

Ф. Н. ПЕТРОВ

ТРАДИЦИОННОЕ
МИРОВОСПРИЯТИЕ
НАРОДОВ СТЕПНОЙ
ЕВРАЗИИ



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ
СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНЫЙ И ИСТОРИКО-
АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР "АРКАИМ"

Ф.Н. Петров

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ НАРОДОВ СТЕПНОЙ ЕВРАЗИИ

Издательство Крокус
г. Челябинск
2006 г.

УДК 39(470.5)
ББК 63.5 (235.55)
П 305

Научное издание

Петров Ф.Н.

Традиционное мировосприятие народов степной Евразии. – Челябинск:
Изд-во Крокус, 2006. – 192 с.

Печатается по решению редакционно-издательского совета Специализированного
природно-ландшафтного и историко-археологического центра «Аркаим».

Научный редактор: к.ф.н. Ю.А. Мальцева, зам. декана по науке ФГО УГТУ-УПИ

Рецензенты: д.ф.н. Л.А. Шумихина, профессор кафедры культурологи УрГУ
к.и.н. В.П. Костюков, научный сотрудник НИС ЧГПУ

Автор монографии на базе анализа широкого круга археологических, этнографических и исторических источников по культуре степных народов реконструирует основные элементы традиционного мировосприятия и характеризует его значение в формировании культурной традиции степной Евразии, рассматривает возможности и перспективы обращения к традиционному опыту на современном этапе культурного развития.

ISBN 5-902165-15-6

© Ф.Н. Петров, 2006
© СПЛИИА Центр «Аркаим», 2006
© Издательство Крокус, 2006

ВВЕДЕНИЕ

В сравнении с Другим человек осмысляет самого себя. Обращаясь к прошлому, пытается осознать настоящее и увидеть контуры будущего. Изучая иные формы культурной деятельности, иные культурные ценности и смыслы, стремится понять собственную культуру в ее историческом развитии.

Традиционная культура в целостном виде практически не существует в современном мире. Она оказалась вытеснена на периферию основного пути развития общества, сохраняясь лишь в регионах, труднодоступных по ландшафтно-климатическим условиям. Однако и в этих регионах она подвергается усиливающемуся воздействию современных форм культурной деятельности.

Процесс европеизации культуры в мировом масштабе перешел в процесс глобализации как системы моделирования и распространения вне-этнических и вне-региональных культурных форм и смыслов. Даже этносы, сохранившие в значительной мере традиционные способы хозяйственной деятельности, пережили существенную трансформацию культурных ценностей. Это произошло, прежде всего, под влиянием привнесенных идеологических систем, развиваемых, а во многих случаях – и насаждаемых государственной властью и средствами массовой информации.

При этом в современном обществе все шире осознаются сложности и проблемы, порождаемые глобализованными моделями потребительской культуры. Культурная деятельность становится несоразмерной человеку, многие исследователи считают возможным говорить о вне-человеческом характере современной культуры. Вместо человека в ней присутствуют его функции, реализующиеся в системе взаимодействия составных элементов глобальных социально-экономических структур.

В этих условиях все более актуальным становится обращение к многотысячелетнему историческому опыту культурной деятельности различных человеческих сообществ. На фоне этого опыта, объединенного в традиционных культурных практиках, становятся яснее проблемы современной культуры.

Традиционная культура несет в себе выверенные тысячелетиями смыслы и ценности, тысячелетний опыт социального и социоестественного взаимодействия. Модернизация, а в дальнейшем – глобализация, разрушили традиционные культурные модели. Произошел существенный прогресс в развитии промышленных и информационных технологий. Однако этот прогресс немедленно отозвался тяжелейшими социально-психологическими и экологическими последствиями. Дальнейшее движение современного общества в этом векторе с высокой долей вероятности приводит к комплексному кризису, а затем и к катастрофе в течение XXI

и

В условиях пост-индустриального, пост-современного, уже даже пост-человеческого мира в обществе растет осознание необходимости консервативного

поворота. А этот поворот невозможен без обращения к историческому опыту традиционной культуры.

Системы норм и ценностей существенно различаются в культурных традициях разных народов. Не существует общечеловеческой культурной традиции, однако в разных традиционных культурах прослеживаются универсальные элементы и модели, многие из которых могут иметь общечеловеческое значение.

Особенно много общего в смыслах и ценностях культурной деятельности можно обнаружить в традиционных культурах, развитие которых происходило в единых природно-климатических условиях. Каждая традиционная культура формирует свои способы восприятия окружающего природного мира, его осознания и взаимодействия с ним. При этом такое взаимодействие реализуется и институционализируется не только в профанных, но и в сакральных культурных практиках. Человек вступает во взаимодействие с окружающим природным миром не только хозяйственно-бытовой, но и ритуальной деятельностью.

Культуры, развивающиеся в общих природных условиях, вырабатывают близкие формы и способы мировосприятия и мировоззрения. В ходе их исторического со-развития происходит формирование культурной традиции. Эта традиция становится смыслообразующей основой культурной жизни и связующим началом межэтнического взаимодействия. В результате во многих регионах мира складывается ситуация, при которой народы, разные по языку и этническому происхождению, однако прошедшие общий путь исторического развития в единых природных условиях, являются носителями общей культурной традиции.

На наш взгляд, такую общую традицию можно уверенно выявить в культурах степной Евразии. Ее существование прослеживается по археологическим и немногочисленным письменным источникам по меньшей мере с эпохи средней бронзы – с рубежа III-II тыс. до н.э. Ее распад связан, главным образом, с процессами модернизации, происходившими в степи в XVIII-XX вв. К настоящему времени в культуре большинства степных народов сохранились лишь некоторые элементы этой традиции. Некоторые тенденции к ее возрождению в новых социокультурных условиях начали появляться в конце XX – начале XXI в. К настоящему времени эти тенденции не имеют сколько-нибудь масштабного выражения. Однако актуальность проблемы культурного возрождения уже осознается некоторыми представителями национальной интеллигенции и политической элиты современных степных народов. Общность культурной традиции рассматривается как принципиально важное основание региональной интеграции народов степного пространства. А именно региональная интеграция – единственное, что можно на сегодня противопоставить процессу глобализации в социально-политическом, экономическом и социально-культурном аспектах. Такая интеграция требует научного знания об исторических основаниях культурной общности народов степной Евразии.

Особенно важным в исследовании культурной традиции является изучение традиционного мировосприятия. Мировосприятие является основой существования

мировоззрения и культурных практик. В традиционных культурах мировоззрение представляет собой систему выражения образов, сформированных мировосприятием. В свою очередь культурные (в том числе и ритуальные) практики представляют собой способ реализации в повседневной культурной жизни опыта восприятия мира.

Традиционная культура не склонна к рефлексии и созданию умозрительных схем и концепций. Человек традиционной культуры, прежде всего, воспринимал мир, а не размышлял о нем. И на основе этого восприятия формировал яркую, образную, всегда символически наполненную и эмоционально насыщенную картину мира. Мировосприятие формирует в культуре то, что можно назвать "чувством мира" – совокупность устойчивых эмоционально-символических оценок мира. И это чувство оказывается чрезвычайно устойчивым при разного рода культурных трансформациях. В истории культур известны многочисленные случаи, когда происходило изменение формальной структуры мировоззрения – т.н. "канонического текста культуры", например, в результате принятия новой религии, но сохранялось традиционное "чувство мира". И, в результате, новый культурный текст встраивался в традиционную эмоционально-символическую систему, видоизменяя свои смыслы в соответствии с традиционным способом мировосприятия.

Таким образом, именно традиционное мировосприятие является живой, постоянно проявляющей себя основой существования культурной традиции. И его изучение наиболее актуально как в теоретическом аспекте исследования общих элементов традиционных культур степных народов, так и в научно-практическом аспекте раскрытия возможностей и перспектив традиционного возрождения. Только породив в той или иной мере в современной культуре традиционный способ мировосприятия, мы можем всерьез рассчитывать на возрождение определенных элементов культурной традиции. Без изменения мировосприятия невозможна трансформация современной культурной практики, а, значит, невозможно и остановить кризисные тенденции современного направления социокультурного развития. Пока человек современной культуры не станет воспринимать мир иначе, – до тех пор не изменится потребительское отношение к природному миру, не изменится и деятельность по ускоряющемуся потреблению и преобразованию в отходы окружающего природного пространства. И в этом плане возрождение традиционного мировосприятия представляет собой важнейшее условие действенного изменения способов человеческого участия в природных экосистемах, без которого невозможно предотвращение надвигающейся экологической катастрофы.

В значительной мере настоящая монография подготовлена на материалах, полученных в ходе полевых исследований отряда Комплексной археолого-этнографической и природоведческой экспедиции Государственного учреждения

Министерства культуры Челябинской области Специализированного природно-ландшафтного и историко-археологического центра "Аркаим" под руководством автора в период с 1997 по 2006 гг. Отряд осуществлял полевые исследования на территории степного Зауралья (Челябинская и Оренбургская области, Республика Башкортостан), а также в Центральной Азии (Монголия и Республика Алтай). В числе наиболее активных сотрудников экспедиционного отряда считаю необходимым поблагодарить И.П. Алаеву, Е.В. Галиуллина, Е.В. Давыдова, А.Р. Данилова, А.А. Злоказова, С.С. Маркова, Е.Л. Полякову, В.Е. Пушкарева, М.А. Угаева, А.В. Шмидта; нашего монгольского коллегу З. Батсайхана; работающих вместе с нами биологов В.А. Гашек и П.Н. Петрова; а также оказывающего постоянную поддержку работе отряда начальника научной базы Аркаим А.М. Кисленко.

КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ СТЕПНЫХ НАРОДОВ

1.1. Традиционное мировосприятие в диалоге культур прошлого и настоящего

Развитие культуры происходит во взаимодействии общества с природными системами, в которых оно существует. Это взаимодействие происходит как в профанной, так и в сакральной сферах. Культуры, развивающиеся в единых природных условиях, вырабатывают и закрепляют традицией общие принципы мировосприятия и мировоззрения, на основе которых и происходит как материальное, так и духовное взаимодействие человека и природы.

Евразийская степь – одна из ключевых территорий исторического развития человечества, родина великих культур и цивилизаций. Еще российские создатели идеологии евразийства подчеркивали ключевое значение степного пространства в его природном и культурном аспектах для развития Евразии. В "Манифесте" 1926 г. они пишут, что степь есть "становой хребет ее истории"¹.

Степные народы, даже говорящие на совершенно разных языках, объединены общей исторической судьбой и имеют огромный опыт культурного взаимодействия. На протяжении тысячелетий у них формируется общая культурная традиция мировосприятия. По ходу исторического развития эта традиция несколько видоизменялась, приобретала различные формы выражения, однако ее основа оставалась неизменной.

В основе степной культурной традиции находится восприятие природных сил и стихий как живых и священных начал, с которыми человек может вступать в сознательное общение – в том числе посредством ритуальной деятельности.

Традиционные культуры степных народов формируются и развиваются на основе этого мировосприятия. На протяжении тысячелетий они поддерживали эмоционально насыщенную жизнь человека в окружающем мире; и обеспечивала формирование малоконфликтных моделей природопользования, при которых хозяйственно-бытовая деятельность человека встраивалась в степные экосистемы, а не разрушала их.

В современной (а во многом уже пост-современной) культуре распространяется тенденция поиска решения наиболее актуальных проблем социального и культурного развития через диалог с культурами иных форм, в первую очередь – с традиционными культурами, реализующими многотысячелетний опыт организации социальной практики. И в этом диалоге выявляется сущностное единство культурных традиций, смыслообразующая деятельность которых осуществляется на основе универсальной культурной модели восприятия мира. В настоящей работе мы обосновываем этот тезис на материале степного культурного региона.

¹ Евразийство: опыт систематического изложения. Манифест // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 377.

Восприятие как таковое дает информацию об объекте в его целостности (нерасчлененности на отдельные признаки) при его непосредственном воздействии на человека. О традиционном мировосприятии мы можем говорить, когда основные проявления действительности воспринимаются в системе культурной модели, устойчивой на протяжении тысячелетий и передающейся из поколения в поколение. Эта модель представляет собой совокупность основных принципов, в соответствии с которыми человек воспринимает окружающий мир. Для человека традиционной культуры такое восприятие является само собой разумеющимся, более того – единственно возможным. Для человека современной культуры, сформировавшейся в условиях урбанизированного индустриального, либо уже постиндустриального (так называемого “информационного”) общества, оно выступает как один из возможных, при том неочевидных, вариантов восприятия мира.

В основе традиционного мировосприятия находится восприятие всех проявлений окружающего мира как результатов либо составных элементов жизненных процессов, происходящих в сознающих себя сущностях. Течение вод, движение облаков, грозы и радуги, расцвет и увядание растений, вековое спокойствие гор, сполохи огня, вращение звезд и движение Солнца и Луны – все это воспринимается как проявления жизни, при этом жизни сознательной, с которой человек может вступать в общение.

В современной литературе эти древние представления, как правило, называют “анимизмом”, понимая под ним персонификацию природных явлений и объектов, наделение их собственной волей. Однако данный термин не удачен. В традиционном мировосприятии природное явление или объект не наделялись внешним по отношению к ним духом, а само по себе воспринималось как живое, действующее 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. То, что естественные науки рассматривают 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 воспринимаются, тем самым, как феноменальная сторона его живой и священной сущности.

Урбанизированное общество, ориентированное на взаимодействие человека с искусственными системами, формирует культурную модель восприятия всего мира как совокупности условий существования. Эти условия проявляются в соответствии с некоторыми закономерностями, однако, не обладают, естественно, собственной волей и сознанием.

Для человека традиционного мировосприятия все основные проявления окружающего мира есть результат сознательной деятельности тех или иных объектов, сил и стихий. В свою очередь, культовая практика в традиционной культуре есть способ реализации потребности человека в общении с этими живыми и сознательными началами окружающего мира. Таким общением, в котором

вступают один человек либо определенная общественная группа, являются индивидуальные и коллективные ритуалы.

Традиционный ритуал реализует человеческую потребность в установлении взаимосвязи с миром, воспринимаемым как целостность живых и священных сущностей. Формирующийся на основе традиционного мировосприятия, он расширяет сферу человеческого общения за пределы социума, становясь средством общения с миром.

При этом первоначальный ритуал является прямым, непосредственным откликом на эмоционально яркое восприятие мира. Формализация ритуала – явление стадийно 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 человека с природным миром и он оказывается все более ориентирован на взаимодействие со вторичными, созданными им самим структурами, формализуется и ритуал. Он начинает выполнять функции внутренней организации усложняющейся жизни человека, но теряет свой первоначальный смысл.

Здесь можно вспомнить позицию П.А. Флоренского, согласно которому 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..."².

В мифоритуальной практике традиционных культур миф формируется после ритуала и на его основе. Миф реализует символическую систему, в которой выражается не только восприятие мира, но и опыт общения с миром, приобретенный в ходе ритуальной деятельности.

Композиционный и семантический смысл ритуала составляет жертва. По словам В.Н. Топорова, в любом ритуале явно или тайно содержится отчетливая испупительная нота³. 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 некоего предмета, и при расходовании в ритуальных целях своего времени и сил.

