древнего населения, не находит себе подтверждений в истории мифоритуальных систем Евразийской степи. Степные народы почитали Солнце не само по себе, а как проявление сакральной силы Неба. Образ Солнца как мужского божества-воителя – это результат переосмысления древних образов в условиях формирующихся или уже сформировавшихся цивилизаций (например, солнцеликий Митра римских легионеров). Для традиционных обществ степи он характерен не был.

Степной образ Бога – Творца всего сущего, отличается от представленного в большинстве монотеистических религий своей зримостью, непосредственной явленностью в окружающем человека мире. Тенгри открывается человеку не в мистическом опыте погружения в собственное бытие, а в экзистенциальном восприятии мироздания. Вечное синее Небо воспринимается непосредственно каждым степняком. Его священное бытие проявляется в восходах и закатах, грозах, радугах, порывах ветра, нагромождениях облаков и доступно каждому, а не только священнослужителям. Его воля воплощается в свершающихся на степных пространствах судьбах людей и народов. Раскрыть божественность Неба можно было в экзистенциальных озарениях, но сохранение сакрального контакта с ним возможно и при обыденном, непосредственном восприятии.

---

<sup>121</sup> Степные ритмы. Стихи казахских поэтов в переводе Е. Винокурова. Алма-Ата, 1979. С. 177-178.

<sup>122</sup> Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 105.

<sup>123</sup> Там же.



Для современных городских экзистенциалистов “если жизнь в мире, вверяя себя руководству Бога, пыталась сделать все, что от нее зависит, и все таки потерпела крах, то остается лишь одна невообразимая действительность: Бог есть”<sup>124</sup>. Для природных экзистенциалистов Евразийской степи эту действительность даже не нужно вообразить, – она непосредственно явлена человеку самим Небом.

---

<sup>124</sup> Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 40.

## ЗЕМЛЯ-МАТЬ

*В глазах мудрецов Небо – мужчина, а Земля – женщина,  
Земля хранит то, что изливается с Неба.  
Когда Земле не хватает тепла, Небо его посылает.  
Когда она утрачивает свою свежесть,  
Небо ее возвращает и обновляет Землю.  
Если двое не доставляют наслаждения друг другу,  
Почему они льнут друг к другу подобно влюбленным?  
Без Земли как зацветет цветок и дерево,  
Но разве и Небо не дало им своё тепло и воду?*

*Руми*

Вместе с Небом одним из мировых начал в восприятии степных народов была Земля. Вообще представление о священной паре – Небе и Земле – как о прародителях всего сущего присутствует едва ли не во всех архаических традициях, начиная с Шумера и Египта. В степной протозороастрийской мифологии реконструирует божественная пара прародителей: “Отец-Небо” Асман и “Мать-Земля” Зам, чье почитание после реформы Заратуштры практически сошло на нет<sup>125</sup>. Точно так же в скифских Папае и Апи представлена божественная пара Отца и Матери сущего, бога Неба и богини Земли<sup>126</sup>.

Для земледельческих народов характерно восприятие Земли прежде всего как Матери урожая. Но степняки всегда были в первую очередь скотоводами или охотниками, для них порождающая сила Земли проявляется не столько в урожаях, сколько в степных травах и в факте жизни самого человека. При этом земля выступает в неразрывной связи с водной стихией, ибо степная земля зеленеет только тогда,

<sup>125</sup> *Рак И. В.* Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 436.

<sup>126</sup> *Раевский Д.С.* Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 447.

когда ее напитывает влага. Это восприятие отразилось в скифской богине Апи, жене Папая, связанной с земной и водной стихиями. Ее имя восходит к иранскому корню “вода”<sup>127</sup>.

Во множестве вариантов скифского генеалогического мифа (у Геродота, Диодора Сицилийского, Валерия Флакка) рождение первого скифа происходит от брака мужчины божественного происхождения с девой, имеющей ниже пояса змеиное тело и связанной своим происхождением и местом жизни с землей и с водой.

У Геродота мы находим несколько вариантов скифского генеалогического мифа. Согласно одному из них, родителями первого скифа Таргитая были Зевс (т.е. Папай) и дочь реки Борисфена<sup>128</sup>. По второму варианту первый скиф родился от брака Геракла и полудевы-полузмеи, жившей в пещере<sup>129</sup>. Эта же версия скифского генеалогического мифа известна и из других источников. Согласно Диодору Сицилийскому прародитель народа Скиф родился от брака Зевса и рожденной землей девы, имеющей ниже пояса змеиное тело.

Исследователи обращают внимание на большую близость, практически тождественность образов богини Апи и “змееногой родоначальницы скифов”. Ее изображения – всегда с несколькими змеиными хвостами вместо ног – встречаются на произведениях греко-скифского искусства<sup>130</sup>. Фактически речь идет, вероятнее всего, о едином образе священной земли-воды, матери всего сущего, который находит прямые параллели и у тюрко-монгольских степных народов.

Древние тюрки почитали Землю как мировое женское начало под именем Умай. Китайские источники сообщают, что тюрки пели Земле гимны и совершали жертвоприношения<sup>131</sup>. У татар Поволжья сохранились обычаи клясться землей: “Да проглотит меня земля, да провалит-

<sup>127</sup> Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 447.

<sup>128</sup> Геродот. История. IV, 5.

<sup>129</sup> Геродот. История. IV, 8-10.

<sup>130</sup> Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Вып. 2. Л., 1961. С. 66-67.

<sup>131</sup> Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

ся земля!”. Известны у них и обряды почитания Земли, когда на землю возливали масло или соленую воду<sup>132</sup>.

В древнетюркской Большой надписи в честь Кюль-Тегина сказано: “Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (буквально: бурая) земля, между (ними) обоими были створены (или: возникли) сыны человеческие (т.е. люди)”<sup>133</sup>. Здесь выражается тюркское восприятие Неба и Земли как мировых начал, от брака которых рождается человек.

Главным божеством срединного мира у древних тюрков была Удуг Йер-су - “Священная земля-вода”, воплощавшая в себе духов окружающего пространства<sup>134</sup>. Это божество покровительствовало тюрками и наказывало согрешивших<sup>135</sup>. Две основные функции Йер-су – благодетельная и карающая<sup>136</sup>.

Хакасы называли мир, населенный людьми, чир-суу – “земля-вода”. Причем в формулировке ада чир-суу “земля-вода отцов” этим словом обозначается Родина, что позволяет сопоставить его с формулой “мать сыра земля” у русских<sup>137</sup>. Так же и в древнетюркской рунической надписи в честь Кюль-Тегина образ “священная Земля и Вода тюрков” применяется в значении “Родина”<sup>138</sup>.

В ранней мифологии монголов неперсофицированное божество Земли, космическое женское начало, именовалось Этуген, Этуген-эхе (Мать-Земля). Она почиталась как прародительница-родоначальница,

<sup>132</sup> Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 356-357.

<sup>133</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951. С. 36.

<sup>134</sup> Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 216.

<sup>135</sup> Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

<sup>136</sup> Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 216.

<sup>137</sup> Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 29.

<sup>138</sup> Памятник в честь Кюль-Тегина. Большая надпись (10-11).

олицетворение добрых и злых сил<sup>139</sup>. С культом Земли у монголов был связан существовавший с древних времен праздник возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний)<sup>140</sup>.

Плано Карпини в числе объектов поклонения средневековых монгол называет воду и землю, которым они посвящали “начатки пищи и питья, и преимущественно утром, раньше, чем станут есть или пить”<sup>141</sup>. Д. Банзаров свидетельствует, что в монгольской традиции основным качеством богини Земли была способность рождать новую жизнь. Ее почитали жертвами молока, кумыса и чая<sup>142</sup>.

В средневековых монгольских источниках мы находим совместные обращения к священным Небу и Земле. Так, Ван-хан Сокровенного сказания восклицает в крайнем волнении: “Да помогут мне Небо и Земля воздать ... долг моей благодарности!”<sup>143</sup>. По монгольским шаманским призывам можно заключить, что Небо и Земля были первоначально слиты, при их разделении возник мир, а затем – все остальное в мире. Небом и Землей был создан и первый человек<sup>144</sup>. Земля дала людям тело, в то время как Небо вдохнуло в них душу<sup>145</sup>.

Как все события в небесной сфере были проявлениями священной силы Неба, так и воды, ландшафты, деревья и растения выражали священную силу Земли. Особым почитанием у степных народов пользовались одиноко растущие деревья, в которых зримо выражалось то начало жизни, которым и была для них Земля. Эта традиция сохранилась до поздних времен. Так, у татар Поволжья известно сакральное восприятие одиноко растущих в степи деревьев. Около них устраива-

<sup>139</sup> Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

<sup>140</sup> Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 171.

<sup>141</sup> Плано Карпини Дж. дель. История монгалов // Он же. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 36.

<sup>142</sup> Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 67.

<sup>143</sup> Сокровенное сказание. § 126.

<sup>144</sup> Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 173.

<sup>145</sup> Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

лись коллективные моления. Особо почитались рябина, можжевельник и береза<sup>146</sup>.

Носителями сакральной силы Земли были многочисленные ландшафтные духи. Их образы воплощали восприятие природных ландшафтов как живых, сознательных явлений – многочисленных детей единой Земли.

Тюркские народы называли духов местности “эе”. В их образах живыми воспринимались озера, горы, перевалы, поля и леса. Они могли слышать и понимать человека, обижаться или радоваться, дать человеку удачу или наказать за непочтительное отношение к ним<sup>147</sup>. Еще в XIX в. в песне традиционного казахского прорицателя – баксы – призываются семнадцать *камов* (духов) гор и рек, присутствуют обращения к десяти *кожа долины* и сорока *кожа возвышенности*<sup>148</sup>.

В монгольской мифологии духи-хозяева местности именовались эдзенами. Многие эдзены были не персонифицированы. Существовали в том числе представления, что людям эдзены никогда не показываются. Монгольские народы считали, что эдзенами становились души именитых людей, шаманов и колдунов<sup>149</sup>. Жертвоприношения духам-хранителям местности монголы совершали в летние месяцы, когда степь наиболее богата и наполнена жизнью<sup>150</sup>.

Ритуальная деятельность, обращенная к почитанию священной Земли, была, как правило, связана с гротами и пещерами. Пещеры воспринимались в древних культурах как символы все рождающего и все принимающего обратно лона Земли.

Письменные источники позволяют проследить эту традицию до скифского времени. Именно в пещере, во чреве Земли, Геракл геродотова сказания встречает олицетворение земного божества скифов –

<sup>146</sup> Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 354-355.

<sup>147</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 60.

<sup>148</sup> Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. М., 1989. С. 407.

<sup>149</sup> Неклюдов С.Ю. Эдзены // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 657.

<sup>150</sup> Банзаров Д. Белый месяц: празднование Нового года у монгол // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 47.

полудеву-полузмею, от которой у него рождаются дети, в том числе Скиф – первопредок скифского народа<sup>151</sup>. Для более древних эпох сакральное восприятие пещер прослеживается на материале археологических исследований.

Первое пещерное святилище в степном Зауралье было исследовано отрядом Степной археологической экспедиции под руководством автора в 2002 г. Это грот на горе Чека в Кизильском районе Челябинской области<sup>152</sup>. Грот расположен в 160 м к востоку – северо-востоку от вершины, в нижней части шестиметрового скального обрыва гранитных пород. Раскоп был заложен в восточной части грота, поскольку только здесь было возможно разобрать каменный завал. В привходовой части грота были зафиксированы многочисленные углистые слои, представляющие собой остатки древних кострищ – ритуальных огней, заживавшихся у входа в грот.

Из раскопа происходят бронзовый наконечник стрелы, фрагмент кожаного ремня и кости животных. Наконечник бронзовый, трехлопастной, черешковый, хорошей сохранности. Черешок слегка сплюснут проковкой. Наконечник может быть датирован раннесарматским временем: VII – VI вв. до н.э.

Грот на горе Чека является первым пещерным святилищем эпохи ранних кочевников, исследованным в степном Зауралье. Аналогичные памятники известны на Среднем Урале. Типичной для данного типа памятников является находка наконечников стрел<sup>153</sup>. Семантика стрелы в древних культурах определяла ее важную роль в культах, совершавшихся в пещерах и на вершинах гор. Стрела вообще выступает в древности как один из наиболее сакрализованных предметов материальной культуры. Как орудие, несущее смерть, она выступала медиатором между нашим и иным мирами<sup>154</sup>. Выделение пещерных святилищ по двум

<sup>151</sup> Геродот. История. IV. 8-10.

<sup>152</sup> Петров Ф.Н. Раскопки культовых памятников на массиве горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002. В работе приняли участие И.П. Алаева, Е.В. Галиуллин, А.А. Злоказов, К.А. Сенчихина, Т.В. Скворцова, А.В. Шмидт.

<sup>153</sup> Мищенко О.П. К вопросу о реконструкции культов и культовых обрядов // ВАУ. Вып. 24. Екатеринбург, 1998. С. 135, 140.

<sup>154</sup> Там же. С. 141.

атрибутам – наличию наконечников стрел и остатков костей животных – было впервые предложено еще в середине XX в<sup>155</sup>.

Функционирование пещерных святилищ и святилищ под скальными навесами, расположенными в труднодоступных местах, отмечается у тюркских народов вплоть до настоящего времени<sup>156</sup>. В этой ритуальной практике до сих пор выражается экзистенциальное восприятие Земли – мирового женского начала, супруги Неба, матери всего сущего.

## СЕМЯ НЕБА И КРОВЬ ЗЕМЛИ

*Вода! У тебя нет ни вкуса, ни цвета, ни запаха, тебя не опишешь, тобой наслаждаешься, не понимая, что ты такое. Ты не просто необходима для жизни, ты и есть жизнь. С тобой во всем существе разливается блаженство, которое не объяснить только нашими пятью чувствами... Твоим милосердием открываются иссякшие родники сердца.*

*Антуан де Сент-Экзюпери*

Если Земля в экзистенциальном восприятии степного мира раскрывается как священное начало всякой жизни, то вода – это кровь Земли, непосредственный носитель ее сакральной сущности. Собственно вода – это и есть овеществленная жизнь, вечная в своих переменах. Вода истекает из глубин Земли, но она же приходит на Землю с

<sup>155</sup> *Балина Н.Н.* К археологической реконструкции Канинского и Уньинского пещерных святилищ на Печорском Урале // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 162.

<sup>156</sup> *Килуновская М.Э.* Святилища под скальными навесами в Туве // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000.



Неба, водой соединяются Небо и Земля, водой оплодотворяется и оживает степь. Без воды в степи исчезает всякая жизнь, замирает движение, высыхает трава.

Сакральность воды связана с ее стихийной сущностью. Вода течет, она жива, она подвижна; она вдохновляет, она целит, она пророчит. Как говорит Мирче Элиаде “по самой своей природе источник и река являют мощь, жизнь, неиссякаемость, они суть и они живы”<sup>157</sup>.

В жару в степи понимаешь, что жажда, – единственное полностью чистое из всех физических желаний человека, потому что направлено оно на воду, которая является скорее сакральной, чем материальной сущностью. Так пишет о воде современный монгольский поэт Ц. Дамдинсуэр:

То чистая, как воздух,  
То мутная, как дым,  
Она напиток неба,  
Доступный всем живым<sup>158</sup>.

Воплощение этого восприятия мы видим в мифофилософии Даниила Андреева в образе Лиурны – сферы душ рек. Согласно Андрееву, каждая река обладает своей душой, единственной и неповторимой. “Никакая человеческая нежность не в силах сравниться с их нежностью, разве нежность самых светлых и любящих дочерей человеческих”<sup>159</sup>.

Здесь Андреев предельно близок к древнему иранскому восприятию степных рек. Так, авестийская река Ардви (“Влага”) отождествляется с Аму-Дарьей, впадавшая в III-II тыс. до н.э. в Каспийское море через Узбой<sup>160</sup>. Ардви мыслилась как пречистый источник всех великих рек. Связанное с ней божество Ардви-Сура Анахита (“Влага могучая,

<sup>157</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 193.

<sup>158</sup> Стихи монгольских поэтов. Ред. В. Сикорский. М., 1959. С. 31.

<sup>159</sup> Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 105

<sup>160</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25.

чистая”) – единственное иранское божество, которое описывается в человекоподобном облике<sup>161</sup>.

Настоящим гимном воде, влаге, гимном степным рекам является 5-й Яшт Авесты, посвященный Ардви-Суре:

Ахура-Мазда молвил  
 Спитама-Заратуштре:  
 “Молись ей, о Спитама,  
 Ей, Ардви полноводной,  
 Широкой и целебной;  
 Молись враждебной дэвам  
 И преданной Ахуре,  
 Достойной всего мира  
 Молитв и восхвалений;  
 Молись растящей жито,  
 Молись кормящей стадо,  
 Ей, множащей богатства  
 И ширящей именья.  
 Ей, праведной, дающей  
 Всем странам процветанье,  
 Молись, о Заратуштра!”<sup>162</sup>  
 Создал ее я, Мазда,  
 Для процветанья дома,  
 Селенья и округи,  
 Создал для их защиты,  
 Опоры и охраны,  
 Создал я для спасенья  
 Округи и страны<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 419.

<sup>162</sup> Авеста. Яшт 5, 1.

Арви-Сура Анахита предстает в гимнах Авесты в прекрасном женском облике:

Явилась Ардви-Сура  
 Прекрасной юной девой  
 Могучею и стройной,  
 Высокой и прямой,  
 Блестящей, родовитой,  
 Вкруг голени обвитой  
 Тесьмою золотой<sup>164</sup>.

Тот же образ мы находим в архаических пластах индоарийской мифологии, уходящей своими корнями в степные культуры эпохи бронзы. В семантике текстов Ригведы воды и реки – это женские персонификации. Они – матери, кормящие молоком своих младенцев, или прекрасные юные женщины, ласкающие своих возлюбленных. В ведической мифологии воды – это богини, которые очень добры и благожелательны к своим адептам. Воды священны в принципе – на небе или на земле. Значима их очистительная функция – воды восхваляют за то, что они очищают и могут унести прочь все, что греховно в человеке<sup>165</sup>.

У тюркских народов особым почитанием пользовались истоки рек и аржаны – родники с целебной водой. Считалось, что аржаны могут избавить человека не только от болезни, но и от других жизненных неприятностей. У аржанов совершали как индивидуальные, так и коллективные моления и жертвоприношения. Это был обряд, посвященный всем ландшафтным духам данного района, в том числе духу-хозяину аржана<sup>166</sup>. Южные алтайцы верили, что дух-хозяин аржана может являться людям в образе мыши, змеи, дикого зверя. Его появление счи-

<sup>163</sup> Авеста. Яшт 5, 6.

<sup>164</sup> Авеста. Яшт 5, 64.

<sup>165</sup> *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 152-153, 156-157.

<sup>166</sup> *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 75.

тается доброй приметой<sup>167</sup>. У казахов еще в XIX в. В.В. Радлов фиксировал наличие культов, совершаемых у источников и на берегах больших рек<sup>168</sup>. Широко известны у тюрков и у монгол представления о том, что сакральность реки повышается по мере приближения к ее источнику.