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

¹ Цит. по: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 55.

³ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 37-38.

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 вне-человеческими силами, и радость от собственной полноты – я дарю, значит, – способен на это, мое бытие наполнено.

Жертвой является и строительство культовых сооружений, посвященных объектам и явлениям природного мира. Их возведение являлось, с одной стороны, условием совершения ритуала и, с другой стороны, его содержанием. При этом архаические святилища существенно отличались от стадияльно более поздних алтарей и храмов формализованных религий. Для традиционного ритуала характерно отправление культовой практики вне специально организованного пространства, на открытых местах, связанных с наиболее яркими природными объектами. Воздвигаемые при этом сооружения максимально лаконичны и хорошо вписываются в природную систему ландшафта, выявляя собой воспринимаемую человеком 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.

Древний ритуал не был привилегией отдельных социальных групп. Вождь мог возглавлять коллективные ритуалы, шаман мог лучше воспринимать иные уровни мироздания. 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 разграничивались жестко сакральное и профанное. В определенном смысле вся деятельность являлась ритуальной. 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 пишет, что "именно ритуал породил технологию, а не технология сопровождалась ритуальными действиями"⁴.

В ритуале устанавливается связь между малейшим и величайшим в мире. Ибо в наполненном смыслом и жизнью бытии все, и малое и великое, отражается и воплощается друг в друге. Капля крови, упавшая на землю, вызывает бурю, которая

⁴ Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 68.

считает 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.

В современном обществе традиционные формы восприятия мира и ритуального общения с миром актуализируются в диалоге культур. При этом диалог культур прошлого и настоящего происходит в поисках будущего. В ходе этого диалога современная культура обращается к реализованным в древних культурах формам существования (культурным нормам) и его смыслом (культурным ценностям) в поисках путей собственного развития.

Потребность в этом диалоге особенно сильна в современном мире. Традиционная культура постоянно обращается к прошлому как к живому источнику своего наличного существования, соизмеряя свою деятельность с ценностями и нормами, заданными в прошлом. Однако бытовая ориентация на воспроизведение существующих культурных стереотипов еще не является диалогом культур, поскольку прошлое предстает в ней основанием настоящего, зримо проявляющимся во всех его элементах. Здесь нет разрыва традиции, нет и потребности в восстановлении утраченных смыслов.

Диалоговая ситуация возникает в общении с кем-то другим, носителем иных смыслов, чем свои собственные. И в восприятии людей современной культуры именно прошлое, понимаемое как иное состояние человечества, чем его настоящее, выступает стороной в диалоге и воспринимается как древность.

Древность как культурный феномен есть форма восприятия прошлого через разрыв культурной непрерывности. Прошлое становится древностью не по простетиву определенного количества лет, а после того, как его ценности и нормы перестают восприниматься в качестве очевидных. Прошлое становится древностью, когда для его понимания требуется выход за пределы наличных форм и смыслов культурного существования.

Еще в 1923 г. один из основателей евразийской идеологии Н.С. Трубецкой писал о том, что любое радикальное обновление опирается на далекое, а не непосредственное прошлое⁵. Именно обращаясь к древности, которую невозможно просто увидеть, а надо реконструировать и творить заново, культура обращается к неизменным смыслом своего существования.

Всякий диалог, однако, возможен только тогда, когда у меня и другого есть нечто общее, обеспечивающее возможность понимания. Этим общим для культур прошлого и настоящего являются сам человек и мир, в котором он живет. Актуализация древности есть попытка переосмысления существования человека в мире с позиции иных форм и смыслов этого существования.

При этом диалог культур всегда ведут люди. Культуры участвуют в нём, прежде всего, как комплексы ценностей, которыми люди обладают. Ни ценностей, ни этих культур не существует вне и помимо человека, – но только в нем самом и для

него. Внешняя фиксация ценностей и норм в знаковых и символических системах выполняет функцию трансляции элементов культуры от человека к человеку и обеспечивает культурное освоение пространства и времени. Но сами по себе знаковые системы не образуют культуры. Культура – это то, что творится человеком и живет в человеке.

Стремление к актуализации древности возникает как потребность современного человека, осознающего недостаточность своей культурной среды и порожденных ею социальных институтов и форм деятельности для существования и развития людей. Она вызвана нарастающими в современном обществе процессами отчуждения людей от природы, друг от друга, и от своей собственной деятельности.

Первым толчком к формированию современного общества послужили культурные трансформации, происходившие в Европе в эпоху Возрождения. Сама по себе эта эпоха, обратившись к античной цивилизации как к источнику и критерию создания новых норм и ценностей, дала первый опыт масштабной актуализации древности в культурной практике. Развитие науки как нового способа познания и объяснения мира в эпоху Просвещения и становление капитализма как новой формы организации социальной деятельности обусловили к XIX в. формирование в Европе культуры современного типа, которая, по мере усиления процессов глобализации, распространилась на большинство народов Земли.

На первом этапе развития современной культуры потребность в актуализации древности, как правило, не осознавалась, поскольку основные надежды на улучшение принципов и условий существования возлагались большинством людей на процессы модернизации. В этот период обращение к традиционным культурам происходило для того, чтобы на их фоне зримо оценить все положительные результаты пройденного человечеством пути. В соответствии с установкой прогресса формировалось априорное восприятие прошлого как примитивного, несовершенного состояния человеческого общества. С этих позиций любые недостатки современного человека и общества рассматривались как атавизмы, исчезающие на неуклонном пути прогресса.

Серьезные сомнения в правильности концепции прогресса и адекватности пути модернизации основным потребностям человека получают широкое распространение в Европе под влиянием событий Первой мировой войны. Во второй половине XX в. критические настроения в оценке современной культуры охватывают людей во многих странах. Непосредственными причинами для них становятся нарастание экологического неблагополучия, увеличение экономического разрыва между населением стран "золотого миллиарда" и остальным человечеством, обесценивание культурной деятельности в условиях потери внеэкономических критериев ее значения, тотальное распространение обезличенных форм социального взаимодействия и, как результат, усиливающееся отчуждение человека. При этом становится очевидным, что современная социокультурная модель как таковая обладает огромной инерцией, поскольку выполняет функцию

обслуживания глобальной техносферы, развивающейся по своим законам, практически вне зависимости от воли и желания человека.

Попыткой преодоления ширящегося разрыва между потребностями человека и современной социокультурной практикой становится идеология постмодернизма. Ею провозглашается свобода человеческого самовыражения от законов государства, общества, а, в конечном счете, – и от законов мироздания. Однако ее реализация приводит лишь к усилению человеческого одиночества и окончательной потере чувства реальности в условиях полной утраты критериев различия реального и иллюзорного. Кроме того, в современном обществе протестные настроения, служащие основанием постмодернизма, все шире используются в качестве маркетинговой приманки в киноиндустрии и шоу-бизнесе.

Диалог с традиционными культурами является другой формой поиска путей преодоления нарастающего отчуждения человека. Обращаясь к историческому опыту культур прошлого современные люди стремятся найти более соответствующие человеческим потребностям формы взаимодействия с другими людьми, обществом, природой; открыть новые формы самоосознания и, в конечном счете, прийти к изначальным ценностям существования человека и общества.

В этом диалоге культур прошлого и настоящего само прошлое является, как правило, умоизмерительной моделью. Однако эта модель создается не как результат абсолютно свободных фантазий (что происходит в постмодернизме), а на базе реально сохранившихся следов существования древних обществ – письменных источников, археологических памятников и т.д. В конечном счете, критерием для верификации этих моделей прошлого становится внутренний мир современного человека, который через осознание собственных сил, возможностей, потребностей и их соотнесение со смыслообразующими системами традиционных культур стремится обрести непреходящие ценности. В диалоге с культурами прошлого современный человек стремится выявить неизменные смыслы своего бытия и реализовать эти смыслы в творении будущего.

Для того, что бы участвовать в диалоге с традиционной культурой современному человеку необходимо попытаться примерить "на себя" ее нормы и ценности, увидеть мир и общество глазами человека другой культуры. При этом ключевой становится проблема мировосприятия. Для того, что бы даже в игровой форме корректно войти в систему других культурных норм, необходимо хотя бы в какой-то мере изменить свое восприятие мира. Этот процесс облегчается тем, что традиционное мировосприятие не является вполне чуждым для современного человека. В неявной форме оно присутствует в различных пластах современной культуры и, быть может, даже является наиболее естественной для человека формой восприятия вообще.

1.2. Проблема изучения традиционного мировосприятия

Опыт мировосприятия закрепляется в культуре через системы символов. Эти системы формируют всю структуру традиционной культуры; через них поддерживаются и транслируются культурные нормы и ценности. Выражаемое символами восприятие мира всегда глубоко эмоционально. Символы составляют язык мифов и основу ритуалов, они представлены в орнаментах, одежде, утвари, жестах, танцах и т.д.

В настоящее время для раскрытия символических систем древних культур достаточно часто, с большей или меньшей методологической точностью, применяются семиотические методы.

В современной философии и науке семиотику понимают как общую теорию знаков и знаковых систем. В нее включают три основных раздела: синтактику, изучающую закономерности построения знаковых систем безотносительно к их интерпретации, т.е. отношения знаков друг к другу; семантику, изучающую отношения знаков к обозначаемому и прагматику, исследующую связь знаков с адресатов.

Семиотика как теоретическая дисциплина имеет достаточно долгую историю становления и развития. В европейской философии основы теории знаковых систем были в значительной мере заложены Томасом Гоббсом. Под знаками Гоббс понимал то, что способно представлять нечто такое, что является чем-то иным, чем сам знак⁶, вводя, таким образом, ключевое для семиотики соотношение между знаком и значением.

Дальнейшее развитие философских оснований семиотики связано с именем лингвиста Фердинанда де Соссюра, который, рассматривая естественные языки как знаковые системы, разработал теорию значения знаков в рамках научной дисциплины, названной им "семиология".

Основные принципы современной семиотики были сформулированы в явном виде в конце XIX – начале XX вв. американским философом Чарльзом Пирсом, основателем философской школы прагматизма. В основе философии Пирса лежал сформулированный им принцип, оказавший решающее значение на формирование прагматизма: "Если мы рассмотрим практические последствия которые, как мы полагаем, могут быть произведены объектом нашего понятия, то понятие об этих последствиях и будет нашим полным понятием об объекте"⁷.

Семиотические разработки Ч. Пирса базируются на утверждении, что перевод слова в понятие о вызываемых им действиях равносильно указанию на то, что слово как знак обозначает эти действия. Ч. Пирс подчеркивает, что всякое мышление имеет знаковый характер. Человек не только интерпретирует знаки, но и сам

⁶ Нарский И.С. Теоретик познания, смотревший далеко вперед // Философские науки, 1988, № 4. С. 52.

⁷ Цит. по: Грязнов А.Ф. Прагматизм // Философия. Отв. ред. В.Д. Губин, Т.Ю. Сидорина, В.П. Филатов. М., 2000. С. 537.

является знаком для себя в будущем, знаком своего будущего поведения. Фактически, для Ч. Пирса, человек – это производящее знаки существо.

В нашей стране расцвет семиотических исследований связан с работами Тартуской школы Ю.М. Лотмана. Многочисленные изданные им и его учениками в 1960-е – 1970-е гг. сборники – “Труды по знаковым системам” – задали целый спектр новых направлений семиотических исследований, в первую очередь – на материале исследований русской литературы и фольклора. Широко известна работа Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского “Миф, имя, символ”⁸, в которой были сформулированы основные принципы семиотического исследования знаковых средств культуры на современном этапе гуманитарного знания.

Сформировавшаяся на базе исследований знаковых систем естественных языков, семиотика за последние десятилетия существенно расширила сферы своего применения. Семиотический подход результативно применяется целым рядом научных дисциплин к анализу самых разных знаковых систем, в том числе в их включенности в определенный культурный контекст – искусственных языков общения, языков программирования, машинных кодов, невербальных знаковых средств культуры: жестовых, цветовых, предметных и т.д. С позиции семиотики интенсивно исследуются древние и современные мифы, фольклорные и литературные произведения. С 1960-х гг. началось применение семиотического подхода в археологических исследованиях, для анализа различных древних знаковых систем. В некоторых направлениях археологии, в первую очередь, в исследованиях геометрических символов, композиций и орнаментов, семиотический метод стал одним из признанных, активно развивающихся методов. Его применение позволило сделать целый ряд новых выводов об особенностях древних бесписьменных культур.

Одновременно с серьезными семиотическими работами, построенными на системной методологии, в исследованиях древних культур в последнее время стали широко распространяться работы, в которых лишь используется семиотическая терминология. Особенно популярными стали т.н. “семантические” исследования, многие из которых отличает легковесность и отсутствие серьезной методологической базы. В то же время, во многих серьезных семиотических работах, в первую очередь, в области синтактики, исследователям не удалось получить выводы, адекватные затраченным усилиям.

В целом на сегодняшний день можно констатировать, что исследования семантической направленности в изучении древних культур отличаются, как правило, очень низким уровнем методологии. В наиболее слабых работах авторы пытаются определить значение древних символов исходя из ассоциаций, которые внешний облик этих символов вызывает у самих исследователей⁹. В более серьезных работах для определения значения символов привлекаются

⁸ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф, имя, символ // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллин, 1992.

⁹ Чубаков Б.А. Язычество древних славян. Изд. 2. М., 1994.

разнообразные параллели на материалах древних и современных культур¹⁰. Однако эти работы страдают, как правило, некритическим подходом к подбираемым параллелям. Кроме того, в отсутствие процедуры верификации, или хотя бы фальсификации полученных гипотез, никогда нельзя утверждать, что схожие символы у разных культур имели и схожее значение.

Несмотря на это, отдельные яркие символы исследователям семантики удалось, как кажется, интерпретировать достаточно обоснованно (например, интерпретация ромба как символа плодородия у ранних индоевропейских культур А.К. Амброза¹¹). Однако задача дешифровки широких систем символов, составляющих основу древних культур, до сих пор не решена.

В конечном счете, появляется устойчивой ощущение, что мы упорно навязываем материалу свои представления, а не идем по пути выявления зафиксированных в материале представлений древних.

Семиотика сформировалась на базе философских учений рационализма и прагматизма. В ее понимании знак условен относительно своего значения. Знак – есть результат социокультурной практики. Он – следствие явной или неявной общественной договоренности и не имеет сущностной связи со своим значением. Такое понимание знака позволило сделать определенные, важные на соответствующем этапе развития науки выводы в изучении древних культур. Но для дальнейших их исследований оно является уже недостаточным.

Исследуя семиотическими методами знаковые системы древних культур, мы изучаем на самом деле не знаки, а символы. Современная семиотика определяет понятие "символ" как синоним понятия "знак". Однако для древнего человека символ был скорее тем, чем он является для современного искусства. В искусстве символ определяется как образ, взятый в аспекте своей знаковости, он есть знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многогранностью образа¹².

Для человека традиционного мировосприятия символ – не только художественный символ, но любой символ в культуре – есть единство обозначаемого и обозначающего. Символ не просто обозначает нечто – он содержит в себе то, что обозначает. Знак рационально условен, символ – мифологически реален. Поэтому закономерности системы символов, каковыми являлись для древнего человека все знаковые средства его культуры, невозможно понять только путем семиотического анализа – он неоправданно упрощает изучаемый нами предмет. Поэтому раскрываемые нами смыслы и закономерности и оказываются беднее изучаемой нами действительности, – так как на уровне семиотического анализа мы ищем закономерности знаков, а не символов в древнем значении этого слова. Мы упрощаем само понятие древнего знака-символа – а от того и получаем упрощенную, ограниченную картину при его анализе.

¹⁰ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии (опыт реконструкции мировосприятия). М., 1984; Голан А. Миф и символ. М., 1993.

¹¹ Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ ("ромб с крючками") // Советская археология. 1965. № 3.

¹² Аверинцев С.С. Символ // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 607.

В современной культуре символы в этом значении тоже представлены: религиозные, государственные символы (христианский крест, государственный флаг и т.п.) – это не просто знаки, но манифестации, проявления обозначаемого. В древних культурах символическими были все знаковые системы. Поэтому логика их построения отличается от логики современных искусственных знаковых систем – она непосредственно связана с традицией мировосприятия и мировоззрения. И понимание этого необходимо для того, что бы вывести наши исследования древности на новый уровень, более адекватный исследуемому предмету – самой древности.

В приложении к опыту традиционных культур мы можем говорить, что знак отчуждает обозначаемое от обозначающего, а символ объединяет их собой. Поэтому рациональное знание, построенное на знаковых системах – это всегда отчужденное, абстрагированное знание о мире. И мир предстает в нем таким же – отчужденным от человека. И поэтому не наука, а миф и поэзия способны выразить человеческий опыт эмоционально насыщенного восприятия мира.

Так символические системы традиционной культуры выполняют функцию связи между феноменальной и ноуменальной реальностями, обращают все происходящее к его смыслам. 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 благодаря символам реальное бытие первобытного человека не было фрагментарным и отстраненным существованием сегодняшнего цивилизованного человека"¹³.

В настоящей работе мы предпринимаем попытку выявить существовавшее (а, отчасти, и существующее) в степных культурах чувство мира как совокупность настроений, переживаний, эмоций, возникавших в результате восприятия действительности: выявить его в основных элементах культурной традиции, в мифологических образах, ритуалах, памятниках древней культуры, в поэзии, прикасающейся к своим традиционным истокам. Однако эта задача не может быть решена однозначно, с соблюдением выработанных в естественных науках принципов верифицируемости и объективности, опирающихся на методологию позитивизма.

Результаты этнографических исследований степных культур достаточно обширны, однако они позволяют уверенно реконструировать только недавнее прошлое и содержат в себе лишь отдельные архаические элементы, не всегда поддающиеся уверенному вычленению. Археологические источники являются наиболее надежными при изучении древних культур и тяжелее всего поддаются интерпретации. В них предстает непосредственный слепок с древней жизни, однако, это слепок функциональный, а не смысловой. Они позволяют относительно

¹³ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 412.

уверенно реконструировать профанную сторону древней культуры, – определить, что и как делали древние люди, но оставляют открытым вопрос о том, что они при этом думали и чувствовали, каким образом воспринимали мир.

Современная наука не обладает методами, позволяющими с высокой степенью достоверности реконструировать мировосприятие и мировоззрение на базе только археологического материала. Все созданные к настоящему времени сколько-нибудь правдоподобные построения, касающиеся мировоззрения 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 реконструкции скифской культуры, которая была бы невозможна или, по меньшей мере, бездоказательна, без опоры на греческие тексты¹⁴.

Все научные дисциплины, занимающиеся изучением прошлого, обладают не вполне традиционным для общенаучной методологии объектом исследований. Эти дисциплины изучают то, чего нет и уже никогда не будет. Все их доказательства – косвенные, все выводы – гипотетичны, и нет никакой возможности прямой верификации теоретических построений, – потому что нет самого объекта исследований, а есть лишь его следы, трактовка которых зависит и от методов, и от изначальной установки исследователя.

Особенно сложным является вопрос реконструкции мировосприятия и мировоззрения древних культур, и целостнее, проблема бытия древнего человека. Исследованиям по этнической истории, изучению древней хозяйственной деятельности, работам по физической антропологии и исторической лингвистике еще удастся 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). Собственно бытие древнего человека, применяя методы соответствующие классической научной парадигме, мы не раскроем 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 научного материала мы должны обратиться к методам философии.

При этом необходимо учитывать, 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 весь диапазон возможностей, выбор внутри которого – дело каждого человека. Потому что философское знание – всегда ценностно ориентировано и зависит, таким образом, от системы ценностей человека и культуры, от готовности и способности человека общества реализовывать эти ценности в своей жизни.

¹⁴ Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

Таким образом, применив философскую методологию к исследованиям древних культур, мы получим не объективное, общезначимое, твердо верифицируемое знание, а различные варианты видения культурного пространства и самого 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 размышлять, а заклинать, вызывая чуждыми для всех словами невиданную красоту и великие силы"¹⁵.

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"¹⁶. 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, неподдающихся учету сил... Это означает, что мир расколдован"¹⁷.

Мир и был расколдован в XIX-XX вв. Но сейчас общественное сознание меняется, мир "заколдовывается" обратно. Он уже не воспринимается в современной культуре 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 говорил об этом Н.А. Бердяев: "Снимает ли познание тайну, уничтожает ли ее? Я не думаю. Тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания"¹⁸. Ведь экзистенциальная философия "есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования"¹⁹.

И восприятие прошлого с этих позиций оказывается предельно приближено к традиционному восприятию. Ведь только для рационалистически настроенного

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 172.

Вебер М. Наука как призвание и профессия // Ежегодник Философского общества СССР. 1987-1988. М.: РИО С. 302.

Там же.

Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 94.

Там же С. 280.

человека XVIII-XX вв. разделены художественное искусство и знание. 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"²⁰.

То самое прошлое, о котором мы говорим "древность", некоторые современные писатели называют "Юностью мира"²¹. Об этом пишет и Н.А. Бердяев, отмечая, что "прошлое совсем было не старо, а молодо, это настоящее старо... Вспоминая прошлое, я сознательно совершаю творческий акт осмысливания и преображения"²².

К такому возрождению призывают и некоторые современные российские философы социально-политического направления, например, А.С. Панарин. Он констатирует, что в европейской культуре эпоха Возрождения стала своего рода "воспоминанием о будущем" – формой творения будущего через переосмысление и даже творение прошлого. И призывает к тому же современных философов, культурологов, историков и религиоведов Евразии, в попытках создания принципиально новой аксиологической модели культуры, способной противостоять процессу глобализации и агрессивному распространению потребительского общества, "державших повторить в новых условиях попытку гуманистов Возрождения воскресить индоевропейскую прародину, подобно тому, как те воскресили забытую античность"²³.

Методика получения научного знания, разработанная на базе естественнонаучных исследований, не позволяет нам увидеть древнего человека в самоценности его бытия. Но если целью наших исследований является все же сам человек и созданная им культура, то мы имеем право на ценностное и целостное восприятие прошлого. Не в качестве общезначимой 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"²⁴. Как пишет об

²⁰ Стеблин-Каменский М.И. "Саги об исландцах" и "Сага о Греттире" // Сага о Греттире. Новосибирск, 1976. С. 151-152.

²¹ Толкин Дж.Р.Р. Сильмариллион. М., 1992. С. 12-19.

²² Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 292.

²³ Панарин А.С. Россия в социокультурном пространстве "Запад-Восток" // Человек и современный мир. М., 2002. С. 81.

²⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 292.

этом 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."²⁵

И, наконец, возможно ли виденье прошлого без виденья будущего, анализ прошлого без его актуализации? Возможно. Но нужно ли оно современному исследователю? На наш взгляд, нет. Только тогда прошлое на самом деле интересно и важно, когда, воскресая в настоящем, оно становится частью будущего. 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 современной культуры.

Таким образом, 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.

Изучаемая нами культурная традиция, построенная на опыте человеческого мировосприятия, обладает общечеловеческим значением как эмоциональное, символически выраженное свидетельство человеческих истин о мире. Очевидно, что на это свидетельство, лежащее в основе самой возможности создания традиционных культурных систем, в конкретных ситуациях накладывается бездна всяческих составляющих – от элементарной человеческой фантазии до всякого рода химер и кошмаров, проявляющихся в культуре из сновидений и измененных состояний сознания. Всё это – шелуха, иногда пестрая и радостная, иногда – заволакивающе 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 вычлениить во всем этом основу – свидетельства человеческого восприятия мира?

Наиболее очевидный путь – сравнительный анализ разных свидетельств мировоззрения, 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". Однако этот путь таит свои подводные камни. В традиционных культурах опыт восприятия мира выражается символически, а сопоставление символов – задача далеко неординарная. Символические системы разных культур 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

²⁵ Зданович Д.Г. Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987-1997 гг. Библиографический указатель. Челябинск, 1999. С. 34.

править свои обобщения, нужен метод верификации полученного знания. А что может служить верификации в эмоциональном и субъективном философском познании? Только собственный опыт мировосприятия исследователя.

И это предъявляет совершенно определенные требования к исследователю традиционного мировосприятия с методологических позиций экзистенциальной вовлеченности в систему изучаемой им реальности. Он не может позволить себе быть кабинетным работником, в тишине библиотечных залов оттачивающим логические конструкции нового знания. Он должен жить и действовать на пространстве изучаемого им мира. Его собственная душа должна метаться в тревоге от переживаний заброшенности и одиночества к осознанию единства с наполненным смыслом и красотой мирозданием. Только опыт осознания предельных оснований собственного бытия открывает путь к раскрытию символических систем традиционных культур древних обществ, к осознанию присутствующего в них вечно актуального человеческого восприятия мира.

По настоящему понять даже современные культуры, сохранившие традиционные черты, мы можем только методом "погруженного восприятия". Этот метод предполагает, что отстраненный анализ в системе отношений "исследователь – предмет исследования" заменяется на заинтересованное восприятие передаваемых информатором культурных символов. При этом подходе исследователь стремится сделать близкой для себя культурную информацию, принять ее в систему собственного восприятия. Как об этом писал Г.К. Честертон "если дикарь говорит профессору, что в начале на свете была только пернатая змея, профессор должен содрогнуться и наполовину поверить, иначе он не имеет права судить о таких вещах"²⁶.

И вырабатывая методику изучения и постижения традиционного мировосприятия и мировоззрения, мы не можем оставаться беспристрастными аналитиками, апробирующими различные подходы к изучаемому материалу. Любые попытки выполнить исследование предельных оснований человеческой культуры в системе внеэмоционального, беспристрастного анализа обречены на провал. Как отмечает М.О. Шахов "подход к изучаемому объекту с "мировоззренчески нейтральных позиций" возможен только при полном отсутствии у исследователя мировоззрения"²⁷.

В определенной мере метод "погруженного восприятия" реализуется во всех научных дисциплинах, связанных с полевыми методами изучения традиционных культур – не столько в их научной методологии, сколько в самом образе жизни и деятельности полевых исследователей. Так, современная археология с точки зрения дисциплинарного подхода – источниковедческая дисциплина исторической науки. Однако с культурно-психологических позиций она является одной из форм

²⁶ Честертон Г.К. Вечный человек // Честертон Г.К. Собрание сочинений. СПб, 2000. С. 75.

²⁷ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 67.

содержательного существования человека, системой ценностей и способом эмоционально насыщенного восприятия мира.

Еще в советское время в России сложилась особая субкультура археологии, ценности и нормы которой были весьма далеки от административно-партийных ценностей и норм псевдосоциалистической государственности. Сейчас в некоторых коллективах они все еще далеки от коммерческо-бюрократических принципов современной власти. Археологические коллективы создавала и сплачивала идея поиска истины о древности. Их объединяла жизнь и работа на пространстве природного мира. В них люди осознавали свои силы и возможности – поскольку экспедиция всегда является в той или иной мере экстремальной ситуацией, раскрывающей человеческий потенциал.

Советская археология стояла особняком в числе исторических дисциплин. Именно в ней происходило максимально возможное 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 культурной деятельности, стремящихся удержать свою свободу от захлестнувшего общество принципа потребления, от господства сиюминутных интересов. Это происходит, в том числе, потому, что люди, стремящиеся к личному росту в идеологической или финансовой сферах, обычно не задерживались в археологических структурах. Слишком слаба была роль археологии в идеологической системе советского общества и слишком мало материальных благ может дать своим adeptам эта дисциплина в настоящее время. 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 древнего существования человека, включенных к настоящему времени в природные ландшафты.

Поэтому археология сегодня – это не просто система методов реконструкции прошлого. Это особая субкультура, пронизанная глубоко эмоциональным восприятием времени. На пиковых состояниях творческих сил своих adeptов она *игнорирует* прошлое через восприятие его материальных и духовных следов. Так



Рис. 1.
Аллея менгиров Каменные горки



Рис. 2.
Полевой лагерь Степное

субкультура археологии определяет особое значение этой дисциплины в решении проблемы реконструкции традиционных моделей мировосприятия.

В настоящей работе мы сознательно избегаем пользоваться понятием "миф". Это связано с целым рядом обстоятельств, в первую очередь – с тем, что собственно мифы степных народов как таковые нам практически не известны, а известны лишь ключевые образы, в которых выражалось мировоззрение степных культур.

Мы вообще гораздо хуже представляем себе традиционные мифы, чем это кажется многим современным исследователям. Миф как таковой настолько проникнут символикой и эмоциями совершенно конкретной культурно-природной среды, что в принципе не может быть адекватно "извлечен" из нее. Миф не существует в застывших формах, – он творится каждый раз, когда рассказывается. А современные исследователи опираются именно на застывшие, омертвленные, обезличенные тексты.

Этнографические данные убедительно свидетельствуют: в традиционной культуре миф в принципе не был предназначен для трансляции за пределы весьма ограниченного культурного круга. Всякая трансляция мифа от информатора исследователю – нарушение этого правила, и в большинстве случаев оно осуществлялось сознательно с существенными пропусками и искажениями²⁸. Мифологические образы и ритуалы традиционной культуры в значительной мере эзотеричны. Нарушение этой эзотерики возможно только при распаде мифа и ритуала, в первую очередь – людьми, выпавшими из традиционной культурной среды. А их сведения мы не можем считать вполне достоверными.

Так называемые "классические мифы" – например, у того же Апполодора – это уже не мифы как средоточия эмоциональной жизни культуры. Это сказки, образованные на базе древних мифов и рассказываемые людям, которые в них уже не верят. Практически все дошедшие до нас записи мифов были сделаны в условиях распада традиционной культурной модели. Они уже не несли в себе первоначальных смыслов.

В современной культуре укоренилось восприятие мифа как совокупности выдуманных, фантастических образов²⁹. В значительной мере этот произошло именно под влиянием так называемых "классических", а в действительности – распадающихся, почти фиктивных образцом реальной мифологии. Прилагательное "мифический" означает в обиходном языке "небывалый", "несуществующий", "ложный".