У многих современных тюркских народов существуют образы духов рек и источников: “су иясе” у казанских и западносибирских татар, “су иеси” у казахов, “һыу эйяһе” у башкир. При этом татары различают женских духов воды – “су анасы” и мужских – “су бабасы”<sup>169</sup>.

Хорошо известно почитание сакральной сущности воды у монгольских народов. Так, калмыки ежегодно в конце августа или в самом начале сентября исполняли обряд *усун-аршан*, выражавшийся в том, что каждый калмык приходил на берег реки, к роднику или колодцу, и, сотворив три земных поклона, зачерпывал оттуда воду и благоговейно вкушал ее<sup>170</sup>.

В мифологии степных народов широко известны представления о священном водоеме – озере или море. Для иранского населения он воплотился в зороастрийском море Ворукаша – пречистом источнике всех вод. Именно из него изливается Ардвиг-Сура, священная река, дающая не просто физическое начало водам нашего мира, но одухотворяющая их, там хранится до срока семя Заратуштры, от которого будет зачат Саошьянт - Спаситель конца времен, там сокрыто хварно – сущность, которую в более поздних религиозных терминах наиболее верно было бы именовать благодатью. На его берегах прекрасный Тиштрия сражается с Дэвом Апаошом – и отступают засухи, омертвляющие землю. В отечественной науке обосновывается гипотеза о том, что под морем Ворукаша в первоначальной зороастрийской мифологии понимался Каспий<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> Там же. С. 66.

<sup>168</sup> Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 306.

<sup>169</sup> Басилов В.Н. Су иясе // Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М., 1997. С. 474.

<sup>170</sup> Эрдниева У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 268.

<sup>171</sup> Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 432.

Культовым центром для культуры юэчжей, одних из последних прямых потомков иранского населения степи, был Куян – главная река и озеро к северу от Наньшаня (Эдзини-гол)<sup>172</sup>.

Образ священно моря в центре мира известен и у западных монголов – ойратов. В эпосе Джангар говорится о голубом океане Бумба, пересекающем государства, лежащем среди “двенадцати гор-клыков”, у впадения в который реки Стекланный Сандал и стоял дворец Джангара – великого правителя мифических времен<sup>173</sup>. С.А. Козин полагает, что образ этого океана воплощался у ойратов в заповедном озере Улюн-гур<sup>174</sup>.

В казахском эпосе повествуется о том, как пожилой знатный казах Байбори и его жена Аналы отправились путь по святым местам что бы вымолить себе сына. Они шли много месяцев по степи, пустыни, предгорьям. “Неукротимая мечта не только вела их, она осушала им слезы, когда старые люди падали без сил у подножия чужих гор”<sup>175</sup>. Перевалив горный хребет, они обнаружили священный водоем: “увидели у подножья горы озеро, чистое и сверкающее, будто глаз верблюжонка. Клубится пар над родником, пробившим себе русло рядом с озером; похоже, родниковая вода была теплой, как слеза святого. Там, где родник брал свое начало, рос один-единственный карагач”. У этого озера и решилась их судьба – явившийся святой предсказал им рождение сына и дочери, а сын их – Алпамыс – стал богатырем, защитником всего казахского народа<sup>176</sup>.

Культ вод – и в особенности источников, является поразительно устойчивым. Уничтожить его не смогла ни одна религиозная революция; питаемый народным благоговением он оказался, в конечном счете, терпим даже мировыми религиями – христианством, исламом, буддизмом.

<sup>172</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 38.

<sup>173</sup> Джангар. Калмыцкий народный эпос. 5-е изд. Элиста, 1989. С. 235-236.

<sup>174</sup> Козин С.А. Эпос монгольских народов. М., 1948. С. 143.

<sup>175</sup> Богатырские предания. Казахский героический эпос. Перевод С. Санбаева. Алма-Ата, 1986. С. 11.

<sup>176</sup> Там же. С. 11-16.

Так, в Казахстане уже в наше время известно почитание как священных Талгарского и Иссыкского родников<sup>177</sup>. В степном Зауралье существуют этнографические свидетельства исполнения калмыцкими переселенцами добуддийской культовой практики, связанной с почитанием ландшафтных духов у родников. Можно считать доказанным, что такие ритуалы совершались в XIX – начале XX вв. в урочище Калмыцкая молельня.

Это урочище расположено в Кизильском районе Челябинской области, в 8 км к западу - северо-западу от научной базы музея-заповедника “Аркаим”, среди массива каменистых сопок на правом берегу реки Бол. Караганка. Оно представляет собой извилистое ущелье длиной около 400 м, шириной до 20 м и глубиной до 8 м, вытянутое с северо-востока на юго-запад. С юго-запада ущелье открывается в замкнутую сопками долину. Стены ущелья образованы живописными выступами скальных пород и поросли шиповником. На выходе из ущелья на картах 50-х годов XX в. обозначены два родника. В настоящее время выходы родников забиты щебнем и мелкоземом, смываемыми со склонов, но на местности они все еще фиксируются. Центральную часть долины занимает небольшой пруд, образованный талыми и дождевыми водами.

Топоним “Калмыцкая молельня” присутствует на современных крупномасштабных картах. Исследование его происхождения было предпринято этнографической группой совместной комплексной экспедиции Челябинского университета и музея-заповедника “Аркаим” под руководством А.А. Рыбалко. В ходе опроса населения поселка Измайловский этнографами было установлено, что название “Калмыцкая молельня” было дано урочищу в XIX в., поскольку в этом месте казаки-калмыки, проживавшие в поселке Измайловском (ныне Измайловский) Кизильского станичного юрта собирались на коллективные моления. О содержании этих молений информации не сохранилось. А.А. Рыбалко

---

<sup>177</sup> Амантурлин Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление (на материале изучения сельского населения Казахстана). Алма-Ата, 1985. С. 33.

было высказано предположение о добуддийском характере культов, справлявшихся в урочище<sup>178</sup>.

Осенью 2001 г. Степной археологической экспедицией под руководством автора было предпринято исследование урочища на предмет поиска следов культовых действий<sup>179</sup>. Зачистка южного борта русла ручья, ранее протекавшего от родника на выходе из ущелья, показала, что под почвенно-растительным слоем залегает слой гумусированной супеси, заключающей в себе явные следы огня. На ровной площадке при выходе из ущелья непосредственно под дерном были вскрыты обширные остатки кострища. Оно может датироваться XIX – началом XX вв., когда здесь и совершались калмыцкие моления. В размывах при выходе из ущелья были найдены кости животных – лошади и крупного рогатого скота. Все эти остатки, вероятнее всего, являются следами совершавшихся в урочище ритуалов.

По этнографическим данным в XIX в. у калмыков зафиксирован обряд *булуг тьяхе*, соблюдавшийся в тех местностях, где есть родники. При совершении этого обряда ежегодно в конце августа или в начале сентября калмыки собирались у источников. Они совершали жертвоприношение: резали скот, варили мясо и тут же поедали, запивая мясо арькой – молочной водкой. Это жертвоприношение было посвящено духам окружающей местности<sup>180</sup>.

Описанный ритуал носил архаический, добуддийский характер. В нем выражалось древнее степное восприятие водных источников как священных проявлений жизни, которой наполнено все мироздание.

---

<sup>178</sup> Рыбалко А.А. История и быт казаков Новолинейного района (этнографический очерк) // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995. С. 124.

<sup>179</sup> В работах приняли участие Е.Л. Полякова и А.В. Шмидт.

<sup>180</sup> Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 267.

## СИЛА ВЕРШИН

*Возвышаются громадами  
Высокие, величественные хребты,  
Просторны, великолепные покатые отроги.  
Устремляются вниз струящиеся потоки,  
Шумно травы волнуются, клонятся до земли,  
В родниках воды рашияной пенятся...*

*Монгольская народная песня*

У всех степных народов сопки и горы воспринимались как сакральные места степи. Они вплетаются в общий ритм степного ландшафта, проявляя своими очертаниями силу и мощь Земли. Горы часто воспринимаются как место встречи Неба и Земли где можно перейти из одной области мира в другую<sup>181</sup>. Горные духи считались у многих кочевых народов хозяевами всех живых существ, обитавших в данной местности<sup>182</sup>. Особым почитанием у степных народов пользовались вершины горных хребтов, глубоко вдающихся в степное пространство: Алтая, Хэнтэя, Хангая, Урала.

В семантике древних ведических представлений гора предстает как нечто огромное, мощное, твердое, прочное и неподвижное. В ней различаются три части: вершина, основание, и – главное – внутренне содержание, скрытые сокровища, жизненные силы, которые гора замыкает в себе. Гора предстает как персонифицированная сила природы, во многих случаях – как живое лицо<sup>183</sup>.

Изучение древней авестийской традиции позволяет идентифицировать первичный образ священных для зороастрийцев гор Хукарья –

<sup>181</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 103.

<sup>182</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 67.

<sup>183</sup> Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 180.



“высокой Хары”, обиталища Хаомы – с Памиро-Алтаем<sup>184</sup>. Д.А. Мачинский на основе комплексного анализа текстов Авесты считает возможным сопоставить первичный образ мировой горы Хукарья с горным массивом Табын-Богдо-Ола и его главной вершиной Хуйтэн (Куйтун)<sup>185</sup>. Если это так, то именно на степных пространствах древней Арианам-Вайджа возникло восприятие священных вершин, выраженное в гимнах Авесты:

Молюсь горе Хукарья  
Преславной, золотой,  
Что поднялась высоко  
В рост тысячи мужей<sup>186</sup>.

Над горой Хара, согласно авестийским представлениям, возносятся обители богов – олицетворенная священная сила Неба:

Над Харою высокой,  
Многоотрогой, светлой,  
Где нет ни тьмы, ни ночи,  
Ни холода, ни зноя<sup>187</sup>.

Юэчжи были одним из поздних иранских племен степи, они – потомки древнего иранского населения этого региона. Одним из наиболее почитаемых объектов у юэчжей были горы Цилян, они же Киглен – часть хребта Рихтгофена в горах Наньшаня. По свидетельству Яо Вэйюаня они расположены в 200 ли на юго-восток от Чжанье (Ганьчжоу), на южной границе владений юэчжей. “Там прекрасны воды и превосходны травы, в горах зимой тепло, а летом прохладно”<sup>188</sup>. Как сообщает ис-

<sup>184</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25.

<sup>185</sup> Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и “Простор ариев” в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996. С. 5-9.

<sup>186</sup> Авеста. Яшт 5, 96.

<sup>187</sup> Авеста. Яшт 10, 50.

<sup>188</sup> Цит. по: Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 38.

точник, юэчжи придавали столь важное значение этим горам, что “после того, как в 121 г. до н.э. Ханьский воевода Хо Цюйбин отобрал у сунну [юэчжи в это время были в составе сунну] эти земли, те горестно пели: “Потеря наших гор Цилянъ привела к тому, что весь наш домашний скот перестал размножаться”<sup>189</sup>.

Культ почитания горных вершин хорошо известен и у древних тюрков, и у более поздних тюркских народов. В древнетюркских надписях Южной Сибири присутствуют многочисленные указания на вечность скал и священность олицетворенной ими Бурой Земли, строки, возвеличивающие конкретные утесы или даже совсем небольшие сопки<sup>190</sup>. Китайский источник пишет о тюрках-тюгу, что особым почитание у них пользовалась гора Бодын-инли в 500 ли от Дугинь на западе. Это высокая гора, на вершине которой нет ни травы, ни деревьев. Ее название китайцы переводили как “дух покровитель страны”<sup>191</sup>.

У тувинцев-тоджинцев почитается с глубокой древности гора Удэ-гэн, с которой берет начало Енисей<sup>192</sup>. В ее сакральном восприятии сочеталась сила горных вершин и священное начало истока реки.

Священная гора хакасов – пик Борус в Западных Саянах, по поверьям – место зарождения шаманов. При камлании хакасские шаманы в первую очередь благословляли эту священную вершину<sup>193</sup>.

Особенно яркие проявления культа гор известны у народов Алтая. У северных алтайцев родовая гора называлась “тось-тау”, т.е. основная, изначальная гора<sup>194</sup>. Родовую гору они считали кровным старшим родственником<sup>195</sup>. При этом духи гор мыслились как выражение сакральной сущности самих ландшафтных объектов. У алтайцев полно-

<sup>189</sup> Цит. по: *Там же*. С. 40.

<sup>190</sup> *Кызласов И.Л.* Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (идеи единобожия в енисейских надписях) // *Древние цивилизации Евразии. История и культура. Материалы конференции.* М., 2001. С. 245.

<sup>191</sup> Таншу, гл. 215 // *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 231.

<sup>192</sup> *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // *Археология и этнография Монголии.* Новосибирск, 1978. С. 28.

<sup>193</sup> *Бутанаев В.Я.* Хакасы // *Народы России. Энциклопедия.* М., 1994. С. 380.

<sup>194</sup> *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // *Советская этнография.* 1946. № 2. С. 148.

<sup>195</sup> *Там же*. С. 154.

стью отсутствовали идолаы, изображающие духов-хозяев родовых гор, что особенно выделяется на фоне широкого распространения у них идолов других почитаемых духов<sup>196</sup>.

Обряд почитания горных духов у алтайцев – *тайылган* - включал в себя жертвоприношение коня, после которого конскую шкуру вывешивали на длинные жерди. Вероятнее всего, он восходит к древней тюрко-монгольской традиции<sup>197</sup>. Древнее почитание гор не вполне забыто и сейчас. Так, у современных алтайцев все шире распространяется вера в природного духа Алтая – Алтайдынг ээзин. Он предстает в образе женщины с рыжими волосками (“похож на русскую женщину”) либо в образе старика в белых одеждах. Через сон он может посылать человеку удачу либо наказывать его. Почитание его осуществляется через обряд *кыйра буулар* - вешанье ленточек на перевалах<sup>198</sup>.

У тувинцев обряд почитания родовых гор - *ыдык-таг* - проходил без участия шаманов, под руководством стариков. Горам молились около аржанов (родников). Горы просили о благополучной жизни, кропили аракой, водой из аржана и жгли можжевельник. В честь горных духов строили оваа – специальные культовые сооружения<sup>199</sup>. В жертву горам посвящали быка. Его приводили к горе, обкуривали можжевельником, поили водой из аржана, привязывали к рогам цветные ленты и отпускали в стадо. Потом каждый год его приводили на празднование к горам и меняли цветные ленты<sup>200</sup>.

У телеутов в традиционном обращении к священной вершине мы видим широко распространенное у древних народов восприятие горы как защитницы человека и народа:

На солнечной стороне

Великая серебряная стена (защита).

<sup>196</sup> Там же. С. 159.

<sup>197</sup> Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 412.

<sup>198</sup> Муйтуева В.А. Главные духи верхнего и среднего мира в современном религиозном воззрении алтайцев (алтай-кижи) // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 130-131.

<sup>199</sup> Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 357-359.

<sup>200</sup> Там же. С. 361.

На лунной стороне  
 Великая золотая стена (защита).  
 У подола (подножия) твоего  
 Народ живет.  
 У ворота (берега) твоего  
 Скот стоит.  
 Белому скоту дай пастись,  
 Народу милость дай.  
 По ровному хребту, как гребень, лес.  
 Правым взглядом взгляни,  
 Правое благословение дай<sup>201</sup>.

Этнографические источники свидетельствуют о том, что у монголов горы были главными ориентирами на местности, как в географическом, так и в сакральном смысле. В географическом плане они выступали тем центром, вокруг которого создавалась микротопонимия конкретной территории. В сакральном плане дух главной горы рассматривался как дух-покровитель соответствующей земли<sup>202</sup>.

Святынища на вершинах гор и высоких сопок, как правило, были обращены не к духу самой горы, а к почитанию Неба, которое встречается с Землей на вершине. Известно, что хунну приносили жертвы Небу на вершинах высоких гор и этой жертвой была белая лошадь<sup>203</sup>. У иркутских бурят, когда посвященная Небу лошадь старела, ее уводили на высокую гору и там закалывали<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 40.

<sup>202</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 27.

<sup>203</sup> Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). Алматы: Гылым, 1994. С.154.

<sup>204</sup> Там же. С. 155.

По свидетельству китайских источников у древних дунху, племена, вероятно, монголоязычного, особым почитанием пользовалась гора Чи-шань, расположенная “в нескольких тысячах ли от Ляо-дун на северо-восток”<sup>205</sup>, согласно примечанию Н.Я. Бичурина, в устье Амура. На нее отправлялись души умерших дунху, так же, как души умерших китайцев отправлялись на гору Тхай-шань.

У западные монгол – ойратов – широко распространено почитание духа-хозяина горного массива Хангай<sup>206</sup>. Вообще воспевание хребтов Алтая и Хангая – неперенный элемент монгольских народных песен:<sup>207</sup>. Общемонгольским является почитание хребта Танну<sup>208</sup>. Особое значение в традиционной монгольской культуре вплоть до настоящего времени занимает гора Богдо-уул к югу от Улан-Батора. Само слово “Богдо” означает “священный”, название переводится как “Священная гора”. У ее южных отрогов вблизи сомона Цзун-мод стоит буддийских монастырь, один из самых больших и красивых в Монголии. Среди шести выбитых там в камне огромных барельефов, изображающих буддийские божества, есть изображение старца – покровителя горы Богдо. Согласно буддийским представлениям, если человек безнадежно погряз в грехах и отомолить их обычными способами уже невозможно, у него есть последнее средство – совершить покаянное путешествие длиной свыше 100 км вокруг Богдо-уул<sup>209</sup>.

Почитание этой горы восходит ко временам Чингизидов. В одной из ее падей на правом берегу реки Тола на курултае после смерти Гуюка, третьего владыки Монгольской империи, выбирали нового хана. Была очень острая и напряженная борьба разных партий. В итоге ханом выбрали Менке, сына Тулуя, четвертого сына Чингисхана. Выйдя из юрты после победы, он совершил поклонение возвышающейся над го-

<sup>205</sup> История младшего Дома Хань. Гл. 120. Цит. по: *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 144.

<sup>206</sup> *Неклюдов С.Ю.* Эдзены // Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М., 1997. С. 657.

<sup>207</sup> *Яцковская К.Н.* Народные песни монголов. М., 1988. С. 77.

<sup>208</sup> *Неклюдов С.Ю.* Эдзены // Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М., 1997. С. 657.

<sup>209</sup> *Ларичев В.Е.* Азия далекая и таинственная (очерки путешествий за древностями по Монголии). Новосибирск, 1970. С. 42-43.

ризонтом Богдо-уул<sup>210</sup>. С этим событием и связывают начало почитания горы.

Ушедшие в южнорусские степи калмыки обрели здесь свою Священную гору – Богдо Ула, расположенную у озера Баскунган в Астраханской области. На вершине этой горы сооружались ритуальные насыпи обо, у которых устраивались жертвоприношения<sup>211</sup>.