Вообще миф как текст в традиционной культуре представляет собой всего лишь вариант реализации в конкретных условиях определенных культурных образов, ключевых для данной традиции. Миф творится и пересоздается непрерывно – но в его основе лежат неизменные образы, наполняющие своей

²⁸ См.: Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 103-104.

²⁹ См.: Иванова Е.В. Мифологическое смыслообразование (образ культурного героя). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 2005. С. 6.

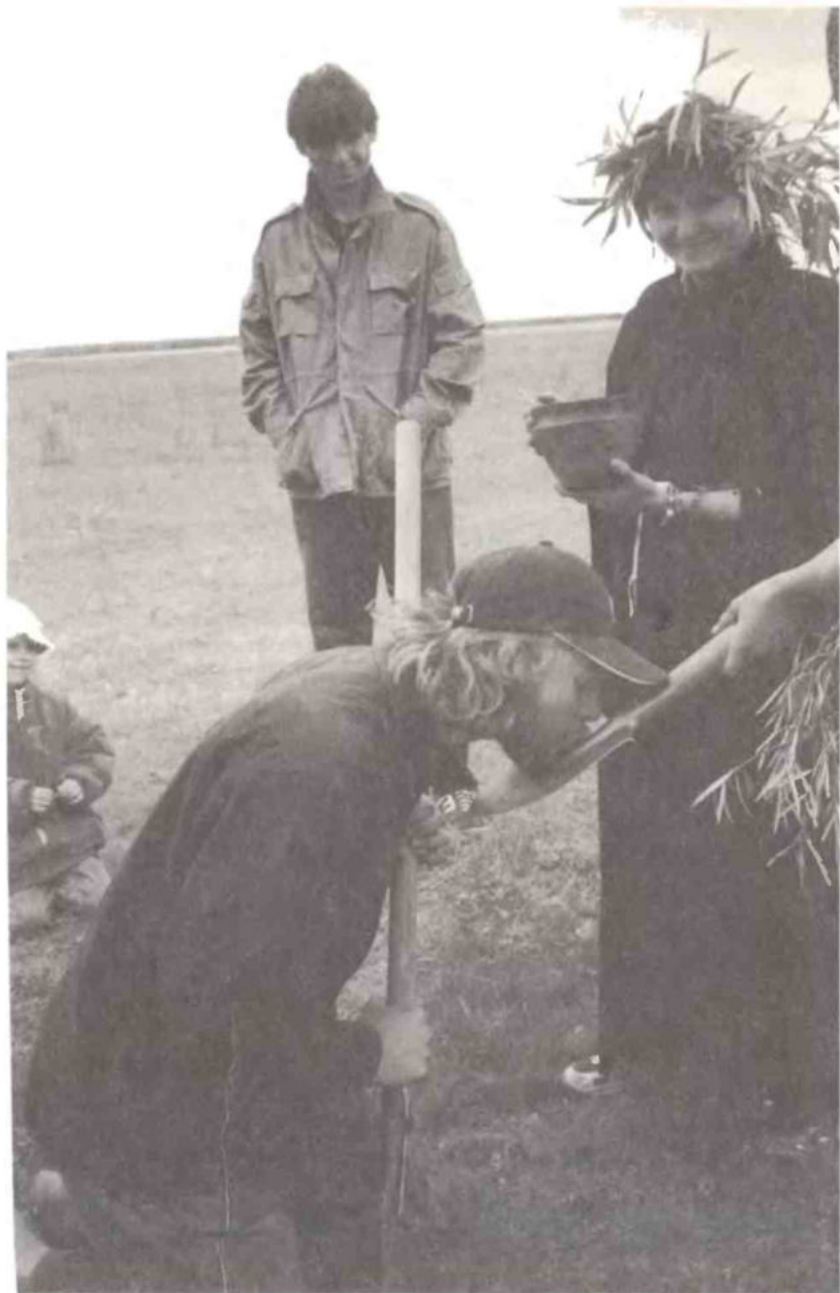


Рис. 3.
Полевой лагерь Степное. Обряд посвящения в археологи

символической глубиной всю культурную традицию. Именно в этих образах формируется определенное мировосприятие, которое можно назвать "чувством мира" – совокупность устойчивых эмоциональных связей человека с окружающим миром³⁰. Эти образы мы и стремимся выявить и актуализовать в настоящей работе.

Но никакая трактовка символов, никакое изучение образов культурной традиции не позволит нам вполне ее понять – если мы не окажемся способны на преобразование собственного восприятия, на возрождение в себе самих традиционного "чувства мира". В конечном счете, любые культурные образы существуют для закрепления, трансляции и выражения того, что есть в человеке. Сами по себе, без человеческой составляющей, они пусты. Культура изображает и отражает. Но для этого надо иметь то, что отражать и изображать.

Эту проблему прекрасно сформулировал исследователь тюркской культурной традиции А.М. Сагалаев в своей книге "Алтай в зеркале мифа". Он пишет: "истолковав все символы и орнаменты, объяснив ритуалы и мифы, мы чувствуем, тем не менее, что в картине чего-то не хватает... Зеркало не может отразить ничего, кроме смотрящего в него лица. Что же утрачено безвозвратно – информация или способность переживать их реальность как свою?"³¹.

1.3. Культурная традиция в истории народов степной Евразии

Наши знания о культуре населения Евразийской степи разных эпох весьма неравноценны. Лучше всего документированы источники последние 250-300 лет. Однако именно в этот период традиционное мировосприятие и мировоззрение степных народов под жестким давлением государственной власти вытесняется из культурной практики и замещается привнесенными религиозными системами, а в дальнейшем – идеологией государственного атеизма.

Первые следы пребывания человека в степи относятся к эпохе нижнего палеолита. В первой половине XX века в археологии активно развивалась теория о Центрально-Азиатской прародине человека, согласно которой древнейший человек появился на Земле в монгольских степях, расстилавшихся на месте современной пустыни Гоби. Однозначных доказательств, однако, эта теория к настоящему времени не имеет.

Находки древнейших следов пребывания человека в степи единичны. Но уже для эпохи верхнего палеолита мы фиксируем многочисленные свидетельства проживания человека на всем пространстве степи, а эпохи мезолита, неолита и энеолита представлены многими тысячами археологических памятников. В большинстве своем это стоянки – остатки мест человеческого проживания, значительно реже – места добычи каменного сырья и "мастерские" – места его

³⁰ см. Петров Ф.Н. Геометрические орнаменты и "чувство мира" степных культур эпохи бронзы // Проблемы керамики: проблемы и перспективы комплексного подхода. Челябинск, 2003. С. 34-39.

³¹ Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 174.



Рис. 4.
Долина реки Урал



Рис. 5.
Разборные горы

переработки. Известны единичные погребения каменного века и некоторые объекты, предположительно интерпретируемые как святилища.

К сожалению, в целом можно констатировать, что культуру степного населения эпохи камня мы представляем себе весьма фрагментарно. Все наши знания о ней весьма гипотетичны. Наличие погребений с многочисленными следами похоронных обрядов свидетельствует о вере в посмертное существование человека. Святилища, расположенные в природных урочищах, на вершинах гор, в пещерах, у родников говорят о культах почитания природных ландшафтов и стихий. Немногочисленные известные художественные росписи, ритуальные предметы и геометрические знаки свидетельствуют, что человек каменного века активно создавал символическую сторону культуры. Однако мировоззрение того времени мы можем только реконструировать, опираясь на знания о более поздних эпохах, которые сохранили для нас не только материальные остатки, но и письменные свидетельства мировосприятия, мировоззрения и ритуальной практики.

Степные культуры эпохи бронзы оставили после себя огромное количество разнообразных памятников, объединяемых современными исследователями в системы археологических культур и культурно-исторических общностей. В число этих памятников входят долговременные и сезонные поселения, укрепленные центры, курганные и грунтовые могильники, мегалитические комплексы и отдельные сооружения, технологические площадки, рудники. В культурных слоях археологических памятников этого времени фиксируются многочисленные следы культовой деятельности; многие артефакты уверенно интерпретируются как ритуальные изделия или несут на себе изображения культовых символов, в том числе включенных в целостные системы геометрических орнаментов. Погребальные комплексы и мегалитические сооружения эпохи бронзы, несомненно, имеют культовый характер.

Одной из наиболее ярких степных культур эпохи бронзы является синташтинская культура, распространенная в начале II тыс. до н.э. в степном Юрале. Синташтинские укрепленные поселения не имеют равных в эту эпоху развития степных народов по уровню организации внутреннего пространства и мощности оборонительных сооружений. Погребальный обряд отличается высокой сложностью, обилием инвентаря и жертвенных животных. К числу наиболее известных памятников этой культуры относится укрепленный центр Аркаим. Он состоял в древности из множества элементов, сконструированных в едином, многоуровневом пространстве: глубокие рвы, высокие оборонительные стены, 60 крупных домов, ливневые водотоки, сложные комплексы привратных укреплений – все это реализовано в едином сооружении и выстроено по модели концентрических окружностей общим диаметром 170 м. С воздуха Аркаим представляет собой систему концентрических кругов, рассеченную четырьмя радиальными стенами и

ориентированную прогибом главных ворот на юго-запад. Это огромный геометрический символ, встроенный древними людьми в пространство степи³².

Население этой культуры имело европеоидный облик и было связано, судя по всему, с индоиранской культурной традицией³³. Эти люди создавали керамическую посуду и украшали ее геометрическими орнаментами, владели металлургией бронзы, обрабатывали свинец, олово, золото и серебро, разводили домашний скот, судя по всему, возделывали небольшие поля и огороды. Они были наездниками и творцами легких степных боевых колесниц, остатки которых были обнаружены в некоторых могильниках этого времени.

К середине II тыс. до н.э., при активном участии синташтинцев, на пространстве степной 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.

Однако, несмотря на обилие разнообразных археологических источников, реконструкция духовной культуры степного населения эпохи бронзы представляет собой сложную задачу с весьма неоднозначными вариантами решения. Многочисленные следы культовой деятельности могут быть интерпретированы принципиально разными способами в зависимости от избранного исследователем подхода и модели такой интерпретации. Ситуацию усугубляет практически полное отсутствие письменных источников, содержащих в себе непосредственную информацию о степных культурах эпохи бронзы. Поэтому активно предпринимаются поиски текстов, содержащих в себе хотя бы косвенную информацию об этих культурах.

Наиболее перспективными в этом плане представляются ранние произведения сакральной традиции индоарийских и индоиранских народов, первую очередь Ригведа, Авеста и пересказы несохранившихся частей Авесты – Бундахишн и Ривайят. Авторитетные исследователи ведической и зороастрийской традиций, сопоставляя священные тексты с археологическими и палеоэкологическими данными, достаточно уверенно делают вывод о формировании ранних пластов Ригведы и Авесты в степных культурах эпохи бронзы. В их числе Мэри Бойз, известный английский специалист по зороастризму³⁴; Т.Я.

³² Зданович Г.Б. Аркаим – культурный комплекс эпохи средней бронзы Южного Зауралья // Российская археология. 1997. № 2; Зданович Г.Б. Урало-Казахстанские степи в эпоху средней бронзы. Доклад ... на соискание ученой степени доктора исторических наук. Челябинск, 2002.

³³ Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? М., 1994; Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.

³⁴ Бойс М. Зороастрийцы. Вера и обычаи. СПб., 1994.

Елизаренкова, ведущий российский переводчик и исследователь Ригведы³⁵; Е.Е. Кузьмина, археолог и специалист по ранней истории индоиранских племен³⁶; И.М. Стеблин-Каменский, известный знаток зороастризма и переводчик Авесты³⁷.

Священная книга зороастрийцев – 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 населения степи и ее южных окрестностей в эпохи поздней бронзы³⁸. Возникновение Авесты датируется разными исследователями в пределах второй половины II тыс. до н.э. – начала I тыс. до н.э.³⁹. Ранней датировки старейших частей Авесты придерживается российский исследователь В.А. Лившиц⁴⁰.

География Авесты целым рядом авторов непосредственно связывается со степной Евразией⁴¹. 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 степи⁴².

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] ноды холодны, земли холодны, земли холодны, растения холодны там в середине зимы; там зима когда идет к концу, там большое половодье”⁴³.

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,

³⁵ Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 226-228.

³⁶ Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? М., 1994.

³⁷ Стеблин-Каменский И.М. Предисловие // Авеста. Избранные гимны. Перевод с авестийского. М., 1993. С. 3-12.

³⁸ Кузьмина Е.Е. Авестийская традиция в свете новейших археологических данных // Авеста и мировая цивилизация. Душанбе, 2001. С. 136.

³⁹ Трагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 43.

⁴⁰ Лившиц В.А. Авеста как исторический источник // Авеста и мировая цивилизация. Душанбе, 2001. С. 117.

⁴¹ Квашторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25; Пяконов 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-индекс // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 419; Членова Н.Л. Археологические материалы к вопросу об иранцах докифской 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.

⁴² Пяконов 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.

⁴³ Авеста. Видевдат. Географическая поэма. 2, 3.

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 [по степи] без пищи, покрываясь одеждой из травы"⁴⁴. 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"⁴⁵. 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"⁴⁶.

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 Т.Я. Елизаренковой⁴⁷. 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 воспринимались отдельные деревья, но никогда – рощи и леса, что дает разительный контраст с более поздней индуистской традицией⁴⁸. 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 травой⁴⁹. Это слово напрямую ассоциируется с авестийским понятием Арианам-Вайджа – "Арийский простор" – которое обозначало степные пространства арийской прародины.

Синташтинские укрепленные центры эпохи бронзы степного Зауралья находят прямые семантические и культурные аналогии в ведическом слове *pur* – крепость. В. Рау, проанализировавший это слова на основании широкого круга ведических текстов, пришел к выводу, что крепости ведической мифологии – это сооружения из нескольких концентрических валов, округлых или овальных. Они были построены из земли или из камня. Крепости были укреплены рядом защитных приспособлений, способных гореть: воротами, частоколами, плетнями. Люди жили там под деревянными навесами. В крепости были запасы еды, воды и корма для скота.

⁴⁴ Бундахишн, 51г.

⁴⁵ Бундахишн, 51г.

⁴⁶ Бундахишн, 51v.

⁴⁷ Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 72-81.

⁴⁸ Там же. С. 72-81. С. 95-96, 109-110.

⁴⁹ Там же. С. 72-81. С. 150.

Постоянно в крепостях не жили, к ним прибегали в минуты опасности⁵⁰. На изготовление арийских крепостей из сырца (необожженных глиняных кирпичей) указывает строчка в ведическом гимне: "В крепостях из сырой (глины) (его) не достигнут ни недоброжелательность, ни несправедливости"⁵¹.

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 Зауралья⁵².

Таким образом, если приведенные сопоставления археологических материалов с письменными источниками корректны, то индоиранские племена, проживавшие в степной Евразии в эпоху бронзы, называли себя "арья" – арии, а свою землю, Евразийскую степь – "Арианам-Вайджа", "Арийский простор". При этом известные нам письменные источники, Ригведа и Авеста, были созданы значительно позже и о культуре степных народов эпохи бронзы свидетельствуют лишь наиболее древние пласты ведической и авестийской традиции.