У бурят известна священная гора Буринхан, расположенная в Джидинском районе Бурятской республики, в 15 км от с. Петропавловка. А.Д. Руднев описал поездку на эту гору с ламой Иролтуевым в 1899 г. и моление ламы на горе, включавшее в себя подношение наконечника стрелы духу местности<sup>212</sup>. Возможно, название горы связано с общемонгольским “бурхан” - дух, священный. В мифологии монгольских народов до сих пор сохранилось слово “бурхан” в применении к множеству божеств, которых мы можем трактовать как ландшафтных божеств, духов местности<sup>213</sup>.

То же слово используется в названии еще одной горы, почитание которой восходит к глубинным пластам монгольской мифологии. Это священная Бурхан-Халдун, на которой спасался и молился Чигисхан-Темучжин. Здесь он обрел экзистенциальное откровение, здесь завещал себя похоронить. О погребении Чингисхана в местности Бурхан-Халдун (Булкан-Халдун, Буркан-Калдун) сообщается в разных книгах “Сборника летописей” Рашид-ад-дина, официального историографа монгольского двора. Говорится о том, что он был погребен под одиночным деревом, которое некогда сам выбрал как место своего грядущего упокоения. А уже на следующий год в той местности вырос огромный лес и точное место захоронения хана никому не известно<sup>214</sup>. Эта территория была объявлена заповедной и для ее охраны была назначена тысяча воинов из племени урянкатов под предводительством нойона

<sup>210</sup> Там же. С. 50.

<sup>211</sup> Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 267.

<sup>212</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 30.

<sup>213</sup> Неклюдов С.Ю. Бурхан // Мифы народов мира. В 2- т. Т. 1. М., 1997. С. 196.

<sup>214</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 233-234.

Удачи. Эти воины были освобождены от обязанности ходить в походы и заняты только охраной великого заповедника<sup>215</sup>. Рашид-ад-дин повествует, что в той же местности был погребен сын Чингисхана Тулуй и иные его потомки: ханы Менке, Хубилай, Ариг-буга и другие Чингизиды<sup>216</sup>. Он указывает на существование в этой местности специальных святилищ, в которых были установлены изображения священных предков, “там жгут постоянно фимиам и благовония”<sup>217</sup>.

Поисками места захоронения Чингисхана занимались многочисленные монголо-немецкие, монголо-японские, монголо-американские экспедиции, в том числе с применением данных аэро- и космосъемки и новейшей геолокационной аппаратуры. Только российские ученые, оказавшие в свое время решающее влияние на формирование монгольской археологии, ни разу не приняли участия в этом бессмысленном занятии. Действительно, отечественной археологии вполне хватило вскрытия мавзолея Тамерлана с воследовавшей за ним Великой Отечественной войной... Во всяком случае, Бурхан-Халдун является сейчас не только священной горой в мифологии монгольских народов, но и объектом современных околонучных поисков места захоронения “Покорителя Вселенной”.

Но не только Чингизиды оказались восприимчивы к сакральной силе Бурхан-Халдуна. Эта гора выступает географическим и сакральным средоточием всей средневековой (а, возможно, и более древней) истории монгольского народа. Здесь, на Бурхан-Халдуне, у истоков реки Онон, кочевали первоначально монголы – Борте-Чино (Сивый волк) и Гоа-Марал (Прекрасная лань)<sup>218</sup>. Их потомок в двенадцатом поколении Добун-Мергана встречает у этой вершины свою будущую жену, Алан-гоа. Ее пятый сын Бодончар родился уже после смерти мужа, в результате непорочного зачатия от светло-русого духа, являвшегося к

<sup>215</sup> *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 125; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234, 273.

<sup>216</sup> *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 235; Т. 2. М.-Л., 1960. С. 148.

<sup>217</sup> *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 2. М.-Л., 1960. С. 207.

<sup>218</sup> Сокровенно сказание. § 1.

ней в час, когда солнце закатилось, а луна еще не взошла<sup>219</sup>. От Бодончара пошли наиболее знатные рода монголов, его потомком был и Темучжин. Эта встреча Добун-Мергана с Алан-гоа заслуживает отного рассмотрения.

Однажды Добун-Мерган взобрался на Бурхан-Халдун со своим старшим братом, Дува-Сохором. У этого брата “был один единственный глаз, посреди лба, которым он мог видеть на целых три кочевки”<sup>220</sup>. Как выясняется в дальнейшем, он мог эти глазами видеть еще и сквозь крышу крытой повозки. То есть совершенно очевидно, что речь здесь идет не просто о единственном, а о “третьем” глазе, о способности прозревать сущее через его покровы. И вот “наблюдая с высоты Бурхан-Халдуна, Дуван-Сохор усмотрел, что вниз по течению реки Тенгелик подкочевывает какая-то группа людей. И говорит: “Хороша молодница в кибитке крытой повозки среди этих подкочевывающих людей!” И послал своего младшего брата Добун-Мергана разузнать, намереваясь сосватать ее Добун-Мергану, если окажется, что она незамужняя”<sup>221</sup>. Девушка оказалась незамужней и они заключают брачный союз в урочище Шинчи-баян-урянхай, “на котором были поставлены божества, владельцы Бурхан-Халдуна”<sup>222</sup>.

Таким образом, Бурхан-Халдун выступает как тот сакральный центр, вокруг которого вращается древняя история монголов. Здесь селятся их прародители, здесь происходит встреча новой пары, потомкам которой суждено возвеличить монгольский народ. И эта пара соединяется в священном урочище горы – так, что духи Бурхан-Халдуна благословляют этот союз. Вероятнее всего, с сакральной силой горы связано и “духовное зрение” старшего брата Добун-Мергана, который прозревает далекое (а, фактически, и грядущее, – давая толчок к соединению этой пары) именно с вершины Бурхан-Халдуна.

<sup>219</sup> Сокровенно сказание. § 21.

<sup>220</sup> Сокровенно сказание. § 4.

<sup>221</sup> Сокровенно сказание. § 5-6.

<sup>222</sup> Сокровенно сказание. § 9.



В этой связи крайне важным для нас является упоминание об урочище Шинчи-баян-урянхай, “на котором были поставлены божества, владельцы Бурхан-Халдуна”. Значит, уже в то время эта гора играла важную роль в системе ритуальной деятельности. Дата рождения Бодончара, вычисляемая по монгольской генеалогии, приходится приблизительно на 970 г.<sup>223</sup>. Тогда получается, что не позднее середины X в. Бурхан-Халдун выступает не только как сакральный, но и как культовый центр монгольских племен.

В пользу этого свидетельствует и само название Бурхан-Халдун – “Burqan-Qaldun”, согласно С.А. Козину, в транслитерации китайско-монгольского письма “Сокровенного сказания”<sup>224</sup>. Слово “бурхан” до сих пор хорошо известно в монгольских языках. Им называют духов или богов. “Халдун”, согласно Н.Л. Жуковской – от дагунского “ива”, и у нее получается “Бурхан-Халдун” – “священная ива” или “бог-ива”<sup>225</sup>. Однако есть более понятный вариант перевода. В словаре древнемонгольского у С.А. Козина находим: “qaldun – скала, пик”<sup>226</sup>, и все встает на свои места. Бурхан-Халдун – это “священный пик” или “скала богов”.

Таким образом, не приходится сомневаться в древнем общемонгольском сакральном значении горы Бурхан-Халдун. Однако не дезавуирует ли это наш тезис об экзистенциальном опыте Темучжина как основе мифоритуальной деятельности, связанной с Бурхан-Халдуном во времена Чингизидов? Может быть, спускаясь с горы после своего спасения, он просто воспроизвел типичную и давно устоявшуюся формулу ритуального обращения к этой горе? Что же, при основательном недостатке воображения и остром желании свести все объяснения к наиболее примитивным вариантам можно принять и такую точку зрения. Однако против нее есть серьезные аргументы.

Судя по всему, к концу XII в., ко времени молодости Темучжина, в условиях раздробления монгольских племен и постоянной войны “всех

<sup>223</sup> Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1997. С. 163.

<sup>224</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 203.

<sup>225</sup> Жуковская Н.Л. Бурхан-Халдун // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 196.

<sup>226</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 595.

против всех” Бурхан-Халдун утратила, либо почти утратила, свой смысл общемонгольской святыни. В “Сокровенном сказании”, при всех многочисленных упоминаниях этой горы в контексте описания маршрутов движения отдельных людей или воинских отрядов, нет никаких указаний на связанную с ней культовую деятельность, за исключением ритуала, совершенного Темучжином после спасения от меркитов, и упоминания об урочище Шинчи-баян-урянхай, относимого к давним, легендарным для автора временам. И, во всяком случае, во времена Чингизидов все сакральное отношение к этой горе связывалось именно с Чингисханом и его жизнью, и все три книги летописей Рашид-ад-дина тому порукой.

Конечно, пусть не система ритуалов, но хотя бы особое отношение к этой священной с древности горе должно было сохраниться у монгол ко времени Темучжина – ведь не забыли же они, что именно здесь жили Борте-Чино и Гоа-Марал, что именно здесь произошла встреча Добун-Мергана с Алан-гоа. И это восприятие, несомненно, жило и в душе Темучжина, когда он пришел к своему экзистенциальному откровению. Так ведь на то ж она и священная гора, священная не просто потому, что кто-то так придумал, но потому, что такова ее сущность, открывающаяся людям! Как великолепно сказано у Мирче Элиаде: “неискоренимость святых мест говорит об автономности иерофаний: священное имеет свои собственные законы и свою собственную диалектику и является человеку извне. Если бы “выбор” святых мест оставался за самим человеком, их неискоренимости не было бы объяснения”<sup>227</sup>. И нет ничего удивительного в принципиальной повторяемости экзистенциального опыта, если этот опыт раскрывает реальное взаимоотношение человека и мира.

Большинство исследователей полагают, что под горой Бурхан-Халдун “Сокровенного сказания” и “Сборника летописей” Рашид-ад-дина имелся в виду горный узел Хэнтэй в северо-восточной части Монголии, либо одна из его вершин, наиболее вероятно – гора Хэнтэй-Хан-

<sup>227</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 338.

Уул. Последней точки зрения придерживаются монгольский археолог Н. Сэр-Оджав<sup>228</sup>, российский этнограф Н.Л. Жуковская<sup>229</sup> и ряд других авторов. При анализе этого вопроса мы должны различать Бурхан-Халдун Рашид-ад-дина и “Сокровенного сказания”. Рашид-ад-дин жил на сто лет позже автора “Сказания” и, вероятно, никогда лично не бывал в Монголии. Определяя местоположение горы Бурхан-Халдуна он в одном месте указывает, что с нее берут начало реки Онон, Кэлурэн и Тогла<sup>230</sup>, при этом Кэлурэн – это, несомненно, Керулен, а Тогла – вероятно, Тола, правый приток Орхона (на некоторых современных российских картах - Туул). В другом месте он перечисляет девять рек, стекающих со склонов Бурхан-Халдуна, начиная это перечисление, опять таки, с Керулена и Онона<sup>231</sup>. Из этих девяти рек более-менее уверенно идентифицируется шесть<sup>232</sup>, все они имеют истоки в разных частях Хэнтэйского поднятия.

Таким образом, для Рашид-ад-дина Бурхан-Халдун – это весь Хэнтэй. Это горный массив имеющих площадь свыше 50 тыс. км<sup>2</sup>, образованный низко- и средневысотными хребтами и разделяющими их узкими межгорными впадинами. В нем преобладают уплощенные вершины с остатками древних поверхностей выравнивания<sup>233</sup>. Вполне очевидно, что это огромное плоскогорье можно рассматривать как приблизительное определение места захоронения Чингисхана (что и делает Рашид-ад-дин), однако оно не годится как вариант локализации “Священного пика”, на который поднимался Темучжин.

“Сокровенное сказание” описывает Бурхан-Халдун как совершенно конкретную, отдельно стоящую гору. При налете меркитов Темучжин с братьями, разбуженные, “когда начинает только желтеть воздух” ус-

<sup>228</sup> *Баринов А.* Политическая история. Тайны в истории Забайкалья // [www.asiapacific.narod.ru](http://www.asiapacific.narod.ru)

<sup>229</sup> *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 35.

<sup>230</sup> *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 10.

<sup>231</sup> *Там же.* С. 234.

<sup>232</sup> *Там же.* Примечание Б.И. Панкратова и О.И. Смирновой.

<sup>233</sup> *Чичагов В.П., Цэгмид Ш.* Рельеф и его изображение на картах атласа МНР // Национальный атлас Монгольской Народной Республики (проблематика и научное содержание). Новосибирск, 1989. С. 35.

певают “еще до зари” подняться на Бурхан-Халдун<sup>234</sup>. Меркиты в поисках Темучжина “трижды обошли Бурхан-Халдун”<sup>235</sup>. На то, что бы трижды обойти весь Хэнтэйский массив, им понадобилась бы несколько месяцев, а по тексту “Сказания” ясно, что все действие продолжалось от силы несколько дней.

Таким образом, Темучжин поднимался на совершенно определенную гору, и именно эта гора была сакральной в древнемонгольской традиции. Это, однако, не противоречит тому, что при некоторых условиях имя священной горы могли использовать в качестве обозначения всего Хэнтэйского горного массива – так согласуются версии “Сказания” и “Рашид-ад-дина”. Попробуем локализовать эту вершину. В “Сокровенном сказании” говорится, что Борте-Чино и Гоа-Марал “кочевали у истоков Онона, на Бурхан-Халдуне”<sup>236</sup>. В то же время семья Темучжина, кочевавшая у истоков Керулена, успевает за несколько часов подняться на Бурхан-Халдун. В верховьях Онон и Керулен текут практически параллельно друг другу, только в противоположных направлениях – Онон на северо-восток а Керулен на юго-запад (далее он постепенно меняет направление течения на северо-восточное). Расстояние между этими реками у истоков – 25-35 км. Между ними находится одна из крупных гор Хэнтэйского массива – Хэнтэй-Хан-Уул (2362 м). Вероятнее всего, правы те исследователи, которые полагают, что это и есть Бурхан-Халдун, поскольку она единственная удовлетворяет заданным в “Сокровенном сказании” географическим условиям. Все прочие упоминания Бурхан-Халдуна в “Сказании” – главным образом, в описании похода Темучжина и Чжамухи против меркитов<sup>237</sup> – не противоречат этому выводу.

В монгольской традиции, представлявшей гору как обиталище духа-хозяина местности, этим духом-хозяином во многих случаях после смерти становился правитель территории. Об умерших нойонах говорили “бурхан байсан” - стал духом, бурханом. Традиционным было по-

<sup>234</sup> Сокровенно сказание. § 98, 100.

<sup>235</sup> Сокровенно сказание. § 102.

<sup>236</sup> Сокровенно сказание. § 1.

<sup>237</sup> Сокровенно сказание. § 106, 107, 112, 115..

ребение этих правителей на вершинах гор<sup>238</sup>. Дух Чингисхана мыслился в средневековой Монголии как покровитель всей страны. Известны легенды о неведомой силе, останавливавшей людей, подходивших слишком близко к месту его погребения и о гибели тех, кто пытался нарушить покой его гробницы<sup>239</sup>.

Сакральное значение горы Бурхан-Халдун было связано и с почитанием истоков рек – ведь именно у ее откосов начинаются реки Онон и Керулен, водные артерии священной родины монгольского народа. Сила и мощь священной горы воплощается в чистоте и живительности этих рек.

В Урало-Казахстанской степи сакральное восприятие горных ландшафтов было связано, в первую очередь, с вершинами Уральского хребта, глубоко вдающегося с севера в степную зону.

Наиболее известной горой Южного Урала, традиция почитания которой сохранилось до нашего времени, является гора Большой Ирмель, расположенная на территории Учалинского района Республики Башкортостан, близ границы с Катав-Ивановским районом Челябинской области. Большой Ирмель является второй по высоте горной вершиной Южного Урала и имеет высоту над уровнем моря 1582 м. (первая по высоте гора – Ямантау, 1638 м). В отличие от подавляющего большинства южноуральских вершин, находящихся в системах горных хребтов, Ирмель занимает обособленное положение вместе со своими предгорьями (горы Малый Ирмель, Кабанчик, Жеребчик). Отдельное положение, большая высота, почти правильная форма основного пика, возвышающегося над высокогорным плато – все это способствует особому восприятию Большого Ирмеля. В настоящее время это он пользуется популярностью у туристов, а также у различных эзотерических групп и религиозных организаций неоязыческого направления. В окрестностях этой вершины горы находятся истоки основных уральских рек, несущих свои воды в разные бассейны – Ай и Белая (Волго-Камский

<sup>238</sup> Жуковская Н.Л. Два культовых объекта в Северной Монголии // Новое в этнографии (Полевые исследования). Вып. 1. М., 1989. С. 168-169.

<sup>239</sup> Там же. С. 169.

бассейн), Уй (Тобольский бассейн) и Урал, впадающий в Каспийское море.

В 2002-2003 гг. в районе горы Бол. Иремель исследовательские работы выполнялись Степной археологической экспедицией под руководством автора<sup>240</sup>. Нами проводились опросы местного населения, а также рекогносцировочное обследование предгорий.

Собранная нами информация позволяет говорить о Бол. Иремеле как о родовом сакральном центре современного башкирского населения. Егерь В. Челяков сообщил нам, что в 2001 г. он встретил у подножья горы группу из четырех молодых башкир на лошадях и старика на телеге. Бывший с ним товарищ, по национальности башкир, расспросил своих соплеменников, а затем объяснил Челякову, что башкиры поехали на вершину Иремеля молиться и приносить благодарственную жертву духам у своих родовых камней. Причиной моления было успешное поступление молодого человека из данного рода в институт. Место расположения самих родовых камней на вершине башкиры тщательно скрывают от русских, потому что опасаются возможного осквернения.

Местные жители сообщали нам также о расположенной в окрестностях горы, у пика Жеребчик башкирской культовой деревянной скульптуре, которую называют “Золотой бабой”. Найти эту скульптуру чрезвычайно сложно, выходят на нее лишь случайно, и это считается плохим предзнаменованием. Этот культовый объект, несомненно, не связан с исламом, в традиции которого запрещены ритуальные антропоморфные изображения, а выражает домусульманские верования, ориентированные на почитание природных сил и стихий.

В окрестностях горы, в районе поселка Тюлюк, существует несколько культовых мест современного русского населения. Так, на восточной окраине поселка, на правом берегу реки Тюлюк расположен каменный останец высотой до 10 м, господствующий над долиной реки. С него открывается хороший вид на гору Большой Иремель и все осталь-

---

<sup>240</sup> В работе приняли участие И.П. Алаева, А.А. Злоказов, С.С. Марков, А.Р. Данилов, Е.Л. Полякова, М.А. Угаев, А.В. Шмидт. Жилье и автотранспорт отряду обеспечил А.А. Злоказов.

ные окрестные хребты (Бехта, Зигельга, Нургуш), просматривается весь поселок. На верхней площадке останца установлен металлический православный крест высотой 1,8 м, окрашенный в белый цвет. В настоящее время, по информации о. Петра, настоятеля Тюлюкской церкви, православные моления в этом месте совершаются на праздник Вознесения. Местный житель К. Клюканов сообщил нам, что пожилые женщины до сих пор ходят сюда молиться о погоде.

Второе культовое место расположено на восточной окраине поселка, на левом берегу реки Тюлюк, на склоне холма, на краю сосново-елового леса. Оно представляет собой небольшое чашевидное углубление в склоне диаметром 10 м, вероятнее всего – естественного происхождения. В центре углубления находится родник – единственный в окрестностях. У самого родника растет отдельно стоящая высокая ель. К западу от родника установлен деревянный православный крест на каменном основании высотой 1,5 м. В настоящее время, по информации о. Петра, православные моления у родника совершаются на праздник Троицы. По информации А.А. Злоказова в период Второй мировой войны у этого родника старухи из деревни молились за победу.

Расположение обоих современных культовых мест на восточной окраине поселка, выше поселка по течению реки, связано, вероятно, с архетипическими представлениями о сакральности направления вверх по течению. По информации А.А. Злоказова, в поселке эти представления распространены до сих пор. Кроме того, направление вверх по течению совпадает в данном случае с направлением к горе Большой Иремель. На ее вершине о. Петр предпринимал попытку закрепить еще одно культовое место. Из поселка на гору был произведен крестных ход, установивший на вершине деревянный крест. Однако этот крест простоял недолго и вскорости был сброшен, по мнению местных жителей – башкирами, которые были недовольны соседством христианского символа с их родовыми местами. Местные жители М.И. Игнатова и В.И. Шубин рассказывали нам, что в послевоенные годы с вершиной горы Бол. Иремель была связана достаточно активная культовая деятель-

ность русского населения – туда ходили просить об избавлении от слишком долгих дождей. В основе этой культовой деятельности лежит восприятие священной горы как хозяина всей окружающей территории, от воли которого зависит, в том числе, и климатическое равновесие в природе.

Кроме того, гора Бол. Ирмель играет значительную роль в культовой практике новых религиозных движений. Современные городские паломники приезжают сюда не только с Урала, но и из центральных областей России. В их восприятии священной горы переплетается несовместимое – христианский обряд, буддийская философия, рерихианская мифология и т.д. Но за этим эклектизмом религиозно необразованного современного городского человека стоит стремление к восстановлению контакта с сакральными силами мира и имеющее экзистенциальную природу восприятие священной горной вершины.

В степной зоне Южного Зауралья древним культовым центром являлась гора Чека (557,3 м.) – наиболее высокая вершина южных районов Челябинской области. Она имеет форму почти правильного конуса и хорошо видна на большом расстоянии. В настоящее время массив Чеки практически не используется в хозяйственной деятельности и является естественным заповедником, антропогенное давление на экологические системы которого минимально.

Название *Чека* является татаризированной формой казахского *Шокы* - “холм”, “бугор с остроконечной вершиной”. У геологов XIX в. гора фигурировала под именем *Кара-Чек* – вероятно, от казахского *Кара-Шокы* – “Черный холм”<sup>241</sup>.

Свидетельства сакрального восприятия горы Чека сохранились в русском фольклоре прилегающей территории. Этнографической группой Челябинского государственного университета в ходе исследований в поселке Измайловский Кизильского района Челябинской области было записано сказание о том, что гора Чека может выполнять желания. В

<sup>241</sup> Матвеев А.К. Вершины каменного пояса: названия гор Урала. 2-е изд. Челябинск, 1990. С. 265.



урочный час к ней надо подойти и сказать: “Гора Чека, дай мне полотно льняного” - и она тебе выбросит<sup>242</sup>. Эта легенда соответствует основному комплексу представлений русского населения Урала о горе как хранительнице сокровищ, который, в свою очередь, является народным упрощением древних индоевропейских представлений о горе как хранителе сакральной тайны.

В настоящее время гора Чека пользуется возрастающим вниманием представителей новых религиозных движений, прежде всего – различных направлений неоязычества, основным сакральным центром для которых в степном Зауралье является район городища эпохи бронзы Аркаим. На гору регулярно прибывают группы паломников для реализации различных культовых практик. Постоянные сотрудники научной базы Аркаим рассказывают о пеших переходах, предпринимаемых паломниками с Аркаима на Чеку.

Разведочное обследование массива горы Чека было предпринято Степной археологической экспедицией в 2001-2002 гг.<sup>243</sup>. В мае 2001 г. центральная и южная части массива были обследованы отрядом под руководством автора<sup>244</sup>. В июне 2002 г. в северо-восточной части массиве работала разведочная группа экспедиции в составе И.П. Алаевой и А.В. Шмидта. В июле 2002 г. северная часть массива горы Чека была обследована под руководством Е.Л. Поляковой<sup>245</sup>.

Свое культовое значение Чека приобрела уже в эпоху камня, о чем свидетельствуют следы неолитического святилища на вершине горы. В эпоху бронзы в северной части массива были сооружены две крупные аллеи менгиров. Их возведение в древности было связано с большими трудозатратами и применением специальных технологических приемов, поскольку центральные камни в аллеях имеют вес не

<sup>242</sup> Записано А.А. Рыбалко, О.В. Новиковой и О.Ю. Мальцевой в сентябре 1993 г. в пос. Измайловский Кизильского района Челябинской области от Крюковой (Нестеровой) Анастасии Дементьевны, 1913 г.р. Выражаю искреннюю признательность указанным исследователям за предоставленную возможность воспользоваться неопубликованным материалом.

<sup>243</sup> *Петров Ф.Н., Полякова Е.Л.* Археологические памятники массива горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002.

<sup>244</sup> В работе принимали участие Е.В. Галиуллин, А.Р. Данилов и Е.Л. Полякова.

<sup>245</sup> В работе принимали участие Н.А. Белолипецкая, Ф.Н. Петров, А.В. Шмидт.

менее двух тонн. Обе аллеи образуют единый комплекс, обращенный к главной вершине горы. Они расположены на одной линии, хотя их и разделяет седловина холма и 950 м расстояния. Вероятно, эти сооружения связаны с почитанием сакральной сущности горы Чека.

Эпохе ранних кочевников принадлежат шесть однотипных каменных курганов, расположенных на вершинах основных возвышенностей массива. Самый крупный из них находится на главной вершине Чеки. Эти памятники свидетельствуют о том, что в скифо-сарматскую эпоху Чека воспринималась как сакральное пространство. На нем хоронили, вероятно, достаточно видных членов общества, которые в своем посмертном существовании сближались с духами природных стихий.

Из трех могильников, обнаруженных на массиве горы Чека, один (могильник Чека III) расположен на верхней площадке высокого холма со стороны долины реки Бол. Караганка, и относится, скорее всего, к эпохе ранних кочевников. В его центральной части зафиксирован развал сложного каменного сооружения культового характера. Два других могильника относятся к эпохе средневековья, их отличает относительно низкое расположение на уступах холмов. Состоят они из большого числа невысоких каменных оградок овальной формы.

Культовую деятельность последних ста – двухсот лет на горе отражают многочисленные каменные насыпи, пирамиды и столбы обо, возведенные на вершинах, перевалах, насыпях древних курганов. Ритуал сооружения обо, уходящий в древнюю тюрко-монгольскую культовую практику почитания природных духов, сохранился до настоящего времени в многонациональной пастушеской среде.

Наличие на горе Чека многочисленных культовых сооружений разных эпох позволяет уверенно реконструировать многотысячелетнее сакральное восприятие этой вершины. Длительность ритуальной традиции нельзя объяснить простой преемственностью мифоритуальных образов – за последние тысячи лет в степи неоднократно сменялись языки, народы, религии. И устойчивость мифоритуальных систем, связанных с ландшафтными объектами, может быть объяснена прежде

всего тем, что в основе этих систем лежат не человеческие фантазии, а восприятие реальной сакральной сущности природных объектов.

## ПЛАМЯ ИНОГО МИРА

*Грядущий огонь всё обоймёт и всех рассудит.*

*Гераклит.*

В мифоритуальных системах и индоевропейских, и тюрко-монгольских степных народов огонь связан с очищением, просветлением, избавлением от несовершенства человека и мира. Он соединяет феноменальную реальность с экзистенциальной, выявляя в ограниченных, объективированных вещах и явлениях нашего мира их предвечную сущность. Он – овеществленная пограничная ситуация существования, в нем гибнет телесность наше мира, но в этой гибели становится собой, проявляет и реализует свое экзистенциальное начало. В ранних мифологиях огонь воспринимался как начало, существующее на грани между мирами. Когда жертвы приносят огню, сущность их совершения достигает иного мира.

Согласно древним иранским представлениям, воплощенным в Авесте, огонь – Атар, олицетворяет собой *ашу* – правду как мировое начало<sup>246</sup>. Он связывает обыденный мир с экзистенциальной реальностью, вознося богам человеческие молитвы и жертвы.

В скифском пантеоне матерью всех богов именуется Табити – божество огня во всех его проявлениях. Она именовалась царицей скифов<sup>247</sup>. Указание на почитание огня сарматами есть в сохранившихся отрывках сочинений Нимфодора Сиракузского (III в. до н.э.), что подтверждается обилием следов огненных ритуалов в сарматских погребальных конструкциях<sup>248</sup>. Следы ритуальных действий, связанных с ог-

<sup>246</sup> Рак И.В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 451.

<sup>247</sup> Геродот. История. IV, 68.

<sup>248</sup> Смирнов К.Ф. Сарматы-огнепоклонники // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. С. 155-157.

нем, отмечаются в каждом втором степном кургане эпохи ранних кочевников<sup>249</sup>.

У алтайцев огонь почитался в своем материальном выражении как самый чистый дух. Он олицетворялся в образе прекрасной, светлой девушки – *кыз-ана* – девица-мать: “Соединяющаяся с ясностью неба, свет распространяющая, хребты Алтая освещающая. Внутри дома освещающая, с украшением на голове мать-огонь. Внутренность дома освещающая, на бело-желтой лошади мать-огонь”<sup>250</sup>. Благословения у огня просят, брызгая на него аракой – молочной водкой. Запрещается обращаться с огнем небрежно, сыпать с него мусор или грязь, напрасно проливать на него воду. Алтайские бурханисты приносят огню жертвы, вынув ножи из ножен и отложив их в сторону в знак почтения<sup>251</sup>.

У крещеных татар Поволжья сохранился ритуал кормления огня “ут туйдыру” – обычай бросать в горящую печь кусочки масла, при варке пива выливать в огонь ложку пива<sup>252</sup>. В.В. Радлов упоминает о распространении у казахов еще в XIX в. культов почитания огня. Так, он упоминает о том, что молодые женщины, когда они впервые входят в юрту и после рождения первого ребенка кланяются огню и бросают в него куски жира<sup>253</sup>.

Богиня огня у монголов – Ут (Од), ее именуют матерью, царицей огня<sup>254</sup>. Отличительное свойство огня и его богини – чистота, могущество очищать, сообщать чистоту<sup>255</sup>. Монголы не бросали в огонь веществ, производящих дурной запах или притушающих его, не лили воду. Приносимые огню жертвы должны были усиливать пламя: вино, масло,

<sup>249</sup> Хабдулина М.К. Погребальный обряд населения раннего железного века Северного Казахстана (VIII – II вв. до н.э.) // Ранний железный век и средневековье Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 1987. С. 12, 18.

<sup>250</sup> Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 63-64.

<sup>251</sup> Там же. С. 68-69, 72.

<sup>252</sup> Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 357.

<sup>253</sup> Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 306.

<sup>254</sup> Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 72.

<sup>255</sup> Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 73.

жир<sup>256</sup>. В монгольской традиционной культуре до сих пор категорически запрещается неуважительное отношение к огню. Нельзя плевать в него и бросать в огонь мусор, перешагивать через огонь, касаться огня острым предметом<sup>257</sup>.

У калмыков, переселившихся в южнорусские степи, известно особое почитание огня очага. Огонь “получал первым свою долю всех видов кушанья и питья... к нему обращались как к посреднику между людьми и божествами, т.к. считалось, что огонь передает жертвы многочисленным духам”<sup>258</sup>. Огонь воспринимался калмыками и как очищающее начало. Весной, во время перегона стад на летние пастбища, вокруг дороги разжигали по обеим сторонам костры, в них сыпали соль и прогоняли между кострами весь свой скот, а также проходили сами со всем имуществом<sup>259</sup>.

В полевых лагерях современных степных археологических экспедиций распространены ритуалы поклонения и умиловления степных духов, символически связываемых с духами предков, чья жизнь исследуется экспедициями. Как правило, они выражаются в жертвах. Наиболее распространенная жертва – плескание водки в костер. Совершаются эти ритуалы, как правило, не вполне серьезно, как бы в подражание тем древним народам, исследованием которых занимаются археологи, но в то же время в них почти всегда присутствует не только игровой момент. Давно известен и в ряде археологических отрядов исповедуется принцип, согласно которому, находясь у костра, нельзя прикуривать от спичек или от зажигалки, а только от горящих дров, потому что в противном случае можно обидеть огонь.

Восприятие огня как очищающего начала и как посланника, связывающего нашу реальность с ее священной сущностью, формирует отношение к огню как к ключевому началу в эсхатологической перспективе. Во всех мифах, посвященных грядущей гибели и последующему

<sup>256</sup> Там же. С. 74.

<sup>257</sup> Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990. С. 13.

<sup>258</sup> Эрдниева У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 266.

<sup>259</sup> Там же. С. 267.

возрождению мира, один из центральных этапов этой мистерии связан с представлением об огненном очищении всего сущего.

Так, в индоевропейской традиции, согласно зороастрийской мифологии в конце времен "Шахревар, Дух металлов, изольет на землю поток расплавленной меди. Но для праведников огнекипящий металл будет словно теплое молоко – медь не причинит им вреда; грешные же тела в мучениях сгорят и навсегда согнут во всеочищающем пламени"<sup>260</sup>. Этот образ огненного металла связывают с традицией индоевропейских ордалий – испытаний огнем, целью которых было отличить правдивого от лжеца путем прикосновения людей к раскаленному либо расплавленному металлу<sup>261</sup>.

В скандинавской мифологии образ огненного очищения мира реализуется сынами Муспелля и Суртом. Олицетворенная ими сила огня не просто уничтожает мир, но очищает, после чего возрожденный мир становится более совершенным<sup>262</sup>.

Важная роль огненному очищению в конце мировой истории придается также в эсхатологическом мифе индуизма. Так о последних днях мира повествует Махабхарата:

Солнце и семязычное пламя полыхают на небе,  
И Вселенная наполняется жаром – мир пламенеет.  
Подвижные и неподвижные существа, населяющие землю,  
Войдут в состояние землистости, предварительно распавшись.<sup>263</sup>

Этот же образ последнего пламени мы находим в алтайском сказании Маадай Кара – “Близкая беда”, повествующем о том, как гибель мира встретил хан Олонбир. Он охотился в священных горах Алтая, но

<sup>260</sup> Ривайат. С неопубликованного перевода О.М. Чунаковой изложение И.В. Рака // Зороастрийская мифология, СПб.-М., 1998. С. 390.

<sup>261</sup> *Benveniste E.* The Persian Religion according to the chief Greek texts. Paris, 1929. С. 105.

<sup>262</sup> *Петров Ф.Н.* Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001.

<sup>263</sup> Махабхарата. Ашхабад, 1961. Т. 5. С. 266.

не нашел никаких животных, одного лишь черного марала – предвестника близкой беды. Когда же хан вернулся домой, то видит: “Река Аржан-кудук высохла, безлесный белый Алтай выгорел. Железный орго превратился в золу... Где горел огонь калап, осталось только двое детей от всего юрта. Двое детей, вставши, ходили по той золе”<sup>264</sup>. Точно также лишь двое живых остаются в новом мире скандинавской эсхатологии: Лив и Ливтрасиль (“Жизнь” и “Пышущий жизнью”)<sup>265</sup>. Лишь этой паре людей суждено пережить огонь, что сожжет мир в конце времен.

Пламя иного мира не только очищает, оно уничтожает наш мир. Уничтожает потому, что только после гибели этого мира возможно создание нового мира, в котором обретут свое искупление и просветление люди, силы и стихии. И лишь через эту огненную гибель возможно их возрождение.

---

<sup>264</sup> Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984. С. 66-67.

<sup>265</sup> Старшая Эдда. Речи Вафтруднира, 45.



## УЧАСТИЕ ЧЕЛОВЕКА

*Обочины дороги грунтовой  
Отмечены курганами с обо –  
Обо растет, как будто сам собой,  
К нему добавит путник камень свой.  
Поправит он подпругу у коня  
И, по дороге камешек подняв,  
Взойдет наверх, положит на обо,  
Простор степи увидит голубой.*

*Г. Мэнд-ооёо*

Когда человек впервые приходит в степь, он становится в ней гостем, чья жизнь зависит от прихоти игры и жизни степных стихий. Перед ним разворачивается степная мистерия текущей воды, выжженных трав, яростных гроз, пламенеющих закатов, снежного безмолвия. И если он принимает в себя этот мир, в котором так нелегко жить и так случайно можно расстаться с жизнью, если он становится не просто гостем, но ее участником, ее поэтом – человек начинает вкладывать свою душу и свою волю в степные ландшафты. Силой своих рук и пламенем своего духа он воплощает в степной природе открывшуюся ему истину, становясь участником этой мистерии. В дереве и камне, огне костров и ритмах песен он выражает свое экзистенциальное восприятие степного мира. Проходят века. Но самые древние свидетельства ритуального общения человека со степью остаются в ней – курганами, менгирами, пирамидами обо. И пока они есть, – связь человека с миром не разо-

рвана. Пока они есть, – есть и на надежда на возрождение экзистенциального контакта человека и степных стихий.

Древнейшими сооружениями человека, вплетающимися в символическую структуру пространства современной степи, являются каменные сооружения – мегалитические памятники: менгиры, аллеи и комплексы менгиров. Наиболее ранние из них относятся к эпохе неолита и были исследованы на территории Хакасии<sup>266</sup>. Большинство этих менгиров покрыты изображениями, основной мотив которых – стилизованная человекоподобная фигура. Раскопками вблизи них обнаружены следы символических жертвоприношений. В Центральном Казахстане распространены аллеи менгиров, связанные с андроновскими погребальными комплексами. Менгиры в них, как правило, имеют большие размеры, вытянутые, без следов обработки<sup>267</sup>. Подобные им памятники известны в Монголии. Они именуются “аллеями балбалов”, часто состоят из необработанных камней и вытянуты на восток от тюркских поминальных оградок<sup>268</sup>. В Забайкалье и в Монголии широко известны менгиры, на боковых гранях которых высечены стилизованные изображения оленей и вещей поясных наборов – т.н. “оленные камни”. Они датируются I тыс. до н.э.<sup>269</sup>. У саков Семиречья менгиры активно использовались в погребальном обряде. Известные комплексы включают в себя до 94 менгиров, расположенных вокруг крупных курганных насыпей<sup>270</sup>. Аллеи менгиров широко представлены в скифских памятниках Алтая, где их ряды примыкают к курганным насыпям либо располагаются полукругом к западу от курганов. В единичных случаях на них фиксируются тамгообраз-

<sup>266</sup> Кызласов Л.Р. Древнейшая Хакасия. М., 1986.