Вообще говоря, со степными образами связаны не только индоиранские, но и иные пласты индоевропейских культур. Так, в ключевом для германо-скандинавских народов эпическом сказании о бое Сигурда (Зигфрида) и дракона Фафнира, этот бой происходит в степи. В *Сиге о Вэльсунгах* Регин обманывает Сигурда, говоря, что рост Фафнира "как у степных змеев", а чуть дальше Сугурд заявляет Регину, что "своею мощью ... поборол силу змея, покуда ты лежал в степном кустарнике"⁵³.

На рубеже II-I тыс. в степи происходит повсеместный переход к кочевому хозяйству, практиковавшемуся до этого в весьма ограниченных масштабах. Последующий период принято называть эпохой ранних кочевников или ранним железным веком. Кочевники создают в степи новую модель существования человека, активно применяя сезонное чередование районов проживания. При этом для летних пастбищ выбираются хорошо увлажненные районы с богатым травостоем, а для зимовок – относительно теплые районы с невысоким снежным покровом, позволяющим скоту успешно *тебеневать* – добывать себе корм из-под снега⁵⁴.

Кочевые народы I тыс. до н.э. и начала I тыс. н.э. образуют систему культурного единства, характерную для степного пространства на всем протяжении истории его населения человеком. Скифы, сарматы, саки, массагеты, аорсы, известные нам по письменным источникам того времени, образуют конгломерат народов с чрезвычайно близкой материальной культурой и, вероятно,

⁵⁰ Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 197.

⁵¹ Ригведа. Гимн Апам-Напату.

⁵² Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 72-81. С. 226-228.

⁵³ *Сига о Вэльсунгах*. Пер. Б.И. Ярхо // Толкин Дж.Р.П. Профессор и чудовища. СПб., 2004. С. 184, 185.

⁵⁴ Титров 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; См. также Костюков В.П., Гуцалов С.Ю. Замечания о роли "пастбищно-кочевых систем" в истории кочевников степей Казахстана // Международное (XVI Уральское) археологическое совещание. Материалы международной научной конференции. Пермь, 2003. С. 162-163.

мировоззрением и ритуальной практикой. 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 бывает очень сложно разделить на территориальные варианты, племенные или иные группы⁵⁵.

Система социально-политической организации кочевников зависела от природных изменений и политических катаклизмов. Соответственно, и кочевническим социумам была присуща стадийная изменчивость. Существует множество примеров вырастания кочевых улусов в могущественные степные державы, впоследствии распадавшиеся и возвращавшиеся к исходной стадии кочевого улуса⁵⁶. При этом большинство степных кочевых обществ существовало в системе эгалитарных моделей. Кочевники не испытывали внутренней потребности в создании государственных институтов, которые создавались в первую очередь на западных и восточных окраинах Евразийского степного пространства. Для большинства этапов степной истории верна формулировка о том, что "степень централизации кочевников прямо пропорциональна величине соседней земледельческой цивилизации"⁵⁷.

Большинство отечественных специалистов полагает, что степное население эпохи ранних кочевников говорило на языках иранской группы. Однако многие современные тюркские историки активно отстаивают точку зрения, в соответствии с которой значительная часть ранних кочевников говорила на тюркских или даже тюрко-монгольских языках⁵⁸. Вероятно, часть их аргументов можно считать достаточно убедительной. Во всяком случае, на основании имеющихся источников мы можем быть убеждены в ираноязычности лишь западной части скифо-сарматского мира. Лучше документированная эпоха поздних кочевников дает нам достаточно примеров того, насколько пестрым в языковом отношении может быть даже население близкорасположенных степных районов, практически единое в своей материальной культуре и мировоззрении.

Археологическими свидетельствами эпохи ранних кочевников являются, в первую очередь, курганные могильники, а также разнообразные святилища, наскальные рисунки – петроглифы, и т.н. "оленные" камни. Известны немногочисленные следы временных стоянок этого времени, а у границы степи, в районах активного контакта с оседлым населением – крупные селища и даже города (как, например, столица причерноморских скифов Неаполь Скифский). В эту эпоху степное население создает особую форму ритуального искусства, т.н. "скифский звериный стиль". Изучение многочисленных предметов с изображениями в этом

⁵⁵ Чибилёв А.А. Степь в истории человечества // Культурное наследие степей Северной Евразии. Вып. 1. Оренбург, 2000. С. 6.

⁵⁶ Трепавлов В.В. Бий мантыгов, коронованный chief: вождества в истории позднесредневековых номадов Западной Евразии // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 357.

⁵⁷ Крадин Н.Н. Кочевники, мир империи и социальная эволюция // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 318.

⁵⁸ Мажитов Н.А. Происхождение башкир (историко-археологический анализ) // Археология и этнография Башкирии. Вып. IV. Уфа, 1971. С. 13; Петров К.И. Выступления в прениях // Археология и этнография Башкирии. Вып. IV. Уфа, 1971. С. 334-335.

существенно дополняет наши возможности по реконструкции мировоззрения древних народов, примером чего могут служить исследования Д.С. Раевского⁵⁹.

Археологические источники эпохи ранних кочевников поддаются достаточно уверенной интерпретации благодаря наличию аутентичных письменных источников, свидетельствующих о культуре степных народов. В первую очередь к их числу принадлежат сочинения древнегреческих и, отчасти, древнеримских историков, в том числе – Диодора Сицилийского и Валерия Флакка. Наиболее важным из этих источников для нашей темы является "История" Геродота, четвертая книга которой, "Мелитиомена", специально посвящена описанию скифского общества, его истории, обычаям и ритуалам. Современные исследователи уверены в том, что Геродот лично посетил греческие колонии на северном берегу Черного моря, во всяком случае Ольвию, общался там не только с греками-колонистами, но и со скифами, и, поразительно, предпринял небольшое путешествие в скифские степи. Он добросовестно собирал информацию, записывая даже то, что не совсем понимал или чему не верил; что делает его труд чрезвычайно полезным для современных исследователей.

Благодаря наличию письменных источников, эпоха ранних кочевников является первым периодом развития степных народов, духовную культуру которого мы можем реконструировать со значительной долей уверенности. И все же наши знания в этом вопросе весьма ограничены, так как сами источники фрагментарны и не всегда поддаются однозначной интерпретации.

В I тыс. н.э. происходит стремительное распространение с востока степи южно-монгольских народов. Судя по всему, этот процесс начинают хунну. Кочевая империя хунну, сложившаяся в III-II вв. до н.э. в монгольских степях, распадается в конце I в. н.э. в результате внутренних распрей и ударов китайских войск. Начинается масштабная миграция хунну на запад, их расселение и смешение с сарматскими племенами. В IV вв. н.э. волна военных походов хунну (гуннов) потрясает Западную Европу и становится один из завершающих факторов распада Западно-Римской империи.

В исторической науке до сих пор не выработано единого мнения по вопросу о лингвистической принадлежности хунну. Большинство исследователей развивают идею о тюркоязычности хунну⁶⁰. Другие обосновывают их монголоязычность⁶¹. В любом случае, не вызывает сомнений принадлежность хунну к алтайской языковой семье. На пространстве Евразийской степи культура хунну представлена, главным образом, погребальными комплексами и немногочисленными святилищами. Современные знания о культуре хунну весьма фрагментарны и опираются, кроме археологических материалов, на тексты китайских исторических хроник. Сведения западноевропейских авторов, столкнувшихся с гуннами в IV в., настолько тенденциозны, что едва ли могут рассматриваться как серьезный источник в этом вопросе.

⁵⁹ Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

⁶⁰ Умислев Л.Н. Хунну. Степная трилогия. СПб., 1993. С. 39.

⁶¹ История Монгольской Народной Республики. 3-е изд. М., 1983. С. 97.

В середине VI века в степи возникает новое этнокультурное образование – Первый тюркский каганат. Это имперское образование распространилось практически на все пространство Евразийской степи, включив в свой состав территории от Манчжурии на востоке до Азовского моря на западе. Ираноязычные кочевники перенимают язык новых властителей степи, начинается эпоха тюркского владычества. В монгольской степи, в долине Орхона – в сердце степной империи, в этот период сооружаются грандиозные культовые комплексы, посвященные тюркским государственным деятелям. Широкое распространение получает орхон-енисейское руническое письмо – древнетюркская письменность⁶².

Сохранившиеся древнетюркские тексты являются бесценным историческим источником. Впервые в степной истории перед нами – не описания сторонних наблюдателей, а письменные свидетельства о себе самих степняков. "Небу подобный, Небом рожденный тюркский каган, я нынче сел (на царство). Речь мою полностью выслушайте (вы), идущие за мной..."⁶³ – так начинается Малая надпись на памятнике в честь Кюль-Тегина, и мы слышим в ней голос древнего степного властителя Бильгэ-кагана, возродившего тюркский каганат.

Из числа иностранных источников наиболее важными являются китайские исторические хроники, переведенные на русский язык Н.Я. Бичуриным⁶⁴.

Сохранившиеся рунические надписи, многочисленные культовые сооружения и свидетельства иностранных, прежде всего – китайских, источников позволяют нам уверенно, достаточно полно и подробно изучить духовную культуру древних тюрков. Знания о мировоззрении и мировосприятии этой эпохи позволяют нам обратиться и к реконструкции более древних пластов степных верований, – потому что культурная традиция степных народов никогда окончательно не прерывалась. Менялись господствующие языки, названия народов, воздвигались и рушились степные империи, – но население никогда не сменялось полностью, оно входило в состав новых этнических систем и государственных образований. И никогда не прекращалось взаимодействие человека и степного мира, осуществляющееся в системе культурной традиции.

К концу I тыс. н.э. степные каганаты распались. Восточноевропейские степи к этому времени населяют тюркоязычные племена кипчаков, именуемых в русских летописях половцами, в предгорьях Урала формируется башкирский этнос. В степное пространство в низовья Дона и Днепра начинается активное проникновение славянского населения. В конце XIX в. в исторической науке даже разрабатывалась теория о происхождении славян от поздних скифских племен. Впоследствии она была отвергнута, однако, судя по всему, степные народы действительно приняли активное участие в этногенезе восточных славян. Союзнические отношения, многочисленные династические браки и активное культурное взаимодействие

⁶² Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951; Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.

⁶³ Памятник в честь Кюль-Тегина. Малая надпись (1).

⁶⁴ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950.

отношения половцев и древнерусские княжества, несмотря на периодически возникавшие локальные конфликты между ними⁶⁵.

В Центрально-Азиатской степи формируется целый ряд тюркских и монгольских народов, о конкретной лингвистической принадлежности которых до сих пор не всегда есть единое мнение у исследователей: найманы, кераиты, меркиты, татары, монголы и др. Происходят постоянные конфликты между этими народами, в определенной мере инспирированные Китаем, северные провинции которого к XII в. начинают контролировать чжурчжэни. В этих условиях в конце XII в. молодой Темучжин, сын Есугай-багатура, начинает объединение народов монгольской степи в единую общественно-государственную систему. В 1206 г. на курултае племен он был провозглашен Чингисханом. Создается Монгольская империя, в период своего расцвета охватившая все пространство Евразийской степи и далеко вышедшая за его пределы.

Наши знания о монгольской культуре до создания империи и времен империи базируются, прежде всего, на комплексе письменных источников. Одно из главных мест в нем занимает "Сокровенное сказание" – первое произведение древнемонгольской литературы, повествующее о жизни Чингисхана. Автор "Сказания" кратко описывает историю монгольского народа со времен его предков – 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 Керулене, при хане Угедее – это 1240 г. Его автор был монголом, вероятнее всего – военачальником, 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, наиболее авторитетный переводчик "Сказания" на русский язык, считает его хроникой⁶⁶; С.Ю. Никлюдов – биографией Чингисхана⁶⁷; Л.Н. Гумилев – политическим памфлетом⁶⁸. 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 личности⁶⁹, без которого тот, конечно, не смог бы собрать столько верных соратников и создать огромную империю из кучки раздираемых нуждой степных племен.

⁶⁵ См. Сулейменов О.О. *Аз и Я* // Сулейменов О.О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алматы. 1990. С. 430-436, 493-497.

⁶⁶ Козин С.А. *Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г.* М.-Л., 1941. С. 46.

⁶⁷ Никлюдов С.Ю. *Героический эпос монгольских народов.* М., 1984. С. 232.

⁶⁸ Гумилев Л.Н. *Поиски вымышленного царства.* М., 1997. С. 312.

⁶⁹ Там же. С. 306.

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 памятника⁷⁰. 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 "Сокровенного 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 – 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. Так же, как и саги, оно посвящено, главным образом, описанию распри между людьми. Как и для саг, для "Сказания" не свойственно использование гипербола – его язык адекватен

⁷⁰ Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984. С. 232.

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, произносимые 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 культовым текстом, в нем присутствует довольно много упоминаний о ритуальных действиях и обращениях к сакральным силам, совершавшихся Темучжином и его соратниками. Особенно ценным для нас этот источник делает тот факт, что его автор сам принадлежал к той же культурной традиции, что и Темучжин, и потому от него менее всего можно ожидать искажений ее основных положений. К сожалению, с остальными источниками по монгольской культуре все обстоит значительно сложнее. Их авторами являются представители христианства и ислама, которые могли весьма существенно, пусть даже и неосознанно, искажать принципы и ценности чуждой им культурной традиции.

Наиболее важными из числа этих источников являются западноевропейские тексты, прежде всего "Путешествие в восточные страны" Г. де Рубрука⁷¹ и "История монголов" Дж. дель Плано Карпини⁷². При этом с большим доверием можно отнестись к тексту Гильона де Рубрука, католического монаха, предпринявшего путешествие в Монгольскую империю в 1253-1255 гг. по поручению французского короля Людовика Святого (IX). Рубрук побывал в ханских ставках, столице империи Каракоруме и столице Золотой (Белой) Орды Сарае. Он неоднократно встречался с правителем империи ханом Менке, правителем Золотой Орды ханом Бату (Батыем) и его сыном Сартаком. Также он принимал участие в богослужениях перед высшими лицами монгольской иерархии, участвовал в религиозном диспуте в столице империи; и старался, судя по всему, достаточно адекватно зафиксировать в своем тексте полученную информацию.

С меньшим доверием можно отнестись к тексту Плано Карпини, францисканского монаха, архиепископа католической церкви, отправленного на Пусток римским папой Иннокентием IV в 1245 г. Он побывал у хана Бату в Сарае и у хана Гуюка в Каракоруме. В своих описаниях он чрезвычайно пристрастен и, порочит, основной целью своей книги видел идеологическое обоснование развешивания широкомасштабной подготовки европейских держав к нападению на

⁷¹ Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

⁷² Плано Карпини Дж. дель. История монголов // Он же. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

Монгольскую империю. Его тенденциозность в подборе фактов достаточно очевидна из текста.

Ценность "Книги о разнообразии мира" знаменитого венецианца Марко Поло⁷³ в этом плане, к сожалению, гораздо ниже. Он выполнял дипломатические миссии при дворе хана Хубилая в то время, когда традиционное мировоззрение и культовая практика в среде монгольской аристократии были вытеснены синкретическими культами на основе буддизма, тибетской религии бон и, в меньшей мере, ислама и несторианского христианства. Он оставил интересные описания обычаев кочевых тюрко-монгольских народов, однако, к сожалению, совершенно не разобрался в их верованиях, принимая домашние культы за основу религиозной системы.