<sup>267</sup> Маргулан А.Х. Бегазы-дандыбаевская культура. Алма-Ата, 1979.

<sup>268</sup> Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.

<sup>269</sup> Гришин Ю.С. Памятники неолита, бронзового века и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. М., 1981. С. 155-156.

<sup>270</sup> Акишев К.А. Саки Семиречья (по материалам Илийской экспедиции 1954, 1957 гг.) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 7. Алма-Ата, 1959. С. 204-205, рис. 1.

ные знаки<sup>271</sup>. Одиночные менгиры с не вполне ясной датировкой известны на Алтае – в частности, Семисартский менгир, установленный на северном перевале урочища Семисарт<sup>272</sup>.

Интересный мегалитический памятник был обследован в Усть-Абаканском районе Хакасии Н.Н. Кузнецовым, Л.С. Марсадоловым и Н.Г. Сигединой. Это т.н. “каменные “ворота” из Салбыка”, впервые обнаруженные в 1947 г. С.В. Киселевым и Л.Р. Кызласовым. Памятник представляет собой две вертикальные каменные плиты, установленные рядом длинными сторонами по линии запад-восток параллельно друг другу, высотой над дневной поверхностью до 2,3 м. Датировка “ворот” затруднительна. Геофизические исследования показали наличие на площадке “ворот” серьезной геомагнитной аномалии, в центре которой и находится памятник. Авторами отмечено активное использование “ворот” современным местным населением в ритуальных и лечебных целях<sup>273</sup>.

В степном Зауралье первые раскопки одиночных мегалитических памятников были проведены в конце 1980-х – первой половине 1990-х гг. (А.Д. Таиров, 1989; И.Э. Любчанский, 1990; С.А. Григорьев, 1995). Первая серия менгиров была обнаружена и обследована В.П. Костюковым в 1994 г. Специальный учет менгиров в ходе разведочных работ был начат в 1997 г. отрядом под руководством автора и Л.Ю. Петровой<sup>274</sup>. Целая серия мегалитических памятников была открыта за последние годы в Зауральской Башкирии уфимскими археологами Н.С.

<sup>271</sup> Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996.

<sup>272</sup> Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. Рис. 84.

<sup>273</sup> Кузнецов Н.Н., Марсадолов Л.С., Сигедина Н.Г. Каменные “ворота” из Салбыка // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996.

<sup>274</sup> Петрова Л.Ю., Куприянов В.А. Мегалитические сооружения и поселения эпохи бронзы Южного Зауралья: к постановке проблемы. 2001 г. Архив Института истории и археологии УрО РАН.

Савельевым и В.Г. Котовым<sup>275</sup>. С 2001 г. специальные исследования мегалитических комплексов осуществлялись Степной археологической экспедицией под общим руководством автора и при активном участии в ведении научной документации и руководстве работами Е.Л. Поляковой. Общее количество мегалитических памятников, известных в степном Зауралье, было доведено нами до тридцати четырех: шестнадцать одиночных менгиров, одиннадцать аллей и семь комплексов менгиров. Пять памятников было исследовано раскопками (одиночные менгиры Система-8 и Лисьи Горы, аллеи менгиров Черкасинская и Чека I, мегалитический комплекс Ахуново).

Одиночные менгиры степного Зауралья располагаются, как правило, у тылового шва надпойменных террас либо вблизи террасы на площадке или на небольшой возвышенности коренного берега. Эту же позицию занимает большинство комплексов менгиров. Аллей менгиров, как правило, находятся топографически значительно выше, на склонах холмов. Подавляющее большинство одиночных менгиров и их комплексов установлены в непосредственной близости от поселений эпохи поздней бронзы: алакульской, срубно-алакульской либо черкаскульской культурной принадлежности. Расстояние от менгира до ближайших жилищной впадины в большинстве случаев – от 40 до 80 м. Все они расположены несколько выше площадки, занимаемой поселением. Все поселения, рядом с которыми расположены менгиры – большие по площади, хорошо фиксирующиеся на местности, включают от 8 до 23 жилищных впадин.

Аллеи менгиров более разнообразны по своей связи с иными типами памятников. В четырех случаях они располагаются в непосредственной близости от поселений эпохи бронзы, в одном случае – вблизи срубно-алакульского могильника, в остальных случаях не связаны ни с

---

<sup>275</sup> Выражаю искреннюю признательность всем вышеуказанным авторам за предоставленную возможность ознакомиться с неопубликованными материалами.

какими другими типами памятников. Все аллеи образованы одним рядом вертикально вкопанных камней, вытянутым в направлении запад-восток с небольшими отклонениями.

В тех случаях, когда дневная поверхность площадок, на которых установлены аллеи менгиров, имеет выраженный наклон, этот наклон направлен с запад на восток. Таким образом, исследованные нами аллеи менгиров реализуют ту же топографическую схему, которая зафиксирована Л.С. Марсадоловым для культовых памятников Центральной Азии первой половины I тыс. до н.э. – когда относительно памятника на востоке находится “низкий” горизонт, а на востоке – “высокий”<sup>276</sup>. Расположение аллей вертикально поставленных ритуальных камней на понижающейся к востоку поверхности отмечено также для скифских аллей балбалов Алтая<sup>277</sup>.

Большинство одиночных менгиров возвышается над поверхностью земли на высоту около 1 м, в аллеях фиксируются менгиры высотой до 1,5 м над уровнем дневной поверхности. Максимальная зафиксированная высота над современной дневной поверхностью у одиночного менгира со стандартным топографическим положением – 1,9 м (Нижняя Кийма). Одиночный менгир Караташ, расположенный на краю площадки водораздельной вершины, и отличающийся от большинства памятников данного типа, имеет высоту 2,8 м. Сохранившийся в наклонном положении менгир Система-8 имеет общую длину 3,15 м.

В основании менгиров на раскопанных нами памятниках Система-8, Чека I и Ахуново были обнаружены фрагменты керамики эпохи поздней бронзы. Под менгиров Лисьи Горы располагалось захоронение того же времени. Это позволяет датировать большинство мегалитов по ана-

<sup>276</sup> *Марсадолов Л.С.* Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. С. 41.

<sup>277</sup> *Шульга П.И.* Погребально-поминальный комплекс скифского времени на реке Сентелек // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 217.

логии поздним бронзовым веком. Возможно, часть аллей менгиров имеют более позднюю датировку и принадлежат к раннему железному веку. Отдельные менгиры, расположенные на водоразделе вне связи с другими археологическими памятниками, могут датироваться эпохой средневековья.

Что касается определения культового назначения Зауральских аллей менгиров, то делать окончательные выводы об этом пока преждевременно. Отсутствие рядом с большинством из них погребальных сооружений, а также следов поминальных действий, свидетельствует о том, что эти памятники, как правило, не имели отношения к погребальным обрядам. Можно предположить их связь с культом почитания степных духов, который имел универсальное значение как на индоевропейском, так и на тюркском этапе истории степных народов.

В пользу этой интерпретации свидетельствует часто встречающееся расположение аллей менгиров в зоне прямой видимости, как правило, – к югу от наиболее заметной вершины округи. Это может связываться с почитанием горных духов.

На Алтае, у озера Ак-Холь Л.П. Потаповым было исследовано современное тувинское священное место. Неподалеку от него, в долине располагались две вытянутые с запад на восток аллеи менгиров. Современные тувинцы называют их *орантагды эззинин аргыр оруу* – “дорога хозяина гор и лесов, по которой он часто ходит”<sup>278</sup>. Образ хозяина окружающей местности – это современное воплощение образов ландшафтных духов. Таким образом, этнографические данные подтверждают определенную возможность связи аллей менгиров с почитанием природных духов.

Одиночные менгиры и комплексы менгиров устанавливались в эпоху поздней бронзы индоевропейским населением степей рядом с

<sup>278</sup> Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 360.

долговременными поселками. Во всех случаях они стояли на некотором отдалении от жилищ и гипсометрически несколько выше их. Среднее расстояние в 60 м от крайнего жилища до менгира можно считать примерным радиусом бытовой деятельности жителей поселка. В пределах этого пространства находится полностью освоенная хозяйственно-бытовая площадка. Дальше идет уже практически антропогенно неизмененное степное пространство. Таким образом, менгир маркирует границу между степью и человеческим жильем.

Анализ топографии данных памятников показывает, что все они установлены на тех направлениях, с которых наиболее удобен подъезд к поселению. Это позволяет предположить, что менгиры стояли у ведущей к поселению дороги. Такое расположение их наиболее оправданно, поскольку именно дорога является связующим элементом между поселком и окружающим пространством, который и должен быть маркирован пограничным знаком. В пользу этого предположения свидетельствует и характер культурных остатков под менгиром Система-8: небольшие фрагменты керамики, обломки костей животных – все это, скорее всего, мелкие символические жертвоприношения, которые в древних культурах часто совершались у придорожных объектов.

Символика менгира может быть интерпретирована как бинарная, сочетающая в себе представления о природном пространстве и человеческом доме. Со стороны степи расположенный несколько выше поселка и издалека видный менгир выступает как символ человеческого жилья, знак начала антропогенного пространства. Со стороны поселка он же – знак открывающейся за ним степной стихии. Именно стихийным аспектом символики Зауральских менгира объясняется, вероятно, отсутствие следов обработки на этих камнях.

Пограничное расположение менгира между человеческим жильем и окружающим его миром выводит нас на его символическое значение

как стража, замыкающего границу и оберегающего жилье. Для этой цели и должен был использоваться камень – с его большой твердостью, способностью противостоять внешним воздействиям. Такое восприятие священных камней до сих пор прослеживается у некоторых индоевропейских народов. Так, в округе Мутье в Савойе деревенские жители чувствуют религиозный страх и благочестивое уважение к “Dierra Chevetta” (камень-сова), о котором они не знают ничего, кроме того, что он защищает деревню, и что пока он остается, ни пожар, ни наводнение не могут повредить им<sup>279</sup>. Страж границы и должен стоять у дороги, которая является символом связи между мирами.

Наибольший интерес из всех исследованных нами на настоящий момент мегалитических памятников степного Зауралья представляет мегалитический комплекс Ахуново. Он был раскопан Степной археологической экспедицией под руководством автора в 2003 г. Информация о памятнике была получена от руководителя этнографической группы Челябинского государственного университета А.А. Рыбалко<sup>280</sup>.

Исследованный комплекс находится в 1,1 км к юго-западу от пос. Ахуново Учалинского района Республики Башкортостан, на правом берегу реки Айкреелга, на пологом склоне холма западной экспозиции, в 70 м к востоку от поселения эпохи бронзы. Памятник включает в себя 13 менгиров. Два из них (менгиры 1 и 2) расположены в центральной части комплекса, на расстоянии 15 м друг от друга по направлению магнитного азимута север-юг. Восемь менгиров расположены по линии окружности с центром в 5 м к востоку по направлению магнитного скло-нения от центральной точки линии, связывающей менгиры 1 и 2. Три

<sup>279</sup> Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 212.

<sup>280</sup> В организации и проведении работ приняли активное участие А.А. Злоказов, Е.Л. Полякова, В.Г. Савин, Е.А. Чибилев, А.В. Шмидт; на раскопках работал отряд школьников школы № 12 г. Челябинска, студенты Челябинского университета, волонтеры из гг. Москвы и С.-Петербурга. Активную помощь в проведении работ оказали местный житель Ж.Т. Аитов и руководство пос. Ахуново и СПК “Красный партизан”.



остальных менгира установлены в стороне от комплекса, на удалении до 190 м.

Из центральных менгиров наиболее крупными размерами обладает северный (менгир 1). Его высота 1,65 м от уровня материка, общая высота 2,05 м. Южный центральный менгир (менгир 2) имеет высоту от уровня материка 1,4 м и общую высоту 1,6 м. Остальные менгиры комплекса имеют общую высоту около 0,8 м. Материал всех менгиров – гранит, многочисленные выходы которого встречаются на окрестных холмах.

Вокруг северного центрального менгира была обнаружена окружность диаметром 3,5 м, образованная восемью столбовыми ямками диаметром 0,2-0,25 м и той же глубины. Восемь ямок в точности повторяют своим расположением структуру окружности из восьми менгиров (менгиры 3 – 10), каждая ямка соответствует по своему расположению менгиру в окружности. Возможно, эта окружность использовалась в древности для ведения календаря по наблюдению тени, падающей от менгира 1 на основания столбов в направлении менгиров 3 – 10. Также она могла применяться как солнечные часы – гномон.

В раскопе, главным образом – в районе менгиров, были обнаружены многочисленные фрагменты керамики, в том числе развалы верхних и нижних частей сосудов. Основная часть керамического комплекса относятся к черкаскульской и межовской археологическим культурам и датируются эпохой поздней бронзы, XV-XII вв. до н.э. Кроме того, в раскопе были обнаружены немногочисленные фрагменты энеолитической керамики и серия отщепов и орудий на отщепах из яшмы и серого кремня, которые могут датироваться от неолита до эпохи бронзы. Фрагменты верхней и придонных частей черкаскульского сосуда были обнаружены непосредственно под менгиром 10 в заполнении ямки, в которой установлен менгир. С площадки комплекса также проис-

ходят кости лошади, крупного и мелкого рогатого скота, некоторые из них обожжены.

На мегалитическом комплексе под руководством А.К. Кириллова при участии Ю.Н. Никитоновой был произведен комплекс археоастрономических работ. В результате было установлено, что мегалитический комплекс был сооружен в древности как астрономическая пригоризонтная обсерватория, наблюдения в которой велись от менгиров окружности, маркирующих точки стояния наблюдателя на горизонт через вершины центральных менгиров. Структура комплекса позволяет с помощью наблюдения восходов и заходов солнца и луны вести систематический календарь, содержащий ключевые астрономические даты: дни летнего и зимнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия, фиксировать ключевые позиции лунного цикла<sup>281</sup>. Полученные данные характеризуют мегалитический комплекс Ахуново как одну из наиболее крупных по количеству наблюдаемых астрономических событий древнюю обсерваторию Евразии.

Реализованный в земном ландшафте, Ахуновский комплекс был обращен к Небу. Он позволял наблюдать наиболее важные события в небесной сфере в ключевые моменты годового цикла, зримо воплощая в своей структуре восприятие древним человеком ритмов степного времени.

Другой формой участия человека в символическом пространстве степи являются курганы – земляные и каменные насыпи над погребениями от эпохи бронзы до средневековья. В современном ландшафте курганы разных народов и эпох достаточно схожи друг с другом – это округлые или овальные в плане и полусферические либо уплощенные в профиле возвышения на степной поверхности. Они, однако, весьма

---

<sup>281</sup> *Петров Ф.Н., Кириллов А.К.* Мегалитический комплекс Ахуново: одна из древнейших обсерваторий Евразии // Человек в пространстве древних культур. Материалы конференции. Челябинск, 2003.

сильно разнятся своими размерами, слагающим их материалом и топографическим расположением. Встречаются как одиночные курганы, так и целые могильные поля, включающие в себя, иногда, более ста насыпей.

Наиболее крупные курганы – диаметром до 100 м и высотой, зачастую, свыше 10 м, принадлежат к I тыс. до н.э. – началу I тыс. н.э. – раннему железному веку. Они имеют сложную внутреннюю структуру и были возведены для вождей племен индоиранских кочевников. Достаточно крупные размеры – диаметр до 30-40 м и высоту до 1-2 м – имеют курганы эпохи бронзы некоторых культур западных районов степного пространства, представляющие собой многомогильные комплексы. Рядовые курганы эпохи раннего железа и основная масса погребальных сооружений других эпох имеют диаметр 10-20 м и высоту до 0,5 м.

Топографически курганы эпохи бронзы обычно располагаются на достаточно ровных, относительно невысоких площадках – на надпойменных и коренных террасах рек. Курганы эпохи раннего железа чаще всего расположены на господствующих над окружающей местностью возвышенностях, венчая собой степные возвышенности. Средневековые курганы тяготеют к ровным площадкам на склонах холмов.

Степные курганы создавались над погребениями людей, в их архитектуре реализуется культ почитания предков. При этом они встраивались в структуру природного мира, а сами предки, погребенные под их насыпями, воспринимались в контексте сакрального мира природных стихий. Степные народы считали, что духами природных ландшафтов становятся души умерших именитых людей, вождей и шаманов<sup>282</sup>, чьи погребения находили наиболее зримое воплощение на местности.

Совершенно особым типом курганных сооружений являются так называемые курганы с “усами” (они же – курганы с каменными или зем-

---

<sup>282</sup> Неклюдов С.Ю. Эдзены // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 657.

ляными грядами), распространенные в Евразийской степи на территории Центрального и Южного Казахстана, в степном Зауралье, Поволжье, возможно, на Алтае и в Монголии<sup>283</sup>. Их “усы” представляют собой, как правило, две каменные или (реже) земляные гряды, отходящие от центральной части конструкции, состоящей из одной, двух или трех насыпей, и тянущиеся на расстояние от 50 до 200 и более метров<sup>284</sup>.

Большинством исследователей курганы с “усами” датируются эпохой средневековья, в пределах V-VIII (IX) вв. н.э. и этнически атрибутируются как принадлежащие ранним тюркам<sup>285</sup> либо ирано- и тюркоязычным кочевникам постгуннского времени<sup>286</sup>. Датировка курганов с “усами” археоастрономическими методами дает первое тысячелетие н.э. и укладывается в этот хронологический интервал<sup>287</sup>.

В основной массе курганов с “усами” сами “усы”-гряды ориентированы в восточном направлении. Исследования этих курганов степного Зауралья методами археоастрономии впервые было выполнено Д.Г. Здановичем и А.К. Кирилловым. У некоторых из них зафиксирована ориентация “усов” на восход солнца около дня осеннего и весеннего равноденствия – ключевых дат годового цикла степной природы. Другие курганы фиксируют направление на восход солнца в день летнего солнцестояния<sup>288</sup>.

<sup>283</sup> *Зданович Д.Г., Кириллов А.К.* Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002. С. 36.

<sup>284</sup> *Любчанский И.Э.* Хронологические аспекты комплексов “курганов с усам” Евразийской степи // *Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии).* Материалы конференции. Самара, 1998. С. 305.

<sup>285</sup> *Боталов С.Г.* Раннетюркские памятники урало-казахстанских степей // *Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии).* Материалы конференции. Самара, 1998.

<sup>286</sup> *Любчанский И.Э.* Хронологические аспекты комплексов “курганов с усам” Евразийской степи // *Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии).* Материалы конференции. Самара, 1998. С. 307.

<sup>287</sup> *Зданович Д.Г., Кириллов А.К.* Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002. С. 53.