Персидский историк Рашид-ад-дин, состоявший официальным историографом при монгольском дворе, был мусульманином. Можно опасаться того, что в своем "Сборнике летописей"⁷⁴ он сознательно или бессознательно сближал традиционное монгольское мировоззрение с исламом, дабы создатель империи Чингисхан не выглядел неверным в глазах своих подданных-мусульман.

Распад монгольской империи оказался в значительной мере определен религиозными факторами. В конце XIII – начале XIV вв. монгольская элита под давлением политических факторов принимает исповедание мировых религий – как правило, ислама в западной части империи и буддизма – в восточной. Происходит переориентация векторов культурной и социально-экономической жизни на окружающие оседлые цивилизации и единое пространство степных культур опять оказывается разорвано борьбой различных политических интересов.

В 1254 г. хан Менке говорил французскому посланнику Гильону де Рубруку: "Как Бог дал руке различные пальцы, так он дал людям различные пути"⁷⁵. Праздничные дни при дворе монгольских ханов устраивались службами представителей всех основных религий⁷⁶. На территории империи все религиозные организации были освобождены от налогов и пользовались непосредственным покровительством монгольской администрации, ни одна из вер не ставилась выше другой. Так, в 1270 г. хан Менгу-Тимур издал следующий указ: "На Руси да не дерзнет никто посрамлять церквей и обижать митрополитов и подчиненных их архимандритов, протоиереев, иереев и т.д. Свободными от всех податей повинностей да будут их города, области, деревни, земли, охоты, ульи, луга, леса, огороды, сады и молочные хозяйства. Все это принадлежит Богу и сами они Божьи. Да помолятся они о нас"⁷⁷.

Это было возможно потому, что ни к одной из "мировых религий" не принадлежали сами Чингизиды: правители улусов и великие ханы. Они

⁷³ Поло Марко. Книга о разнообразии мира // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

⁷⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1, 2. М.-Л., 1952; Т. 2. М.-Л., 1960.

⁷⁵ Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 169.

⁷⁶ Там же. С. 142.

⁷⁷ Цит. по: Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV вв. Элиста, 1991. С. 193.

поведавали традиционную степную веру. И до тех пор, пока правители не отошли от традиции своих предков, евразийское пространство было объединено в единую систему, поскольку с позиций степной культуры всё разнообразие вероучений представлялось многообразием вариантов раскрытия универсальной сакральной сущности, многообразием путей к единому Богу. И в этом традиционное мировоззрение принципиально отличалось от мировых религий, каждая из которых рассматривала свое вероучение как раскрывающее окончательную, полную истину Бога, человеку и мире; а все прочие – как искажения этой истины либо как откровенную богопротивную ложь. Когда же правители степной империи стали исповедовать монотеистические религии и, вместе с ними, приобрели религиозную нетерпимость – империя развалилась.

В XIV-XVII вв. завершается сложение современных степных этносов: татар, башкир, казахов, монголов, калмыков, киргизов, южных алтайцев. Происходит масштабное расселение по степи русского населения, развивается государственная программа русской колонизации. К XIX в. практически все степные народы входят в состав или в орбиту влияния Российской империи, позднее – Советского Союза. Этот процесс завершается уже в 20-х гг. XX в. распространением прямого социально-политического и экономического влияния Советского Союза на Монголию.

Для этого периода характерно активное насаждение в степи привнесенных религиозных систем под прямым давлением государственной власти. Впервые это делает в X в. киевский князь Владимир Святой, обращая в православие славянское население южнорусских степей. Ислам принимает третий хан Золотой Орды – Берке, брат хана Бату. Государственное насаждение ислама в качестве единственной религии начинается в Золотой Орде с начала XIV в. – с 1312 г. – ханом Узбеком.

С XVI-XVII вв. насильно внедряют буддизм в жизнь своего народа монгольские ханы и нойоны. Особенно усердствуют в этом правители Джунгарии, распространившие прозелитскую деятельность на алтайцев и, согласно народным преданиям, предпринявшие при хане Галдан-Церене попытку уничтожить в огне всех алтайских камов (шаманов)⁷⁸. При этом уже религиозные указы западно-монгольского Алтын-хана 1570-х гг. носили ярко выраженный пробуддийский характер, и были направлены против сторонников традиционной культурной традиции, изображаемой буддийскими священниками как "шаманизм"⁷⁹.

В конце XVIII в. политику исламизации казахов проводит русское правительство. Однако в дальнейшем, отказавшись от нее, оно активно поддерживает православные миссии и предпринимает попытки насильственной христианизации степного населения.

⁷⁸ Мухомеева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 44-45; Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 17.

⁷⁹ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 26.



Рис. 6.
Церковь у пос. Варна



Рис. 7.
Мечеть у райцентра Бреды

С установлением советской власти в степи начинается преследование всех религиозных деятелей и насаждение атеизма и государственной коммунистической идеологии, весьма далекой от первоначальной коммунистической доктрины. Следует подчеркнуть, что все эти религиозные и псевдорелигиозные (государственный коммунизм) системы внедрялись в жизнь степных народов под прямым давлением государственной власти, во многих случаях – методами прямого насилия. При этом власть на всех этапах исходила, прежде всего, из собственных политических и экономических интересов.

Значительная часть информации о традиционном мировоззрении степных народов последних столетий базируется на сообщениях христианских миссионеров и, в меньшей мере, проповедников ислама. К сожалению, почти вся она тенденциозна и не всегда заслуживает доверия. Путешественники XVIII-XIX вв. собрали достаточно большой объем этнографической информации по нашей теме. На первое место по важности здесь стоит поставить работы В.В. Радлова в казахских и монгольских степях, степных долинах Горного Алтая⁸⁰. Интересную подборку материалов по монгольской этнографии сделал в конце XIX в. Д. Банзаров⁸¹.

Значительный интерес представляют немногочисленные, к сожалению, сообщения представителей национальной интеллигенции XIX в. – и, в первую очередь, казахского культурного деятеля и офицера российской армии Чокана Валиханова. Так, он писал о доисламской вере казахов, имевшей в своей основе традиционное восприятие природных начал мира как живых и священных сил, которую называл "шаманизмом": "человек шаманский ... поклонялся тому в природе, где замечал присутствие этой неизъяснимой силы, которую он назвал небом синим, Кок-Тенгри, и вечной, как время... Вот происхождение тех обрядов и обрядов, которые мы называем теперь шаманским суеверием и которые тогда были истиной верой, верой несомненной, живой"⁸². Раскрывая смысл традиционных степных культурных образов, Чокан Валиханов писал, что древняя степная вера была "почитанием природы вообще в идее неба"⁸³. Он неоднократно противопоставляет в своих работах реальные образы традиционной культуры и идеалистические абстракции позднего ислама.

Материалы исторических исследований убедительно свидетельствуют, что вплоть до XIX в. среди казахов было широко распространено почитание Творца скорее в системе тенгрианской традиции, чем в рамках исламского вероучения⁸⁴.

Большое значение для изучения традиционного мировосприятия степных культур имеют работы советских этнографов. Им удалось зафиксировать элементы культурной традиции, сохранившиеся в условиях стремительного переустройства

⁸⁰ Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. М., 1989.

⁸¹ Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.

⁸² Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 4. М., 1972. в. 191-640.

⁸³ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 4. М., 1972. в. 191-640.

⁸⁴ Ахметжанбаев Ж.О. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. Караганда, 1993. С. 183.



Рис. 8.
Оградки на мусульманском кладбище

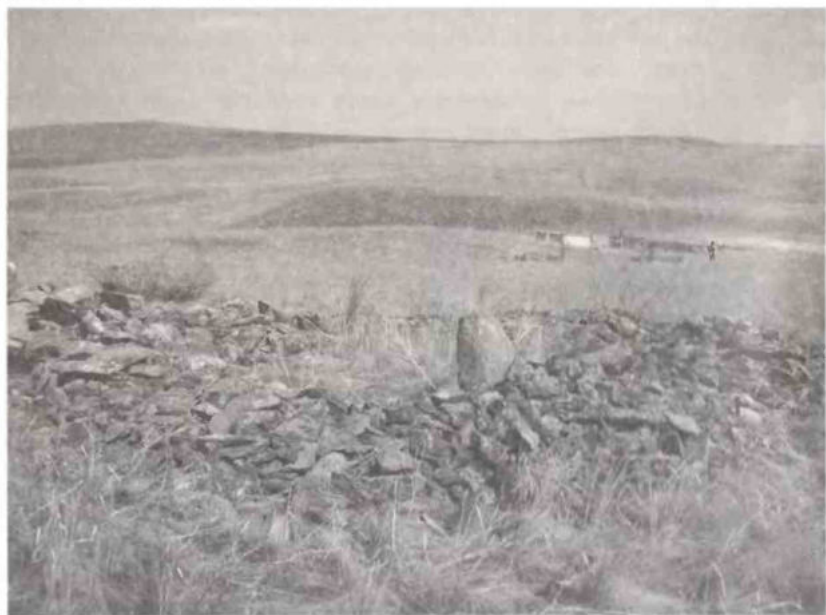


Рис. 9.
Мусульманское кладбище у горы Чека

степных обществ в XX в. Необходимо специально отметить как наиболее полные и связанные с нашей тематикой исследования традиционной культуры монголов Н.Л. Жуковской⁸⁵, калмыков – У.Э. Эрдниева⁸⁶, алтайцев и тувинцев – Л.П. Потапова⁸⁷, широкого культурного пласта тюркских народов – Н.А. Алексеева⁸⁸, Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой и А.М. Сагалаева⁸⁹ и другие⁹⁰.

С начала 1990-х гг. начинается современный этап истории степных народов. Советский Союз распадается, начинается становление суверенных национальных государств и государственных образований в составе Российской Федерации. На какое-то время исчезает государственная монополия на идеологию, начинается религиозное возрождение, касающееся, прежде всего, православия, ислама и буддизма, пользующихся определенной государственной поддержкой новых национальных образований.

В условиях национального самоопределения на развалинах Советского Союза традиция социально-политического и культурного единства Евразийского степного пространства оказалась разрушенной. Оно рассечено границами, наполнено национальным разделением и расслоением, обратными миграциями народов из районов активного культурного взаимодействия. Но степь не признает 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"⁹¹.

Оценивая историческое развитие степных культур мы видим, что их хозяйственная деятельность была рациональной и малоконфликтной по отношению к природным системам вплоть до начала её коренной модернизации. 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,

⁸⁵ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978; Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990.

⁸⁶ Эрдниева У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970.

⁸⁷ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2; Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969; Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

⁸⁸ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

⁸⁹ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

⁹⁰ Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967; Салихов Г.Г. Картина мира в башкирском фольклоре. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Уфа, 1992.

⁹¹ Зданович Г.Б. Аркаим и "Страна Городов": диалог культур // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. Челябинск, 2002. № 1.

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 природного мира, находившее свое выражение в степных культурах. 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 степным миром.

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 определенную часть естественных популяций степных копытных и заменил их стадами домашних животных, но domesticiрованные копытные играли в экологии степи ту же роль консументов первого порядка, что и их дикие предшественники. На протяжении тысячелетий земледелие в степи существовало в очень ограниченных масштабах, его развитие не приводило к использованию под пашни сколько-нибудь обширных пространств. Хозяйственная деятельность традиционных степных обществ находилась более или менее в равновесном взаимодействии с природными системами. Ситуация начала меняться с масштабной миграцией в степь населения из Центральной России, которое перенесло сюда хозяйственные навыки, выработанные на территории, давно подвергающейся активному антропогенному воздействию. Началась интенсивная распашка земель, сведение немногочисленных степных лесов.

XX век стал критическим для существования степных экосистем. 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, выпаса. Перевыпас сохранился 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 была создана искусственно за последние сто пятьдесят лет, она отнюдь не является единственно возможной системой хозяйственного взаимодействия человека со степью – это доказало многотысячелетнее успешное существование в степи древних обществ.

Одновременно с хозяйственным, изменялось и ритуальное взаимодействие человека со степью. В истории этого взаимодействия мы можем выделить три основных этапа. На первом этапе традиционные культуры обеспечивали целый комплекс форм ритуального общения человека и природного мира. Второй этап наступил с распространением в степи мировых религий христианства, ислама, и буддизма. Эти религиозные системы направили активность человеческого восприятия вглубь него самого. В основе культурного восприятия остались два главных действующих лица – человек и Бог, перед лицом которого он предстоит, или человек и его метаисторическая судьба в религиозной модели буддизма. Ритуальное общение человека с природными стихиями степи отбрасывалось доктринами мировых религий как неважное для его духовного развития и даже – вредоносное, уводящее с единственно правильного пути. В этих культурных условиях открылось больше возможностей для самопостижения человека, однако произошел принципиально важный отказ от духовного взаимодействия с окружающим природным миром. Оно сохранилось только в народных, весьма отличающихся от догматических, религиозных моделях, несущих в себе значительные элементы древней культурной традиции. В это время распространились новые ритуальные системы, ориентированные на личность и социум, без учета природного мира.

С широким распространением и государственным насаждением атеистического мировоззрения начался третий этап, – когда всякая ритуальная деятельность практически полностью оказалась выведенной за рамки культуры, а система взаимоотношений с природным миром начала выстраиваться на сугубо прагматических принципах. Основания для этой системы были заложены уже на втором этапе через признание природного мира созданным для удовлетворения потребностей человека. Произошел обрыв ритуальных и эмоциональных связей человека с окружающим миром, усугублению которого способствовала

урбанистическая модель развития социума и, соответственно, отток основного населения в искусственно созданные условия существования.

На первом этапе исторического развития культуры вся деятельность общества регулировалась системой культовой практики. Ритуальные сооружения – святилища, культовые камни, курганы, системы почитаемых ландшафтных объектов, – фиксировали и выявляли воспринимаемую в системе культурной традиции структуру мира, организовывали культурную деятельность человека. На втором этапе центром культуры степных поселков также являются культовые сооружения – церкви, мечеть или буддийский дацан. Причем эти сооружения не просто стояли, – они обеспечивали основы функционирования культуры, действовали, “держали на себе” основную структуру человеческого мира, культурного ландшафта. На третьем этапе, в условиях жесткого насаждения идеологии государственного коммунизма на роль культурных центров степных поселков выдвигаются дома культуры, “ленинские комнаты”, “красные уголки”, и другие объекты, выполняющие ритуальную роль в социоцентрической религии государственного коммунизма. Они, во всяком случае, задавали определенную структуру обращения культуры к внепрагматическим ценностям, реализовывали, хотя бы и на светском уровне, стремление к установлению связи феноменальной и ноуменальной реальности, обращения к смыслам бытия в повседневном существовании человека. С разрушением государственной коммунистической модели в последние полтора десятилетия произошло распространение на степном пространстве универсальной потребительской культуры, ориентированной во всех своих проявлениях на сугубо прагматические, профанные нормы и ценности. Этот процесс сопровождался общим социально-экономическим кризисом и государственным распадом. Центрами культурной жизни в степных поселках стало управление хозяйством – “контора”, как его обычно называют, и магазин. Долго ли на таких центрах может удерживаться человеческий мир?

Для традиционных степных культур сама степь воплощала в себе сердце мира, все остальные ландшафты были его границами, окраинами. И в универсальном для них образе степи воплощалось не только восприятие человеком степного пространства, но, быть может, и ответное чувство природного мира к человеку. Ведь в какой-то мере словами степных поэтов говорит сама степь...

Историческое развитие степных культур сформировало образ степного пространства как целостного выражения чувства мира. В современной культуре он представлен через поэзию. Выражение такого чувства требует того предельного уровня символизма, на который способна только поэзия, попытки говорить прозой приводят здесь 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 предельные основания бытия. Как говорится у 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 раковины, болью отвергнутой любви, запахом весенней прели, – надо лишь научиться распознавать их...⁹²

В поэтическом образе степи сливаются воедино присутствие человека в степи и восприятие степи в человеке. И этот образ многолик и непостоянен, как сам 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 там⁹³.

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

Пол неба тучами испачкано,
Фонарик тлеет 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...⁹⁴

Тревога выражается в неизменном непостоянстве степных стихий. Как пишет об этом с позиции зрения специалиста-эколога 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, то засушенное, без капли влаги... Степной травостой спокоен. Он мельтешит перед глазами непрерывно. Трава в степи бывает то густая, то разрежена, 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 беспокойна, 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 гладящая ласка

⁹² Еськов К.Ю. Последний кольценовец. СПб., 2005. С. 63.

⁹³ Джангар. Калмыцкий народный эпос. 5-е изд. Элиста, 1989. С. 236.

⁹⁴ Стихи В. Ланцберга.

солнечных лучей или их же злобный ожог⁹⁵. А непостоянство степной природы – это и непостоянство образа.

Степная тревога предстает в поэзии как вечный поиск нового и вечное предчувствие близкой беды. Ее выражением является битва как образ предельного напряжения всех сил и возможностей, предельной неустойчивости даже самой надежды на дальнейшее существование.

⁹⁵ *Мордкович В.Г.* Степные экосистемы. Новосибирск, 1982. С. 95-97.

ГЛАВА 2.

ОСНОВНЫЕ ОБРАЗЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ СТЕПНЫХ КУЛЬТУР

2.1. Предельные образы: Небо и Земля

Небо и Земля – два предельных образа степной культурной традиции, составляющие собой взаимосвязанную пару. В этих образах получает воплощение восприятие предельных оснований окружающего человека природного мира. Небо и Земля предельны в том смысле, что в паре они объемлют весь мир в его традиционном мировосприятии. Они объемлют его не только в пространственном, но и в смысловом контексте – как начала бытия, вмещающие в себя все основные смыслы существования. В них заключены день и ночь, мужское и женское, начало и конец, творение и разрушение. Смысловое наполнение этих образов связано с непосредственным восприятием степного мира. Каждый, кто был в степи, знает – здесь есть земля до горизонта – и бесконечно много неба. Все остальные объекты вписываются в систему этих двух основных начал степного мира.

Степное восприятие неба предельно близко к опыту, о котором пишет Мирче Элиаде, говоря, что "небо раскрывается таким, какое оно есть: бесконечным и трансцендентным"⁹⁶. В основе культурной традиции всех известных нам степных культур присутствует образ единого священного Неба, которое воспринималось в своей неизъяснимой сущности, но не персонифицировалось в человекоподобном облике небесного божества. Однако со временем в большинстве культур 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 и связан с общей инфантилизацией мифа и ритуала, все более осознаваемых с позиций профанных потребностей. Так, в поздней монгольской мифологии вместо одного небесного бога самого священного Неба, присутствует целый пантеон из 33 или 99 небесных божеств – тенгриев во главе с Хормустой⁹⁷. Но анализ источников позволяет нам уверенно выделить единый древний степной образ священного Неба.

В предзороастрийской иранской традиции, связанной со степным этапом истории ранних иранских племен, известно божество "Отец-Небо" – Асман⁹⁸. 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 образе Папая, имя которого большинство исследователей переводят как "Отец". Напрямую сопоставлять Папая

⁹⁶ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 50.

⁹⁷ Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 2. М., 1997. С. 172.

⁹⁸ Рак И.В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 436.

с образом мужского и небесного начала считают возможным наиболее авторитетные отечественные специалисты⁹⁹.

К сожалению, крайняя скудость источников не позволяет нам уверенно реконструировать целостное символическое наполнение этих образов. Не вызывает сомнений только то, что Небо в иранских степных культурах мыслилось как отец всего сущего, персонифицированное священное начало, выраженное в непосредственно воспринимаемом небесном своде.

Целостный образ священного Неба хорошо известен в древних культурах тюрко-монгольских народов. Имеются свидетельства широкого распространения культа Неба у кочевых народов Центральной Азии: хунну, ухуань, сяньби, еще до возникновения тюркских каганатов и монгольской империи.

Точная этническая атрибуция хунну до сих пор вызывает споры среди исследователей (см. раздел 1.3). В любом случае не вызывает сомнения прямое влияние хунну на дальнейшее развитие тюркских и монгольских народов степной Евразии. В языке хунну засвидетельствовано слово "Чекли" – Небо, вероятно, являющееся более ранней формой тюркского и монгольского Тенгри¹⁰⁰.

О почитании хунну Неба свидетельствуют многочисленные китайские источники¹⁰¹. В "Исторических записках" Сыма Цяня повествуется, что когда пленный китайский офицер Юй-ши открыл шаньюю хунну Гюньчэню расположение китайских войск, тот воскликнул: "Небо послало мне этого Юй-ши!"¹⁰². Известно также, что один из шаньюев хунну посвящал Небу двух своих прекрасных дочерей¹⁰³.

Культуру древних тюрков мы относительно хорошо представляем себе начиная с VI в. В системе их мировоззрения центральное место занимает Тенгри – Небо. В древнетюркских орхоно-енисейских надписях "Голубое Небо" названо "крышей над миром", где ежегодно рождаются солнце и луна. Небо мыслилось как распоряжающееся всем в мире, в том числе – судьбами людей. При этом первоначально тюрки совершенно не антропоморфизировали Тенгри¹⁰⁴.

Известная нам древнетюркская культура связана с возникновением и развитием тюркских каганатов – огромных степных империй со своей системой военной аристократии. В военно-политической элите этих империй формируется культ Тенгри – начала государственной власти, владыки тюркских каганов. В малой рунической надписи на памятнике в честь тюркского военачальника Кюль-Тегина, установленном на берегу Орхона¹⁰⁵, его брат, Бильге-Каган, именует себя "небоподобным" и "неборожденным"¹⁰⁶. Он говорит о себе: "По милости Неба и

⁹⁹ Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 2. Л., 1961. С. 75.

¹⁰⁰ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

¹⁰¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 49, 56.

¹⁰² Там же. С. 62.

¹⁰³ Там же. С. 214.

¹⁰⁴ Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

¹⁰⁵ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951.

¹⁰⁶ Памятник в честь Кюль-Тегина. Малая надпись (1).

потому, что у меня самого было счастье, я сел (на царство) каганом"¹⁰⁷. 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"¹⁰⁸. На памятнике хану Могуляну в бассейне реки Орхон сохранилось обращение Бильге-кагана: "Так как Небо было (ко мне) благосклонно и я (столько) приобрел (завоевал), то и народ тюркский стал тоже приобретатель"¹⁰⁹.

Анализ древнетюркских рунических надписей показывает, что священное Небо занимало высшее место в сакральной иерархии древних тюрков. Оно мыслилось как создатель мира и покровитель всей жизни"¹¹⁰.

Существуют свидетельства существования тенгрианства у тюркских народов и в более поздние периоды. Так, в компилятивном историческом источнике X в. "История агван" описывается религия тюркоязычных булгар. В описании указывается, что главным божеством в этой религии является Тангрихан, создатель жизни и всех жизненных благ"¹¹¹.

В поздней тюркской мифологии образ священного Неба был антропоморфизирован и, в итоге, расчленен на представления о множестве антропоморфных божеств – "тенгриев". Однако древняя традиция до сих пор сохранилась у некоторых тюркских народов. Так, у качинцев и бельтиров (саяно-алтайская группа) божество Неба мыслится слитно с видимым небом"¹¹². Образ единого, благодетельного, всезнающего, правосудного божественного неба – Тенгри – сохранился у хакасов"¹¹³. Воспоминание о древнем сакральном образе Неба сохранили башкиры под именем Кук Тягрэ (синее Небо)"¹¹⁴ и в одном из традиционных имен Аллаха – Тангре"¹¹⁵. У казанских татар сохранилось восходящее к древнетюркскому времени наименование неба – Тенре"¹¹⁶. Известно и казахское слово, именующее Бога Алла-Тенгр"¹¹⁷.

Современные исследования свидетельствуют, что под именем Тенгри (Тенгери) почиталось священное небесное начало и в традиционной культуре алтайцев. Судя по всему, исследователи, ставившие на место Тенгри небесного бога Ульгена были введены в заблуждение некорректной первичной информацией: Ульген – лишь родовой покровитель (тос) ряда алтайских родов (сеоков), а не

¹⁰⁷ Памятник в честь Кюль-Тегина. Малая надпись (9).

¹⁰⁸ Памятник в честь Кюль-Тегина. Большая надпись (12).

¹⁰⁹ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. С. 11.

¹¹⁰ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 213-214.

¹¹¹ Мюллер Г.А. Соперники христианства (из истории языческих культов Средневожья) // <http://kds.eparhia.ru/bibliot/period/sobes/ps9/myuller/>

¹¹² Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 64.

¹¹³ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

¹¹⁴ Салихов Г.Г. Картина мира в башкирском фольклоре. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Уфа, 1992. С. 10.

¹¹⁵ Ярлыкапов А.А. Башкир верования // Религии народов современной России. Словарь. М., 1999. С. 40.

¹¹⁶ Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 343.

¹¹⁷ Сулейменов О.О. Аз и Я // Сулейменов О.О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алма-Ата, 1990. С. 541.

небесный отец всего сущего. До сих пор обращение к небесному началу словами Тенгри или Кудай (Божественный, Священный) широко известно в алтайской культуре¹¹⁸.

Средневековые источники свидетельствуют о том, что в монголы в XIII в. почитали единого Бога, Творца всего сущего. Одним из первых в современной науке на это обратил внимание в своих работах Л.Н. Гумилев¹¹⁹. Так, хан Менке обращается к французскому посланнику Гильому де Рубруку: "Мы, моалы [монголы] верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем, и мы имеем к Нему открытое прямое сердце"¹²⁰.

Исповедание монгольскими ханами монотеизма может представляться плодом фантазии или прямой мистификации христианского монаха-минорита. Однако и другие источники подтверждают свидетельство Рубрука. Так, у Плано Карпини сказано о монголах: "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"¹²¹. Также и средневековый армянский историк Гайтон свидетельствует о тюрко-монгольских народах, что те "знают единого вечного Бога и призывают его имя"¹²².

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 людей и целых народов¹²³. "Почитайте Тенгри, веруя истинно" заповедует своим детям Алгачатун (Алан-гоа), одна из великих прародительниц монгольского народа, в поздней монгольской летописи Алтан Тобчи¹²⁴.

Небо мыслилось монголами как несотворенное начало – создатель всего сущего, определяющее судьбу человека. В период империи, как и в эпоху тюркских каганатов, культ Тенгри приобретает военно-политический характер. Небо начинает рассматриваться как 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-

¹¹⁸ Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 31-32.

¹¹⁹ Гумилев Л.Н. Древнемонгольская религия // Доклады Географического общества СССР. Вып. 5. Этнография. Л., 1968. С. 33-35.

¹²⁰ Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 169.

¹²¹ Плано Карпини Дж. дель. История монголов. // Он же. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 35.

¹²² Цит. по: Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1997. С. 332.

¹²³ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

¹²⁴ Балданжанов П.Б. Altan Tobci: монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970. С. 134.

ханом, увидев своего приближенного Боорчу, которого он уже не чаял встретить в живых, Чингисхан воскликнул: "Да будет воля вечного Неба!"¹²⁵.

Имя верховного бога в поздних монгольских источниках – Хормуста, вероятно, связано с зороастрийской традицией (среднеперсидское Ормузд – авестийское Ахуро-Мазда). Но образ божества Хана Монхе-Тенгри (Хан Вечное синее Небо) или Эрхету-Тенгри (Могущественное Небо) сохранился в монгольском шаманизме¹²⁶. В поздних монгольских источниках упоминается, что судьба – это свободная воля Неба – "дзаяча"¹²⁷.

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"¹²⁸.

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-Батора¹²⁹. 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!"¹³⁰.

Образ священного Неба как центральный образ мифоритуальных систем был универсальным не только для кочевых, но и для оседлых народов Центральной 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?"¹³¹. Он же добавляет: "Не о чем молиться тому, кто провинился перед Небом"¹³², подчеркивая первое место Неба в иерархии священных сущностей. Другой великий китайский философ, Мо-цзы, пишет: "Небо покрывает всю Поднебесную и любит ее. Нет ничего, не созданного Небом... Одно Небо не требует вознаграждения. Небо делает ярким солнце, луну, звезды, кометы... Небо любит справедливость и ненавидит

¹²⁵ Сокровенное сказание. § 172.

¹²⁶ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 500.

¹²⁷ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 56.

¹²⁸ Цит. по: Окладников А.П. Древнемонгольский портрет, надписи и рисунки на скале у подножья горы Богдо-Уула // Монгольский археологический сборник. М., 1962. С. 74.

¹²⁹ Цит. по: Там же. С. 74.

¹³⁰ Цит. по: Там же. С. 73.

¹³¹ Конфуций. Луньцзы, глава Баю // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 191.

¹³² Там же. С. 191.

несправедливость"¹³³. 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 и монгольское тенгрианство представляли собой, фактически, единую мифоритуальную 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 вещей¹³⁴. В скандинавской эсхатологии ключевым событием рассвета нового мира становится явление в мир его Творца¹³⁵. Этот эпизод часто приписывают христианскому влиянию, однако есть основания считать его вполне аутентичным для скандинавско-германской мифологии¹³⁶.

Образ Творца мироздания присутствует и в мифологии южносибирских народов¹³⁷. В тех мифах, где фигура Творца не прописана напрямую, она подразумевается самим ходом повествования¹³⁸. Есть все основания связывать эти представления о Творце мира со степным образом Вечного синего Неба.

Природа Неба в традиционном 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 Неба¹³⁹.

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 почитание у древних тюрков пользовалось

¹³³ Книга Мо-цзы. Глава Воля неба // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 201-202.

¹³⁴ Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 41.

¹³⁵ Старшая Эдда, "Прорицание вёльвы", 65.

¹³⁶ Петров Ф.Н. Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 98.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ 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. 20.

¹³⁹ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 52.

рождающееся солнце. Двери шатра кагана всегда были открыты на восток¹⁴⁰. Особое значение восходящего солнца и восточной стороны мира сохраняется и в более поздних степных культурах. Так, герой бурятского эпоса Айдурай Мергэн восклицает "под пламенем восходящего солнца я родился!"¹⁴¹, подчеркивая тем самым небесное, священное и радостное начало своей жизни.