<sup>288</sup> *Там же.*

Изучение материала позволяет нам сделать однозначный вывод о том, что курганы с “усами” как тип памятников не являются, собственно говоря, “курганами” как памятниками, возведенными над человеческими погребениями. Их семантическое значение в древней культуре было значительно более сложным. Фактически перед нами – крупные культовые сооружения, отличительными признаками которых являются наличие гряд-“усов” и захоронений лошадей в сопровождении конской упряжи, оружия, керамических сосудов.

Для понимания роли и значения в системе древней культуры курганов с “усами”, одним из атрибутов которых являются погребения (жертвы) лошадей, необходимо понимание значения самой лошади и ее жертвоприношений в кочевых культурах.

И в индоевропейских, в тюрко-монгольских мифах образ коня устойчиво связывается с небесным миром или небесным божеством<sup>289</sup>. Особенно сильно в древней индоевропейской традиции прослеживается связь образа коня с образом солнца<sup>290</sup>. Вообще космологический лейтмотив о связи коня, Неба и Солнца является одним из стержневых для степных культур на протяжении тысячелетий. Конские жертвы Небу алтайцы еще в начале XX в. совершали на восходе солнца<sup>291</sup>. Связь жертвы коня с восходом солнца сохранилась в степных культурах до настоящего времени. Так, на одном из асов (годовых поминках) в феврале 1970 г. в местности Жаланаш Алма-Атинской области посвященного коня заклали на восходе солнца, как только оно показалось из-за гор<sup>292</sup>.

<sup>289</sup> *Иванов В.В.* Конь // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997.

<sup>290</sup> *Кузьмина Е.Е.* Мифологические представления о коне в культуре индоевропейцев // Миф 7 - ΑΠΟΦΩΣΙΣ. София, 2001. С. 118.

<sup>291</sup> *Аджигалиев С.И.* Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). Алматы, 1994. С. 126.

<sup>292</sup> *Там же.* С. 127.

О двух аспектах ассоциации коня с солнцем у евразийских народов писал в середине XX в. Н.Я. Марр, в дальнейшем этот подход был развит современными исследователями, в частности, С.И. Аджигалиевым. Согласно его выводам, эти два основных аспекта образа: с одной стороны, – заря-лошадь, т.е. восходящее солнце; с другой – лошадь-заходящее солнце, символ загробного мира, самой смерти<sup>293</sup>.

О связи образа коня с небесными иерофаниями говорит сохранившееся у казахов предание о том, что Творец создал лошадь из ветра<sup>294</sup>. С небесной стихией связывают коня и те эпитеты, которыми наделяют его богатыри в казахских легендах: “О, мой гнедой конь, мой гнедой конь! Грива и хвост твои – мои крылья”<sup>295</sup>.

Таким образом, конь связывался у кочевых народов не столько с самостоятельным солярным культом, которого, как такового, у них и не существовало, сколько с восходом и заходом солнца как проявлениями сакральной сущности Неба и, в целом, со священным Небом – главной стихией мироздания в представлениях степных народов. С этим выводом хорошо коррелируется наличие в курганах с “усами” конских погребений, с одной стороны, и ориентация самих “усов” на восход солнца в астрономически значимые дни года – с другой.

Сооружения огромных конструкций курганов с “усами” представляло собой для эгалитарных обществ кочевников I тыс. н.э. достаточно неординарную задачу. Ее реализация была связана с одной из базовых потребностей общества – стремлением осуществить ритуальную связь между человеком и экзистенциально воспринимаемым миром. Эти курганы представляют собой древние культовые комплексы, вписанные в систему степного ландшафта как за счет своего расположения в чашах

<sup>293</sup> Там же. С. 128.

<sup>294</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. (Архивные материалы и публикации). Отв. ред. Н.С. Смирнова. Алма-Ата, 1972. С. 52.

<sup>295</sup> Там же. С. 87.

долин, так и за счет использования в строительстве практически не видоизмененного естественного материала – необработанного камня.

Факт наличия человеческих погребений в некоторых курганах с “усами” (там, где речь идет о погребениях, синхронных со временем функционирования основной конструкции) еще не означает, что сами эти комплексы создавались в погребальных целях. В современных церквях иногда присутствуют погребения некоторых выдающихся персон (Казанский, Успенский соборы и др.), однако это еще не делает церковь погребальным памятником. В целом курганы с “усами” были связаны, не с погребальным культом, а с культом почитания священного Неба.

На всей территории Евразийской степи вплоть до настоящего времени продолжается сооружение еще одного типа ритуальных комплексов, являющихся свидетельством взаимодействия человека и степного мира. Это оваа монгольской традиции, обо восточнотюркской, оба казахской и керескы башкирской.

Так, в Зауральской степи на холмах и перевалах постоянно встречаются относительно недавно построенные и даже совсем новые каменные сооружения в форме округлых и овальных куч, пирамид, вертикальных столбов. Все они сложены из камней неправильной формы, зачастую – весом до 100-150 кг, собранных на окрестных склонах. В редких случаях в центре таких сооружений находится деревянный столб из подручных материалов. Многие из этих объектов расположены поверх древних, хорошо задернованных каменных насыпей. В 2001-2002 гг. в ходе работ на массиве горы Чека нами было зафиксировано свыше 30 таких сооружений на площади около 25 км<sup>2</sup>. Десять из них построены поверх древних насыпей.

Исследователям, работающим в степи, хорошо известно, что все эти каменные насыпи сооружают пастухи. Относительно их предназна-

чения среди археологов бытует несколько различных версий. Считается, что они служат ориентирами для определения положения на местности; либо разграничивают зоны пастьбы разных стад; либо просто возводятся пастухами от скуки, что бы чем-нибудь занять себя в то время, пока стадо пасется в округе. Предпринятые нами расспросы самих пастухов никакой ясности в этот вопрос не внесли. Они, как правило, не хотят ясно формулировать цель постройке этих объектов и ссылаются на то, что “все так делают”. Однако наши башкирские коллеги свидетельствуют, что современное степное население осознает ритуальные причины сооружения этих насыпей, но не просто спешит делиться ими с городскими археологами<sup>296</sup>.

Какое-либо практическое использование данных сооружений едва ли возможно. Использование их в качестве ориентиров совершенно нецелесообразно, поскольку в весьма рельефной и ландшафтно разнообразной Зауральской степи такую роль с успехом играют природные объекты. Специальное размещение этих конструкций на границах зон пастьбы разных стад также весьма сомнительно, потому что многие каменные насыпи находятся в непосредственной близости от традиционных мест расположения пастушьих летовок и загонов для скота, – т.е. в центральной части выпасов. От скуки же совершенно не обязательно ворочать тяжелые камни – с не меньшим успехом можно рыть ямы, втыкать палочки или строгать ножиком. Однако именно каменные кучи являются непременным атрибутом почти каждого высокого холма.

Таким образом, мы имеем дело с весьма широко распространенной среди пастушеского населения традицией сооружения каменных куч, пирамид и столбов на холмах и перевалах, которая не поддается рациональному объяснению. Устойчивость этой традиции позволяет сделать предположение о ее достаточной древности.

---

<sup>296</sup> Устное сообщение Н.С. Савельева.



Древние, хорошо задернованные каменные насыпи, на которых возведены многие из рассматриваемых сооружений, обыкновенно определяются археологами в ходе проведения разведочных обследований как курганы эпохи кочевников. Однако раскопки показывают, что далеко не все из расположенных на холмах задернованных каменных набросов являются курганами в собственном смысле этого слова – т.е. насыпями, сооруженными над погребениями. Многие из них не содержат под собой не только погребений, но и вообще каких-либо датирующих артефактов.

Учет этих памятников весьма сложен, поскольку исследователи курганов как правило рассматривают “пустую” насыпь как неудачу, практически никогда не публикуют результаты таких раскопок за отсутствием сколько-нибудь интересного материала и даже не всегда составляют по ним академические отчеты. Такого рода памятники специалисты обычно относят к жертвенно-поминальным комплексам (ЖПК), хотя во многих случаях это определение является не более, чем расхожей фразой. Если жертвенный характер каменных набросов еще прослеживается археологически, то их связь с поминальными культурами во многих случаях далеко не очевидна.

Для нашего региона обобщающая работа по жертвенно-поминальным комплексам эпохи кочевников была опубликована С.Г. Боталовым<sup>297</sup>. На 1996 г. им было собрано 43 исследованных ЖПК в междуречье Урала и Ишима. Автор выделяет четыре типа этих комплексов, второй тип согласно его классификации как раз соответствует интересующим нас сооружениям. Это каменные набросы, вымостки, насыпи из земли и камня, которые являются наиболее массовым видом ЖПК – С.Г. Боталов собрал 21 такой комплекс. Под каменными насыпями в них фиксируются небольшие углубления, заполненные мелкими

---

<sup>297</sup> Боталов С.Г. Каменные изваяния и жертвенно-поминальные комплексы Урало-Ишимского междуречья // Новое в археологии Южного Урала. Челябинск, 1996.

камешками, золой, угольками. Иногда погребенная почва бывает снятой и на материке лежит тонкая прослойка песка. Вещевой материал встречается здесь редко. Из находок у Боталова перечисляются железный ножичек с прямой спинкой, обломок чугунного котла и маленькое стремя XII-XIV вв<sup>298</sup>. Эти находки позволяют датировать каменные набросы эпохой средневековья, т.е. тем временем, когда Зауральская степь была заселена тюрко-монгольскими народами.

Очевидно типологическое сходство между средневековыми и современными каменными набросами. И те, и другие сооружены на холмах, обычно – на вершинах, из собранного вокруг необработанного камня, практически не содержат артефактов. Более уплощенная форма средневековых объектов хорошо объясняется процессами естественного разрушения ничем не закрепленной насыпи. Таким образом, во многих случаях современные каменные насыпи на холмах возведены, вероятно, на вполне аналогичных им более древних насыпях.

Все это позволяет говорить о длительном бытовании традиции возведения каменных набросов на холмах и перевалах в степном Зауралье и уверенно связывать эту традицию с тюрко-монгольскими народами. Встречающиеся при раскопках каменных набросов углубления, угольки, отдельные вещи являются следами каких-то вполне определенных ритуальных действий и свидетельствами существования смысла всей культовой практике сооружения каменных насыпей и столбов.

В восточных районах Евразийского степного пространства часто встречающиеся вдоль дорог, на вершинах, на склонах гор и на перевалах каменные кучи никого не удивляют. Это широко известные в литературе обо (оваа) – древнейшие языческие святилища, распространенные по всей Центральной Азии и Южной Сибири, реже – в Урало-Казахстанских и южнорусских степях. Известны обо в форме круглых

---

<sup>298</sup> Там же. С. 211-213.

куч из камней или камней и земли, каменных столбов; в некоторых случаях в центр обо втыкался деревянный столб. Этот перечень в полной мере соответствует типологии современных каменных насыпей в степном Зауралье.

Обо - это и храм, и жертва одновременно, так как каждый оставленный здесь камень был и строительным материалом для святилища, и жертвой<sup>299</sup>. Культ обо был связан с почитанием ландшафтных духов, сакральной силы Земли и воды, гор, сопков и перевалов<sup>300</sup>. Раз в году у обо совершались торжественные жертвоприношения, в остальное время путники оставляли у них небольшие вещи либо клали новые камни в общую кучу в качестве жертвы<sup>301</sup>. Этот культ широко известен и у монгольских, и у тюркских степных народов. Он сохраняется даже после принятия буддизма и ислама.

Аналогии степным “обо” можно найти в Древней Греции, где сброшенные в кучу камни считались посвященными Гермесу как богу дорог<sup>302</sup>. Известны подобные сооружения и в современной Европе. Так, в Тирольских Альпах, в Винчау, известна возвышающаяся на горной тропинке каменная куча, посвященная горным феям. Каждый ребенок, поднимаясь впервые в гору, должен взять с земли камень, поплевать на него и бросить в кучу со словами “Приношу жертву феям Альп”, иначе его постигнет несчастье<sup>303</sup>.

На востоке степи ритуалы сооружения и почитания обо активно возрождаются в настоящее время. Так, на территории проживания ольхонских бурят в конце XX века вдоль всех крупных автомагистралей

<sup>299</sup> Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990. С. 80.

<sup>300</sup> Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 29.

<sup>301</sup> Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 67.

<sup>302</sup> Кагаров Е.Г. Монгольские “обо” и их этнографические параллели // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 115.

<sup>303</sup> Там же. С. 117.

были сооружены обо, отмечающие сакральные места – бариса. Возводятся и обновляются обо на перевалах, у подножий гор, у источников. Многие путники совершают здесь, как и в древности, символические жертвоприношения<sup>304</sup>.

В южнорусской степи известны обо, сооруженными переселившимися сюда калмыками. На территории России они практически утратили свои родовые культы, связанные с теми местами, где их роды кочевали издревле. Однако культ обо сохранился – новые обо были сооружены на холмах, а в равнинных степях Поволжья даже сделаны искусственные насыпи, на которых и возводились обо. Обряд у обо выливался в народное гулянье, сопровождавшееся пиршеством и традиционными общемонгольскими спортивными состязаниями *эрийн гурван наадам* – “три игрища мужей” (скачки, борьба, стрельба из лука)<sup>305</sup>.

К настоящему времени в многонациональной пастушеской среде степного Зауралья культ сооружения обо в значительной мере утратил свое семантическое значение. Это произошло под влияние широкого распространения атеистического мировоззрения. Однако сама традиция возведения обо продолжает существовать до сих пор. На уровне непосредственного восприятия возведение каменных куч и столбов является наиболее очевидным обозначением присутствия человека в окружающем ландшафте. Лаконичные сооружения, сделанные из собранных вокруг необработанных камней, символизируют установление связи между человеком и ландшафтом, в котором он живет и действует. Эту роль не могут играть современные жилые, производственные и даже культовые строения в силу их очевидной чуждости, принципиальной неотожждественности со стихиями окружающей степи на эмоциональном уровне. А обо естественно вплетается в ритм степи с ее каме-

<sup>304</sup> Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX вв.). Новосибирск, 2000. С. 263-269.

<sup>305</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 43-44.

нистыми сопками, скальными выходами и причудливыми нагромождениями камней по берегам рек.

В сооружениях обо нашего времени проявляется теплящаяся в душе современного степняка потребность в установлении символической связи со степными стихиями, которая была практически полностью разорвана тотальным распространением рациональных форм сознания и прагматического отношения к окружающему миру.

## ДОРОГА В ВЕЧНОСТЬ

*Горстку пыли оставят сухие поля  
 На подошвах, от странствий истертых...  
 От чего нас, скажите, родная земля,  
 Ни живых не приемлет, ни мертвых?  
 Ведь земля остается все той же землей,  
 Станут звезды, сгорев на рассвете, золой,  
 Только дыма останется запах...  
 Неизменно составы идут на восток,  
 И верблюда качает горячий песок,  
 И вращается солнце на запад...*

*А. Дольский*

Полевая дорога не является человеческим сооружением, но также не является и природным объектом. Она создается человеком, но создается неосознанно – в процессе движения по степному пространству. Ее колеи – овеществленный след тех ног, копыт и колес, которые проследовали по степи. Дорога – зримый символ связи человека со степью. И она не имеет конца.

Бескрайность степи предопределяет постоянное движение человека, и дорога становится символом этого движения. В степной мифологии, как и в мифологии большинства других народов, постоянное и неотъемлемое свойство пути – его трудность. Однако в мифах большинства других народов главное в образе пути – это его завершение, его цель. Мифологи отмечают, что в этом понимании путь есть образ связи между двумя отмеченными точками пространства<sup>306</sup>. Однако для степного пути характерно другое – этот путь не имеет конца, он бесконечен как степь и как жизнь.

<sup>306</sup> *Топоров В.Н.* Путь // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 352.

Древнейший образ степного пути сохранился в индоарийской мифологии. В ведических текстах к семантическому полю понятия “путь” принадлежит более десяти существительных. При этом только слово *path* выражает общую идею пути. Его значения охватывают все возможные аспекты значений – от пути вселенского закона (*rta*) до реальных дорог на земле. Большею частью оно обозначает идеальный путь, единое абстрактное представление; путь, который идет к богам и которым следуют боги. И именно это слово отражает индоарийские представления о степном пути как судьбе – пути без однозначной цели и без конца. Оно семантически противостоит слову *adhvan*, выражающее собой путь, который можно измерить, путь, ведущий к цели, а цель эта выглядит как дом или отдых<sup>307</sup>. Единственный раз, когда слово *path* связано с понятием цели, результата пути, этот результат является концом света.

Как символы пути можно трактовать многочисленные петроглифы Центральной Азии эпохи бронзы и раннего железа. К их числу относятся, в первую очередь, изображения человека с конем и часто встречающиеся знаки копыт<sup>308</sup>.

У тюркских народов известны воплощения образа дороги – духи пути, посланцы Тенгри. Это упоминаемые древнетюркской “Книгой гаданий” бог путей на пегом коне и бог путей на вороном коне. О поклонении тюрков “богам путей” пишет Моисей Каганкатвацци<sup>309</sup>. При этом боги путей занимают в системе древнетюркской мифологии особую позицию, не вписывающуюся в общую систему иерархии сакральных начал<sup>310</sup>. Бог путей на пегом коне атрибутируется как находящийся постоянно в движении, имеющий возможность непосредственных отношений с человеком и благожелательно к человеку относящийся. В его атрибуции сливаются воедино “путь” и “судьба”. Эпитет “пегий” - очень по-

<sup>307</sup> *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 72-81.

<sup>308</sup> *Марсадолов Л.С.* Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. С. 38-39.

<sup>309</sup> *Кляшторный С.Г.* Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

<sup>310</sup> *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 217.

ложительный, чистый в цветовой символике алтайских шаманов<sup>311</sup>.

Черный бог путей, он же бог черного пути, он же бог путей на вороном коне – божество с соединительной, восстановительной, созидательной функцией<sup>312</sup>.

С восприятием пути были связаны и особые обряды. При первом ночлеге в пути у тюркских народов существовал обычай бросать в огонь три ложки каши для духа-хозяина дороги<sup>313</sup>.

Степной бесконечный путь напрямую связан с распространенной у алтайских народов формулой: “Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет тебе дороги для возвращения”, семантический смысл которого был равнозначен пожеланию смерти<sup>314</sup>, но только через смерть и возможно вхождение в новый мир. Ведь даже отправление в путь выступает в традиционном мировоззрении как образ ухода в иной мир, в мир смерти<sup>315</sup>.

Дорога – это всегда движение. Но степной путь не есть движение к какой-то одной цели, он сам – и цель, и смысл, и бесконечность, и бессмыслица. Этот образ до сих пор является одним из центральных в мировосприятии степных народов. Лишившись непрерывного движения степняк лишается смысла, дома, общества<sup>316</sup>. И единственный выход – дорога.

---

<sup>311</sup> Там же. С. 217.

<sup>312</sup> Там же. С. 218.

<sup>313</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 61.

<sup>314</sup> Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 72.

<sup>315</sup> См.: Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 73.

<sup>316</sup> Абикиева Г. Архетипы кочевой культуры в кинематографе “казахской новой волны” // Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. Материалы конференции. Алматы, 1995. С. 364-365.



## НА ПЛОЩАДИ ЦВЕТОВ

*И он горел, и пламя языками  
Его сжигая билось о гранит,  
И площадь в вопле с вздетыми руками:  
Смотрите все, смотрите, он горит.  
Смотрите все, смотрите, он горит!*

*А. Иващенко и Г. Васильев*

17 февраля 1600 г. в Риме, на площади Цветов был сожжен Джордано Бруно. Основой приговора стало обвинение Бруно в пропаганде концепции панпсихизма, согласно которой все сущее живо и одухотворено. Эта философская концепция, основанная на исходных человеческих формах восприятия мира, вызывала и продолжает вызывать самое резкое отторжение и у церковных иерархов монотеистических религий, и у адептов позитивистской науки и сциентистской философии. Сама древность этих взглядов представляется их противниками как несомненное свидетельство их ущербности и несовершенства, – ведь они искренне уверены, что все предшествующие поколения были глупее нынешнего, а полноценно разумным является лишь современный человек. И они категорически неспособны отказаться от такого удобного абстрактного восприятия мира как обезличенной среды практической деятельности. Но, несмотря на широчайшее распространение в современном обществе концепции мертвого обезличенного мира, философские идеи панпсихизма живы, потому что в их основе – непреходящий опыт экзистенциального восприятия мира, возрождающийся в каждом поколении.

Основой философского учения Бруно является представление о бесконечности Вселенной. Его идея о том, что звезды являются такими же светилами, как и наше солнце, только расположенными чрезвычайно далеко от Земли, распахнула границы мироздания, которые в предшествующих космологических теориях очерчивали лишь солнечную систему предполагавшейся еще Коперником “сферой неподвижных звезд”. Мироздание раскрылось перед взором человека во всем своем величии и безбрежности. И все это мироздание было, согласно Бруно, одухотворено, все его существование было формой одушевленной жизни. Бруно полагает, что каждая частица мира несет в себе, во всяком случае, потенциал духовной жизни: “Сколь бы незначительной и малейшей не была вещь, она имеет в себе части духовной субстанции, каковая, если находит подходящий субъект, стремится стать растением, стать животным... Дух находится во всех вещах и нет ни малейшего тельца, которое бы не заключало в себе возможности стать одушевленным”<sup>317</sup>. Души природных вещей в своем единстве составляют душу Вселенной, которая и определяет саму структуру организации материи, или аристотелеву “форму”, как выражается Бруно: “Душа Вселенной, поскольку она одушевляет и оформляет, является ее внутренней и формальной частью”<sup>318</sup>.

В европейской философской традиции первые учения о панпсихизме появляются уже в раннегреческой натурфилософии (т.н. гилозоизм). Его первым представителем был Фалес Милетский. В трудах греческих философов встречаются неоднократные упоминания о том, что этот мыслитель полагал всю материю одушевленной, а все процессы, происходящие в материальном мире – проявлениями жизни. Так, Аэций свидетельствует, что “согласно Фалесу, ум есть божество мироздания,

<sup>317</sup> Бруно Дж. О причине, начале и едином. Диалог второй // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М., 1970. С. 159.

<sup>318</sup> Там же. С. 158.

все одушевлено и полно демонов”<sup>319</sup>. Отдельные элементы панпсихизма мы можем найти у Платона и у стоиков.

В эпоху средневековья под влиянием христианской догматики идея одушевленности мира была отвергнута. В эпоху Возрождения к ней обращаются Дж. Бруно и Т. Кампанелла, который пишет в своей утопии “Город Солнца”: “мир – это огромное живое существо, а мы живем в его чреве”<sup>320</sup>. В Новое время немецкий поэт и мыслитель Иоганн Гёте рассматривает свои естественнонаучные исследования как форму обоснования представлений о мире как о совокупности живых форм, органически развивающихся на всех уровнях бытия. Вслед за Дж. Бруно он развивает идею о том, что духовное коренится в материальном в качестве его потенции, многообразно проявляющейся во всех природных явлениях.

Наиболее известным философом панпсихического направления в новоевропейское время становится Готфрид Лейбниц. Он полагал, что основой бытия всех вещей окружающего мира являются неделимые духовные сущности – монады, и “если устранить эти истинные и действительные единицы, то в телах не останется никакого бытия, кроме составного, и даже, как вытекает отсюда, никакого действительного бытия”<sup>321</sup>. Дальнейшее развитие идей панпсихизма в Европе происходило в первую очередь в Германии. Так, Густав Фехнер полагал всю Вселенную одушевленной, а материальную сторону окружающего мира считал оборотной стороной психических процессов. Согласно Фехнеру, сознание в разных формах разлито по Вселенной и физическим соотношениям всегда соответствуют соотношения духовные, причем последние мы узнаем при помощи восприятия только в нас самих.

<sup>319</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 270.

<sup>320</sup> Кампанелла Т. Город Солнца // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М., 1970. С. 184.

<sup>321</sup> Лейбниц Г.В. О самой природе, или природной силе и деятельности творений // Он же. Сочинения. В 4-х т. М., 1982. С. 300.

В Америке эту идею подхватывает Ралф Уолд Эмерсон – основоположник трансцендентальной школы. Он рассматривает природу как одушевленную, проникнутую “сверхдушой”. Дух, по Эмерсону, – единственная реальность, природа – символ духа. В своих работах Р. Эмерсон подчеркивает, что именно духовная сущность окружающего мира позволяет человеку вступать с ним в эмоциональный контакт: “Самое же большое наслаждение, доставляемое полями и лесами – это внушаемая ими мысль о таинственном родстве между человеком и растительным миром. Я не одинок и не брошен всеми. Растения приветствуют меня, и я шлю ответное приветствие”<sup>322</sup>.

В России в XIX в. концепцию панпсихизма разрабатывал философ и психолог Лев Михайлович Лопатин. Он приходит к выводу, что анализ этапов развития мира заставляет нас “признать внутреннюю духовность всего сущего”<sup>323</sup>. По его словам “только то обладает настоящей реальностью, в чем действительно присутствует духовный или субъективный полюс бытия”<sup>324</sup>.

Особо интересный подход к идеям панпсихизма в русской философии связан с творчеством Николая Александровича Бердяева. Центральной идеей философии Бердяева является свобода. Если Лопатин относил себя к философскому направлению спиритуализма, то Бердяев полагал себя православным философом. Однако в философских построениях он отнюдь не был связан догматами и мнениями церковной иерархии. Бердяев был очень свободным религиозным философом, он не подстраивал собственные выстраданные убеждения под позицию официальной Русской православной церкви. Это позволило ему обратиться к проблеме одушевленности природы – именно одушевленности ее многими душами, а не просто одухотворенности Богом. Для

<sup>322</sup> Эмерсон Р. Природа // Он же. Эссе. Торо Г. Уолден, или жизнь в лесу. М., 1986. С. 27.

<sup>323</sup> Лопатин Л.М. Спиритуализм как монистическая система мышления // Он же. Аксиомы философии. М., 1996. С. 375.

<sup>324</sup> Там же.

ортодоксальной церковности эта идея является еретической. Но Бердяева это не останавливает.

В основе всего исторического процесса Бердяев видит отношение человеческого духа к природе. Он усматривает три этапа этого процесса: языческий, христианский и новейший, начавшийся в эпоху Ренессанса. Для первобытного человека была открыта внутренняя жизнь природы. Человек находился в постоянном общении с духами природы. Но эта погруженность в природную стихию была связана, по мнению Бердяева, с горькой зависимостью и природным страхом. Христианство освободило человека от этой власти, извлекло человека из его погруженности в недра стихийной природы и поставило духовно на ноги<sup>325</sup>. При этом “между человеком, вступившим на путь искупления, и природой образуется бездна... Сношения с духами природы было признано черной магией”<sup>326</sup>. Результатом христианского периода отлучения от природы стала дальнейшая механизация отношений с природными стихиями. Она окончательно отдалила человека от стихий. Но сейчас “мир и человек вступают в тот возраст своего существования, когда незнание становится опасным и оставляет человека беззащитным ... ибо неизжитые и неизведанные космические энергии со всех сторон наступают на человека и требуют с его стороны зрячей, мудрой активности”<sup>327</sup>.

Воплощение этого призыва Бердяева мы находим у великого российского мистика XX в. Даниила Андреева. Опираясь на развитую в философии традицию учений о панпсихизме, восходящую к монадологии Лейбница, он создал систему представлений, которую отличает глубокая эмоциональность и экзистенциальная глубина. У Андреева мы видим не сухую, отвлеченную философскую схему, а глубоко прочувство-

<sup>325</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 87.

<sup>326</sup> Там же. С. 90.

<sup>327</sup> Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Он же. О русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 119.

ванные образы, выстроенные в единую систему. Эта система основывается на его собственном мистическом опыте. Андреев усматривает стоящие за природными процессами духовные сущности – монады и выделяет особо те из них, которые являются духовными сущностями природных стихий – стихииали. При этом сама природная материальность – это, согласно Андрееву, не плоть стихиалей, а круг среды их пребывания, “арена и материал их творчества, их веселия и гнева, их борьбы, игры и любви”<sup>328</sup>. Он говорит о природных ландшафтах как о постоянно формирующихся под влиянием характера связанных с ними стихийных духов<sup>329</sup>. Андрееву полагает, что в основе древних вероучений лежит истина о стихииалиях – духах стихий в самом широком смысле.

Современные естественные науки не признают идеи панпсихизма, и даже не рассматривают их как один из возможных подходов к миру в аспекте принципа дополнительности Нильса Бора (когда корректное описание явления возможно лишь совокупностью взаимоисключающих утверждений). Однако, коль скоро в рамках методологии неравновесной термодинамики И. Пригожина современные биологи считают возможным рассматривать жизнь как частный случай в ряду процессов самоорганизации в неорганических системах<sup>330</sup>, то можно говорить и о перспективах расширения научного определения жизни за пределы органических систем. Однако в целом эти идеи, существующие в виде определенных возможностей, совершенно чужды современной естественнонаучной картине мира и вытеснены из сферы институционализируемого познания в маргинальную сферу неорелигиозных движений.

---

<sup>328</sup> Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 99.

<sup>329</sup> Там же. С. 98-102.

<sup>330</sup> Еськов К.Ю. История Земли и жизни на ней. М., 2000. С. 87.

## ПОИСКИ ПРАВДЫ НЕОЯЗЫЧЕСТВА

*Священное – это, прежде всего, реальное. Чем религиознее человек, тем он более реален и тем он более удаляется от нереальности бессмысленного изменения.*

*Мирче Элиаде*

Современные неоязыческие движения многообразны по своему отношению к традиции, по охвату людей, иерархии и структуре, ритуалам и именам божеств, которым они поклоняются. Тем не менее, они видят себя частью единого религиозно-философского движения, у них есть общие ценности, они поддерживают связи друг с другом при помощи целого ряда изданий и на совместных собраниях<sup>331</sup>. Неоязыческие храмы немногочисленны, встречи чаще всего происходят где-нибудь на природе или по домам. Наиболее известные святыни неоязычников представлены археологическими памятниками древнейших эпох. Большинство неоязычников чувствуют в природе жизненную энергию и присутствие духов, и исповедуют панпсихизм в той или иной его форме. Имея общую цель – жить в гармонии с природой, они склонны видеть причину отчуждения современного человека в техногенном развитии человечества и отделении от природы. Способ преодоления этого отчуждения они видят в ритуальной деятельности человека.

Представители неоязыческих движений в настоящее время достаточно активно осваивают степные ландшафты и вписанные в них древние культовые памятники. Одним из наиболее известных центров

<sup>331</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 236.

притяжения неоязычников являются археологические памятники и природные ландшафты музея-заповедника “Аркаим”, расположенного в Брединском и Кизильском районах Челябинской области центра историко-археологических и естественнонаучных исследований<sup>332</sup>.

“Эзотерический туризм” как своеобразная форма современного паломничества начался на Аркаиме в 1991 г. с посещения городища Аркаим известным астрологом Тamarой Глобой. В настоящее время музей-заповедник посещает свыше 25 тысяч человек в год и не менее 40 % из них приводятся на Аркаим своими духовными поисками<sup>333</sup>.

Культурная деятельность современных паломников ориентирована на природный цикл времени. Ключевым событием годового цикла является летнее солнцестояние, на которое собираются тысячи человек, основной момент дневного цикла – встреча рассвета. В культурной практике распространены символические приношения – на вершинах гор, окружающих аркаимскую долину, в центре городища Аркаим и в реке в районе мостка через Бол. Караганку; коллективные обряды, сопровождающиеся чтением специальных текстов; индивидуальные медитации.

В ритуальной деятельности паломников в настоящее время основной по значимости является Черкасинская сопка, называемая в их среде “горой Разума”. Эта вершина господствует над северо-восточной частью долины Аркаима и является наиболее высокой в заповеднике. Сам поход к ней длиной 8-10 км в одну сторону рассматривается как важное сакральное действие. Считается, что на этой горе человек может вступить в контакт с высшими космическими силами.

На вершине горы Лысой (“Шаманка”) паломниками сложена из камней большая спираль, закрученная против часовой стрелки. Она ак-

<sup>332</sup> В подготовке настоящего раздела использована информация, предоставленная М.В. Галиуллиной.

<sup>333</sup> *Зданович Д.Г.* Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987-1997 гг. Библиографический указатель. Челябинск, 1999.



тивно используется в ритуалах исцеления и восприятия энергии – вокруг нее устраиваются хороводы, по самой спирали двигаются к центру вершины и обратно. Ряд представителей эзотерических движений отказываются от использования данного сооружения, поскольку направление спирали против движения солнца связывается ими с отрицательными энергиями и “сатанинской” направленностью ее строителей. Общераспространенным среди паломников является обряд встречи рассвета на Шаманке, – каждое утро здесь собирается от десятков до сотен человек. На Вороньей сопке (“гора Любви”) совершается обряд привязывания ленточек к ветвям кустарника. Обряд имеет массовое распространение. Считается, что привязав ленточку надо загадать желание. На склоне горы, обращенном к лагерю, выложен каменный лабиринт, напоминающий ритуальные лабиринты северных народов. Сохраняется сакральная роль самого городища Аркаим, бывшего до середины 1990-х гг. главным центром притяжения паломников. Интенсивно идет поиск новых “мест силы”, в первую очередь – связанных с древними сакральными объектами.

Все фиксируемые формы современной ритуальной деятельности на Аркаиме – коллективные моления, сооружение сакральных каменных насыпей и лабиринтов, привязывание к ветвям матерчатых ленточек, совершение символических жертвоприношений – имеют прямые аналогии в ритуальной практике древних и средневековых народов Евразии. Возрождение этих культов связано со стремлением современного человека не просто пребывать в мире и изменять его, но вступать с этим миром в символические, сакральные взаимоотношения. Это, в свою очередь, связано с возрождением восприятия природных, ландшафтных объектов как живых, одушевленных существей.

Общий уровень религиозных концепций, развиваемых неоязыческими движениями, как правило, весьма невысок. В большинстве слу-

чаев они не просто синкретичны, но крайне эклектичны. Во многих из них сочетается поверхностно понятое христианство с отдельными, зачастую – разнородными элементами древних религий и все это, как правило, на основе неосознанно-материалистического мышления, заданного атеистическим образованием.

Это мышление вообще является одной из главных проблем современного религиозного развития, когда духовные сущности воспринимаются и описываются в псевдонаучных терминах. Отсюда появляются многочисленные “энергетические столбы”, положительные и отрицательные “энергоинформационные поля” и т.п. Экзистенциальное восприятие священного, на котором тысячелетиями основывался религиозный опыт человечества, подменяется псевдонаучными рассуждениями о священном, зачастую не имеющими никакого отношения ни к науке, ни к мистике. Одновременно сама мистика как погруженность человека в полноту бытия подменяется различными психотехниками, позволяющими достигнуть измененного состояния сознания, но не имеющими никакого отношения к глубине реального духовного видения.

В то же время культовая практика эзотерических групп, как мы видим, глубоко архетипична и, фактически, продолжает многотысячелетнюю традицию ритуального взаимодействия человека и мира. Для многих городских жителей культовая практика в новых религиозных движениях становится первым опытом духовного восприятия окружающего мира. Пройдя через этап упрощенного, механистического восприятия сакральности мира, которое предлагает большинство современных религиозных концепций, приобретя первый реальный опыт экзистенциального восприятия мироздания и его выражения в ритуале, человек открывает перед собой возможность дальнейшего духовного развития

– и в этом состоит несомненная ценность деятельности новых религиозных движений на Аркаиме.

В конечном счете, именно здесь может родиться новая система взаимодействия человека и мира, которая сведет в одном понимании и человека, и мир, и Бога; возродит эмоциональный и ритуальный контакт человека с Богом и миром. В плане ритуального взаимодействия мы неизбежно придем к пониманию того, что степные пространства, в которых мы живем – это мир, взыскующий нашего эмоционального внимания. А с осознанием сакральности этого мира неизбежно должно возродиться и его почитание. Ибо именно в ритуале человек и мир живут единой жизнью.

## СТЕПНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

*Раз в году, надев старое кепи,  
Рюкзачок с видом очень отчаянным,  
Уезжаем в далекие степи,  
Где века сохраняют молчание.  
Не игра это детская “фантики”,  
Ни к чему нам сомненья и споры,  
Мы не просто, не просто романтики,  
Мы истории волонтеры.*

*Л.В. Туфленков*

С формальной точки зрения дисциплинарного подхода археология – источниковедческая дисциплина исторической науки. Но для нас это форма содержательного бытия, система ценностей, способ эмоционального восприятия мира и человека. Для нас это – степь, в которой ты на самом деле жив.

Еще в советское время сложилась особая субкультура археологии, ценности и нормы которой были весьма далеки от административно-партийных ценностей и норм псевдосоциалистической государственности. Сейчас они не менее далеки от коммерческо-бюрократических принципов современной России. Археологические коллективы создавала и сплачивала идея поиска истины о древности. Их объединяла жизнь на пространствах реального мира. В них люди осознают свои силы и возможности и приходят к пониманию друг друга – потому, что экспедиция всегда является в той или иной мере экстремальной ситуацией, раскрывающей человеческий потенциал.

Советская археология всегда стояла особняком в числе исторических дисциплин. Именно в ней происходило максимальное отрешение от законов жесткого идеологического диктата, царивших в гуманитарных науках, и от твердой институционально формализованной иерархии, пронизывавшей советские структуры любого уровня. В постсоветское время археология явилась одной из сфер людей, стремящихся удержать свою свободу от захлестнувшего общество принципа потребления, от господства сиюминутных интересов. Это произошло в том числе потому, что люди, стремившиеся к личному росту в идеологической или финансовой сферах, никогда не задерживались в археологических структурах. Слишком слаба была роль археологии в идеологической системе советского общества и слишком мало материальных благ может дать своим адептам эта дисциплина в настоящее время. Поэтому в изучении древности остаются, главным образом, люди, ищущие странного. А остальные – уходят. Так внешняя слабость обращается во внутреннюю силу.

Во всех археологических экспедициях складывается особая система отношений к природным системам, в которых работают полевые отряды. Условия жизни и работы отрядов диктуют постоянный и непосредственный контакт каждого сотрудника экспедиции с окружающим миром. Не будучи защищенным от природы ничем, кроме тепла костра и тонких стенок палаток, в условиях отсутствия электрического освещения, обогрева, водопровода, сложных технических средств, за исключением средств передвижения и некоторых научных приборов, человек живет и работает в постоянном взаимодействии с миром окружающих его стихий. Жизнь окружающей человека природы очень остро воспринимается, переживается и осмысливается в полевых отрядах. При этом экспедиционное восприятие мира формируется в непосредственном контексте цели полевых работ – поиска и исследования следов древне-

го существования человека, включенных к настоящему времени в природные ландшафты.

Археология сегодня – это не просто система методов реконструкции прошлого. Она пронизана глубоко эмоциональным восприятием времени и она творит прошлое – то, ради которого хочется жить в настоящем и в будущем. Археология высвечивает те истинно человеческие черты древних культур, которых мы лишились в настоящем и без которых нам не создать будущее.

## СИМУЛЯЦИЯ ИСТИНЫ

*То, что сегодня называют “современной цивилизацией” – позор человечества. Индивиды, согласные, мирящиеся с такой цивилизацией, а тем более любящие ее – слепы и не понимают смысла своей жизни; те же, кто усиленно расхваливают ее – это уже крупные плуты, игроки, победившие шкурники, укрепляющие и оберегающие свою победу.*

*Д. Гарсия*

Современная российская, а отчасти, и западная философия, в значительной мере оппозиционны современному (или уже постсовременному) обществу. Эта оппозиционность проявляется в постоянной критике социально-экономических, культурно-психологических и обще-

ственно-политических реалий потребительского общества, рыночной экономики, массовой культуры, процесса глобализации, всей системы современной цивилизации. Эта критика ведется в первую очередь с антропологических позиций – раскрытие очевидного несоответствия современной общественной системы сущностным потребностям человеческой личности, несоответствия социальной реальности и человеческого бытия. При этом многие исследователи вполне обоснованно рисуют катастрофические сценарии дальнейшего развития современного общества.

Эта традиция оппозиционной философии была заложена в середине – второй половине XIX века, когда сложилось капиталистическое западное общество, продолжающееся развиваться до сих пор. Классическая философия была настроена к современным ей общественным структурам нейтрально либо апологетически. Критический взгляд связан с отходом от классической философской традиции и его развитие начиналось в двух основных формах – социальной и экзистенциальной философии, которые в дальнейшем в значительной мере смыкаются.

В начале социально-философской оппозиции оказались слова К. Маркса: “Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его”<sup>334</sup>. Маркс развивает ключевое для этого направления понятие – понятие об отчуждении человека. Капиталистическая система построена на взаимоотношении труда и капитала, при котором труд становится товаром и служит капиталу. “В чем же заключается отчуждение труда? Во-первых в том, что труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает”<sup>335</sup>. Будучи отчужденным от своей собственной деятельности, человек оказывается

---

<sup>334</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 4.

<sup>335</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 90.

отчужден и от самого себя – ибо только в практической деятельности человек осознает себя и развивается как личность. Путь к преодолению этой ситуации Маркс видит в изменении общественного строя, его преобразовании в коммунистическое общество, которое мыслит “как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе”<sup>336</sup>.

Таким образом, социально-философская оппозиция, раскрывая несоответствие общественной системы человеку, видела выход в изменении социальной системы. В советской марксистской философии были развиты представления о коммунизме как о состоянии свободы человека, при котором “подлинная свобода личности состоит не просто в освобождении ее от чего-то, а в положительной возможности всестороннего развития и проявления своих способностей, сущностных сил и человеческих качеств”<sup>337</sup>.

Экзистенциальная философская оппозиция начинается с С. Кьеркегора и Ф. Ницше. В ее основе лежит то же непринятие современной общественной структуры как противоречащей человеческой сущности. Однако проблема рассматривается этими философами не со стороны общества, а со стороны самого человека в критичности, противоречивости, предельности его бытия. И когда Ф. Ницше говорит: “только там, где кончается государство, начинается человек – не лишний, а необходимый”<sup>338</sup>, он призывает человека не менять общественный строй, а отвернуться от него и меняться самому, реализовывать собственные возможности в стремлении к недостижимой цели: “величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви в нем достойно лишь то, что он – *переход и уничтожение*”<sup>339</sup>.

<sup>336</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 116.

<sup>337</sup> Фролов И.Т. и др. Введение в философию. Ч. 2. М., 1989. С. 508.

<sup>338</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Алма-Ата, 1991. С. 43.

<sup>339</sup> Там же. С. 12.



Оба оппозиционных подхода – социальный и экзистенциальный – смыкаются в философии Э. Фромма. Антропологический анализ категории отчуждения приводит его к формулировке понятия “рыночного характера” как основной формы разложения человеческой личности в современном обществе. “Личности с рыночным характером ... не имеют даже своего собственного “я”, на которое они могли бы опереться, ибо их “я” постоянно меняется в соответствии с принципом – “Я такой, какой я вам нужен”<sup>340</sup>. Это – результат отчуждения человека от своей собственной сущности: “Современный человек отчужден от себя, от своих близких, от природы. Он превращен в товар, свои жизненные силы он воспринимает как инвестицию, которая должна приносить ему максимальную прибыль”<sup>341</sup>. “Мы превратились в роботов, но живем под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды”<sup>342</sup>.

Отчужденная структура человеческой личности соответствует потребностям рыночного общества: “современный капитализм нуждается в людях, которые кооперированы в большие массы и слаженно трудятся сообща; которые хотят потреблять все больше и больше; чьи вкусы стандартизированы, легко могут быть направляемы извне и предвосхищены. Он нуждается в людях, которые чувствуют себя свободными и независимыми, ... и при этом готовы подчиняться приказу, делать то, что от них требуют”<sup>343</sup>. Путь выхода из сложившейся ситуации Фромм видит в комплексном движении по изменению общественных структур в контексте индивидуального развития человеческой личности.

В последние десятилетия мир вступил в новую, постчеловеческую фазу своего развития. В.В. Оленьев и А.П. Федоров, продолжая концепцию первых докладов “Римскому клубу”, на базе математического анализа вводимого критерия “индекс устойчивости развития мира” при-

<sup>340</sup> Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 336.

<sup>341</sup> Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991. С. 51.

<sup>342</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989. С. 211.

<sup>343</sup> Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991. С. 51.

ходят к выводу о том, что в настоящее время “напряженность как во взаимоотношении между человечеством и биосферой, так и внутри самого мирового сообщества, переступила допустимые пределы... Наш мир вошел в принципиально новое – запредельное – состояние и в своем традиционном движении, если проследить его до логического конца, устремлен, как таковой, в небытие”<sup>344</sup>.

То, что респектабельно именуется сейчас “информационной революцией” - не более чем перепроизводство словесных отходов<sup>345</sup>. То, что именуют демократией – по сути своей конформистско-бюрократическая политическая система со все более выраженной склонностью к тотальному контролю общественной жизни. Провозглашенная свобода – это свобода удовлетворения первичных, животных потребностей путем рыночного обмена, – потому что никакие высшие потребности рыночный обмен удовлетворить не способен в принципе, они удовлетворяются только личной, ответственной деятельностью самого человека. Глобальные внечеловеческие модели, сформировавшие крупные производства, управленческие структуры, институционализованные формы научной деятельности, захватили в орбиту своего функционирования огромные природные и человеческие ресурсы<sup>346</sup>.

Но, наверное, – самая страшная тенденция последних десятилетий – это потеря чувства реальности. На пике индустриального развития цивилизация создала настолько масштабную вторую природу – наши города, заводы, учреждения, машины, – что отгородилась ей от природы первой, в которой мы рождены и которая бесконечно богаче и сложнее любых искусственных образований. Но с развитием информационного общества наступил следующий этап. Цивилизация создала

<sup>344</sup> Оленьев В.В., Федотов А.П. Глобалистика на пороге XXI в // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 18.

<sup>345</sup> Блюменкранц М. Мир после смерти вещей (культура непримиримой толерантности) // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 182.

<sup>346</sup> Кемеров В.Е. Классическое, неклассическое, постклассическое // Социальная философия: Словарь. М., 2003. С. 202.

третью природу, – природу интерактивных виртуальных систем, в которой примитивизируются уже не условия существования, – но его смыслы. И в этой третьей природе теряется грань между реальным и иллюзорным. Вне связи с экзистенциальной реальностью живого мира человек лишается критериев, по которым он может отличать истину от лжи. Любая ложь становится истиной, если она востребована и растраживается мультимедийными средствами. И человеческое сознание погружается в мир собственных фантазий, кошмаров и абстракций, не имея больше никакого критерия для отделения их от реальности, и отрицает само существование реальности, не умея различить ее среди фантомов и симулякров.

Единственной альтернативой этой потери самого представления об истине является возврат к экзистенциальному восприятию мира как к живой, единственной, истинной реальности, наполненной смыслами, во взаимодействии с которыми реализует себя человек. А экзистенциальное восприятие требует выражения в мифопоэтических образах и реализации в ритуальной практике, – только тогда оно может стать основой общественного бытия.

## ПРАВО НА СМЕРТЬ

*Должен же быть конец этому немому безразличию, этому немому и сонному эгоизму, немоте и одиночеству миллионов, превращенных в безгласную толпу. Сломается такой порядок вещей. Так, может, мы с вами его и ломаем? Неужто вы только на то и годны, чтобы стеречь реликвии прошлого?*

*Г.К. Честертон*

Вопрос об осознанном, заинтересованном участии человека в историческом процессе является одной из наиболее важных проблем человеческого существования. Значительная часть представителей отечественной гуманитарной интеллигенции склоняется в наше время к отрицательному ответу на него. Существуют три варианта обоснования такого ответа. Первый: исторический процесс определяется объективными законами, роль человеческой личности в реализации этих законов пренебрежимо мала, поэтому какие-либо целенаправленные действия человека в данной сфере не имеют смысла. Второй: история – это набор случайностей, театр абсурда, в котором любые человеческие поступки, сколь бы осмысленны они не были, преображаются привходящими обстоятельствами до неузнаваемости и приводят к совершенно непредсказуемому результату. Третий: мне как самодостаточному человеку, осознающему полноту собственного бытия, в принципе нет и не может быть дела до того, как происходит историческое развитие общества.

Первый вариант обоснования опирается на методологию историзма, в основе которой лежит представление об объективных законах,

управляющих историческим процессом. Историзм исходит из принципиальной тождественности законов истории и законов природы. Согласно этой концепции, и те и другие можно выявить путем двух-этапного, индуктивно-дедуктивного анализа эмпирических данных, и в дальнейшем использовать для адекватного предсказания параметров природных либо социальных систем на определенных участках временной шкалы. Субъективный фактор в историческом процессе рассматривается как пренебрежимо малый.

Второй вариант опирается на современную теорию синергетики, описывающую процессы в природе и обществе как протекающие в неравновесных системах. В своем развитии такие системы регулярно проходят через точки бифуркации. Предсказать их поведение в момент прохождения такой точки невозможно по определению, поскольку оно является случайным, а не закономерным. Таким образом, человек не имеет возможности контролировать последствия своего участия в историческом процессе, а значит такое участие лишено всякого смысла.

На самом деле оба этих ответа не имеют прямого отношения к поставленному вопросу. Они аргументируют отказ от осознанного, заинтересованного участия в историческом процессе с позиции его нецелесообразности, бессмысленности на пространстве истории. Но едва ли это задача человека – решать за историю, что для нее целесообразно, а что нет. И вряд ли возможно уверенно предсказать – какие действия, слова, идеи окажутся кирпичиками в основаниях будущего. Человек отвечает прежде всего за самого себя, и здесь принципиально важно – является ли вовлеченность в историю необходимым условием существования и развития человеческой личности? Правы ли те, кто дают третий вариант ответа, полагая, что для полноценно развитого человека не имеет никакого смысла участие в историческом процессе? С позиции философии экзистенциализма, не правы.

Экзистенциализм, как известно, появился в то время, когда история “показала зубы” европейскому рационализму. Под ударами пушек Великой войны развалилась концепция просвещения как адекватного

пути к построению гармоничного общества. И, только сформировавшись, экзистенциализм оказался в горниле нового, еще более тяжелого испытания человека: в Германии приходят к власти нацисты, вскоре начинается Вторая мировая война.

Это испытание философы новой концепции проходят с честью. К. Ясперс, лишенный права преподавания в 1937 г., под постоянной угрозой ареста восемь лет пишет “в стол”. А. Камю возглавляет подпольную газету в оккупированном Париже, а в 1942 г. публикует свой “Миф о Сизифе”. Ж.-П. Сартр участвует в партизанской борьбе, в 1943 г. выходит из печати его главный труд “Бытие и ничто”, содержащий философское обоснование движения Сопротивления. В том же году публикует свою “Философию экзистенциализма” О.Ф. Больнов, обосновывая в ней необходимость героической позиции человека в истории. В 1944 в разведочном полете гибнет А. де Сент-Экзюпери, пошедший добровольцем в военную авиацию союзников и опубликовавший в 1941 “Военного летчика”. Экзистенциализм, провозгласивший самым надежным свидетельством истины индивидуальную субъективность сознания, выражающуюся в настроениях, переживаниях, эмоциях человека, в переломную эпоху оказывается деятельным участником исторического процесса.

И это вполне закономерно, поскольку, раскрывая себя миру, погружаясь в “озабочивающий” мир, человек выбирает путь к единству целостной экзистенции. А это раскрытие является полным, когда оно обращено не к отдельному локусу бытия, а ко всей исторической протяженности мира. По словам одного из современных философов “человеческое существование всегда есть настоящее, соединенное со своим прошлым и с прошлым рода, устремленное в будущее; настоящее – узловая точка соединения времени, а также тот момент повседневности, в котором раскрывается вечность”<sup>347</sup>. Человеческое существование исторично само по себе, и оно взаимодействует с миром как с историей, а не как с данностью.

<sup>347</sup> Дроздова А.В. Экзистенциальное время как взаимосвязь вечности и повседневности. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. С. 7.

К. Ясперс характеризует человека как существо, которое осуждено пребывать в истории и не в состоянии прожить вне общества<sup>348</sup>. История, по Ясперсу, есть не общая задача, а общий удел многих людей, общность вместе вынесенного. Но человек не может оказаться от этого удела. Выпадая из исторического процесса, он лишается возможности реализации собственного существования.

Человек понимается в экзистенциализме прежде всего как существо, приносящее свою жизнь в жертву своему предназначению. Он просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь<sup>349</sup>. И, будучи заброшенным в этот мир, он в то же время несет всю тяжесть мира на своих плечах. Ж.-П. Сартр пишет в годы войны: «человек ... ответственен за мир и за самого себя как определенный способ бытия... Ни одно общественное событие, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован на войну, это есть моя война, я виновен в ней, я ее заслуживаю»<sup>350</sup>.

Ключевой для экзистенциализма является идея о том, что подлинное бытие открывается человеку в пограничных ситуациях его существования, в условиях принципиальной неопределенности происходящего. Тревога – то чувство, через которое мир раскрывается человеку. И поэтому, как пишет О.Ф. Больнов, показывая сущность экзистенциальной вовлеченности человека в историю, «тревожность мира и незащищенность человека одновременно обуславливают ... новое отношение к истории, в котором человеческое деяние отныне предстает не поддерживаемым с самого начала определенным смыслом объективного хода истории, но попадает в темноту еще неразличимого будущего. Лишь теперь, когда человеческая жизнь подводится к настоящему риску, становится явственен окончательный смысл безусловной вовлеченности, которая независима от последующего успеха или неуспеха.

<sup>348</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1994.

<sup>349</sup> Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Он же. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 297.

<sup>350</sup> Цит. по: Там же. С. 327.

Лишь теперь раскрывается новое величие и новая твердость человеческого отношения к истории”<sup>351</sup>.

Эта твердость заключается в том, что человек, с экзистенциальной точки зрения, одновременно и вовлечен в историю, и безразличен к ней. О вовлечен в нее, поскольку ответственен за весь мир, но безразличен, поскольку выбирает свои цели в независимости от того, возможно ли их достижение в исторической перспективе. Как пишет К. Ясперс: “Следовать своей цели, даже если она оказывается неосуществимой, – такого условие подлинного бытия”<sup>352</sup>.

Таким образом, с позиции философии экзистенциализма, человек обретает подлинное бытие, вовлекаясь в историю, но не подчиняясь ей. А отказываясь от осознанного участия в истории, мы отказываемся и от полноты собственного бытия.

И если мы хотим быть собой – мы должны попытаться сломать эту систему человеческих отношений, в которой не остается уже не только восприятия живого мира – не остается восприятия живого человека, не остается пространства для человеческой свободы – не провозглашенной свободы потреблять, а сущностно необходимой свободы творить новое.

Мы постоянно идем на компромиссы с самими собой, чтобы не выпасть окончательно из магистрального пути развития современного общества. Но неужели мы не видим, что этот путь ведет в никуда, что этот поезд мчится к разрушенному мосту?

Я обращаюсь к вам, мои друзья и коллеги: археологи, историки, этнографы, философы, еще раз повторяя слова Честертона. Неужели мы только на то и годны, чтобы стеречь реликвии прошлого?!

<sup>351</sup> *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 158.

<sup>352</sup> Цит. по: *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Он же. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 303.



**ОГЛАВЛЕНИЕ**

	Стр.
Возрождение Аркаима	3
Страх и надежда Темучжина	5
Экзистенциальное откровение	12
Тайный нерв ритуала	17
Живой мир	25
Дешт-и-Кипчак	31
Память тысячелетий	33
Прошлое, которого не было	44
Степная тревога	49
Вечное синее Небо	53
Земля-мать	65
Семя Неба и кровь Земли	71
Сила вершин	79
Пламя иного мира	98
Участие человека	103
Дорога в вечность	124
На площади Цветов	127
Поиски правды неоязычества	133
Степная археология	138
Симуляция истины	140
Право на смерть	142

Научное издание

Федор Николаевич Петров

СТЕПНАЯ ТРЕВОГА:  
СМЫСЛОВОЕ ПОЛЕ АРКАИМА

Технический редактор: Н.О. Иванов

Верстка: Г.В. Терсков

На обложке: Лось в когтях грифа.

Первый Пазырыкский курган

Сдано в набор 22.07.04

Подписано в печать 22.07.04

Формат 60x80/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная.

Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 10

Тираж 500 экз. Заказ 217.

Цена договорная