У современных казахов известно почитание Зари и Сумерек. Существует поверье о том, что нельзя спать в сумерки, поскольку это выражает неуважение к священному началу. По словам информатора казахстанского этнографа Ш.Б. Амантурлина "В далекие-далекие времена люди молились двум богам: одного звали Тан (Заря), а другого Іпір (Сумерки). В знак преклонения перед этими богами казахские аксакалы, когда благодарят младших, говорят: "Танірін жарылкасын!" (Пусть благословляют тебя боги Зари и Сумерек!)"¹⁴².

Особое место в системе степных стихий занимают грозы – высшее проявление творческой силы Неба¹⁴³. Гроза освежает и обновляет мир. Известно, что древние тюрки видели очистительный характер грозы¹⁴⁴. Это восприятие выражалось в представлении многих тюркских народов о том, что молнии есть стрелы, которыми небесное божество поражает злых духов¹⁴⁵. Согласно монгольским мифам, грозу производит дракон. Гром есть его голос, молнии – удары хвоста. При этом гроза рассматривалась как проявление гнева небес¹⁴⁶. У бурят известно представление о небесном камне, убивающем молнией, с помощью которого силы добра побеждают силы зла¹⁴⁷. 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 небо¹⁴⁸.

Ветер – наиболее яркое воплощение силы небесных стихий. Так, авестийский бог Вайу "Ветер, воздух" связан не только с ветром, но и с войной, победой и удачей¹⁴⁹.

В буддийский период у монгольских народов в числе божеств, которым посвящались культовые сооружения, перечисляются имеющие добуддийское происхождение божества ветра, дождя, снега, битвы¹⁵⁰.

¹⁴⁰ Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

¹⁴¹ Мэнэс Г. Символика солнца в погребальном обряде монгольских племен // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск, 1992. С. 17.

¹⁴² Амантурлин Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление (на материале изучения сельского населения Казахстана). Алма-Ата, 1985. С. 46.

¹⁴³ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 91.

¹⁴⁴ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 88, 95.

¹⁴⁵ Там же. С. 95.

¹⁴⁶ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 64.

¹⁴⁷ Жуковская Н.Л. Бурятская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 197.

¹⁴⁸ Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 2. М., 1997. С. 172.

¹⁴⁹ Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 430.

¹⁵⁰ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 36.

Степная традиция восприятия ветра близка к образам воздушных стихий – духов ветров – в мифофилософии Даниила Андреева. Согласно Андрееву, стихии слоя Вайта облакаются в тихие ветры, целующие землю и радующиеся всему живому¹⁵¹. Ирудран – область стихий, чья деятельность проявляется в нашем мире грозами, отчасти – ураганами. “Для них гроза есть творчество, а ураган – полнота их жизни”¹⁵².

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 мировоззрения культур степной Евразии. 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. Для традиционных обществ степи он характерен не был. О том, что образ и культ солнца вовсе не имел приписываемого ему всеобщего распространения, убедительно свидетельствуют и материалы западноевропейских исследователей¹⁵³.

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 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 могли особо одаренные люди в мистических озарениях, но сохранение сакрального контакта с ним возможно и при обыденном, непосредственном восприятии.

Для современных городских экзистенциалистов “если жизнь в мире,веряя себя руководству Бога, пыталась сделать все, что от нее зависит, и все таки потерпела крах, то остается лишь одна невообразимая действительность: Бог есть”¹⁵⁴. Для природных экзистенциалистов Евразийской степи эту действительность даже не нужно воображать, – она непосредственно явлена человеку самим Небом.

В то же время есть очень существенное отличие традиционного степного образа Неба-Творца от представлений о Боге в монотеистических религиях. Бог иудеев, христиан и мусульман один, он – самодостаточное начало всего сущего. А в традиционном степном мировоззрении Небо как творец и отец всего сущего выступает в паре с Землей – женским началом, матерью всего сущего.

Вообще представление о священной паре – Небе и Земле – как о прародителях всего мира присутствует едва ли не во всех архаических традициях,

¹⁵¹ Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 105.

¹⁵² Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 105.

¹⁵³ Жан Ж. Знаки и символы. М., 2002. С. 181.

¹⁵⁴ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 40.

начиная с Шумера и Египта. В протозороастрийской мифологии, связанной со степным этапом развития иранских народов, реконструирует божественная пара прародителей: "Отец-Небо" Асман и "Мать-Земля" Зам, чье почитание после реформы Заратуштры практически сошло на нет¹⁵⁵. Точно так же в скифских Папae и Апи представлена божественная пара Отца и Матери сущего, бога Неба и богини Земли¹⁵⁶.

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 только в урожаях, но и во всей степной жизни – растений, животных, человек. При этом Земля выступает и неразрывной связи с водной стихией. Это восприятие отразилось в скифской богине Апи, жене Папая, связанной с земным и водным началами. Ее имя восходит к иранскому корню "вода"¹⁵⁷.

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 этого сюжета. Согласно одному из них, родителями первого скифа Таргитая были Зевс (т.е. Папай) и дочь реки Борисфен (Днепр)¹⁵⁸. По второму варианту первый скиф родился от брака Геракла (вероятно, греческое переосмысление образа Таргитая) и полудевы-полузмеи, жившей в пещере¹⁵⁹. 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 "змееной родоначальницы скифов". Ее изображения – всегда с несколькими змеиными хвостами вместо ног – встречаются на произведениях греко-скифского искусства¹⁶⁰. Фактически речь идет, вероятнее всего, о едином образе священной земли-воды, матери всего сущего, который находит прямые параллели и у тюрко-монгольских степных народов.

Анализируя сохранившиеся тексты и ритуальные изображения, Д.С. Раевский убедительно реконструирует скифскую космогонию. В ее основе – брак между Небом (Папaeм) и Землей (Апи), от которого появляется на свет первочеловек Таргитай. Именно в нем символически заключен "срединный" мир – мир между

¹⁵⁵ *Рак И. В.* Именной и предметный справочник-указатель // *Авеста в русских переводах (1861-1996)*. СПб., 1997. С. 436.

¹⁵⁶ *Раевский Д.С.* Скифо-сарматская мифология // *Мифы народов мира*. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 447.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ *Геродот*. История. IV, 5.

¹⁵⁹ *Геродот*. История. IV, 8-10.

¹⁶⁰ *Артамонов М.И.* Антропоморфные божества в религии скифов // *Археологический сборник Гос. Эрмитажа*. Вып. 2. Л., 1961. С. 66-67.

Небом и Землей. Впоследствии он сам вступает в брак с женским духом земли и воды (змееногая дева) и от этого брака распространяется людской род¹⁶¹.

Практически аналогичные представления о соотношении Неба и Земли и о человеке мы видим в культуре древних тюрков. Они почитали Землю как мировое женское начало под именем Умай. В древнетюркской Большой надписи в честь Кюль-Тегина сказано: "Когда было сотворено (или возникло) вверх голубое небо (и) внизу темная (буквально: бурая) земля, между (ними) обоими были створены (или: возникли) сыны человеческие (т.е. люди)"¹⁶². В этом тексте прекрасно выражено восприятие Неба и Земли как предельных мировых начал, в системе взаимодействия которых развивается весь остальной мир и, в первую очередь, человек.

Несмотря на то, что в поздней тюркской мифологии образ Умай – священной Земли, как и образ Неба, оказывается существенно "снижен", размыт и отчасти антропоморфизирован, почитание ее все же сохранилось и хорошо известно у алтайцев и хакасов¹⁶³.

В тюркском мировоззрении продолжается характерное для ираноязычных степных культур единство земного и водного начал. Так, с образом Земли связано известное у тюркских народов божество срединного мира Удуг Йер-су – "Священная земля-вода"¹⁶⁴. Это божество покровительствовало тюрками и наказывало согрешивших¹⁶⁵. Две основные функции Йер-су – благодетельная и карающая¹⁶⁶.

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 русских¹⁶⁷. Так же и в древнетюркской рунической надписи в честь Кюль-Тегина образ "священная Земля и Вода тюрков" применяется в значении "Родина"¹⁶⁸.

В ранней мифологии монголов неперсофицированное божество Земли, космическое женское начало, именовалось Этуген, Этуген-эхе (Мать-Земля). Она почиталась как прародительница-родоначальница¹⁶⁹. Плано Карпини в числе объектов поклонения средневековых монгол называет землю и воду¹⁷⁰.

¹⁶¹ Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. С. 58.

¹⁶² Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951. С. 36.

¹⁶³ Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 53.

¹⁶⁴ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 216.

¹⁶⁵ Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

¹⁶⁶ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 216.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ Памятник в честь Кюль-Тегина. Большая надпись (10-11).

¹⁶⁹ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

¹⁷⁰ Плано Карпини Дж. дель. История монголов // Он же. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 36.

В средневековых монгольских источниках мы находим многочисленные 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!"¹⁷¹. 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 человек¹⁷². Земля дала людям тело, в то время как Небо вдохнуло в них душу¹⁷³. Д. Банзаров свидетельствует, что в монгольской традиции основным качеством священной Земли была способность рождать новую жизнь¹⁷⁴.

"Кормилицей Землей", "Нашей Матерью-Землей" именуется Земля в традиционном бурятском эпосе Алтан Шагай¹⁷⁵. "Родной матерью" именуется Земля и в алтайском традиционном эпосе Маадай-Кара¹⁷⁶.

Прекрасный пример мифопоэтического выражения взаимодействия Неба и Земли как предельных образов окружающего мира мы находим у средневекового поэта и мистика Руми. Он пишет:

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?¹⁷⁷

Если Земля в традиционном 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 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

¹⁷¹ Сокровенное сказание. § 126.

¹⁷² Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 173.

¹⁷³ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

¹⁷⁴ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 67.

¹⁷⁵ Алтан Шагай. Бурятское героическое сказание. Фольклорная запись А.К. Богданова от сказителя Балаядай Мосоева. Новосибирск, 1983. С. 8.

¹⁷⁶ Маадай-Кара. Сказитель А. Калкин // Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 71.

¹⁷⁷ Цит. по: Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991. С. 23.

суть и они живы"¹⁷⁸. Так пишет о воде современный монгольский поэт Ц. Дамдинсуэр:

То чистая, как воздух,
То мутная, как дым,
Она напиток неба,
Доступный всем живым¹⁷⁹.

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"¹⁸⁰.

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 Узбой¹⁸¹. Ардви мыслилась как пречистый источник всех великих рек. Связанное с ней божество Ардви-Сура Анахита ("Влага могучая, чистая") – единственное иранское божество; которое описывается в Авесте в человекоподобном облике¹⁸².

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!"¹⁸³

¹⁷⁸ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 193.

¹⁷⁹ Стихи монгольских поэтов. Ред. В. Сикорский. М., 1959. С. 31.

¹⁸⁰ Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 105

¹⁸¹ Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25.

¹⁸² Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 419.

¹⁸³ Авеста. Яшт 5, 1.

Создал ее я, Mazda,
Для процветанья дома,
Селенья и округи,
Создал для их защиты,
Опоры и охраны,
Создал я для спасенья
Округи и страны¹⁸⁴.

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

Явилась Ардви-Сура
Прекрасной юной девой
Могучею и стройной,
Высокой и прямой,
Блестящей, родовойтой,
Вкруг голени обвитой
Тесьмою золотой¹⁸⁵.

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 – и на небе, и на земле. Значима их очистительная функция: воды восхваляют за то, что они очищают и могут унести прочь все, что греховно в человеке¹⁸⁶.

В мифологии степных народов широко известны представления о священном водоеме – озере или море. Для иранского населения они воплотились в зороастрийском море Ворукаша – пречистом источнике всех вод. Именно из него изливается Ардви-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 Каспий¹⁸⁷.

Культовым центром для культуры юзчжэй, одних из последних прямых потомков иранского населения степи, был Куйан – главная река и озеро к северу от Наньшаня (Эдзини-гол)¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Авеста. Яшт 5, 6.

¹⁸⁵ Авеста. Яшт 5, 64.

¹⁸⁶ Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 152-153, 156-157.

¹⁸⁷ Рак И. В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 432.

¹⁸⁸ Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 38.

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 времен¹⁸⁹. С.А. Козин полагает, что образ этого океана воплощался у ойратов в заповедном озере Улюнгур¹⁹⁰.

Хорошо известно почитание сакральной сущности воды у калмыков, относившихся с благоговением к водам всех родников, рек и колодцев¹⁹¹.

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"¹⁹². Перевалив горный хребет, они обнаружили священный водоем: "увидели у подножья горы озеро, чистое и сверкающее, будто глаз верблюдонка. 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 народа¹⁹³.

Так в эпосе у водного источника исполняется воля священная Неба. И во всех традиционных степных культурах мы видим воду как оживляющее и, даже, одухотворяющее начало в нашем мире – и ее же, как начало связующее предельные образы окружающего мира – Небо и Землю. Вода в степной культурной традиции – это семя Неба и кровь Земли.

2.2. Ландшафтные образы: горы, деревья, родники и источники

Если в образах Неба и Земли в степной культурной традиции получило выражение восприятие предельных начал и оснований мира, то в ландшафтных образах выражается традиционное восприятие тех природных систем, в которых проходит повседневная жизнь человека. Это – пространство образов срединного мира, в котором культурная система обеспечивает постоянное существование человеческого общества.

При этом в древних пластах мировоззрения степных культур практически полностью отсутствует антропоморфизация ландшафтных духов. Духи-хозяева природных объектов и явлений рассматривались в единстве с самими этими объектами, в некоторых культурных традициях они могли представлять перед

¹⁸⁹ Джангар. Калмыцкий народный эпос. 5-е изд. Элиста, 1989. С. 235-236.

¹⁹⁰ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М., 1948. С. 143.

¹⁹¹ Эрдниев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 268.

¹⁹² Богатырские предания. Казахский героический эпос. Перевод С. Санбаева. Алма-Ата, 1986. С. 11.

¹⁹³ Там же. С. 11-16.

человеком в человекоподобном облике, но никогда не были к этому облику привязаны. Озера, горы, поля и леса сами по себе воспринимались как способные слышать и понимать человека, обижаться или радоваться, дать человеку удачу или наказать за непочтительное отношение к ним¹⁹⁴. Это и есть выражение традиционного мировосприятия, 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 восприятии в системе культурной традиции.

В традиционных образах ландшафтных духов воплощалось восприятие природных ландшафтов как живых, сознательных сущностей – 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 ним¹⁹⁵. Еще в XIX в. в песне традиционного казахского поэта и прорицателя – баксы – призываются семнадцать духов гор и рек¹⁹⁶.

В монгольской мифологии духи-хозяева местности именовались здзенами. Многие здзены были не персонифицированы. Существовали в том числе представления, что людям здзены никогда не показываются. Монгольские народы считали, что здзенами становились души именитых людей и шаманов¹⁹⁷.

Особое значение в традиционной системе ландшафтных образов имеют возвышенности. Во всех степных культурах 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 Земли¹⁹⁸, где вступают во взаимодействие эти два предельных начала мироздания. Вершина горы – место, где возможно перемещение человека из "срединного" мира на Небо или в Землю (как правило, через пещеру)¹⁹⁹.

Горные духи считались у многих степных народов хозяевами всех живых существ, обитавших в данной местности²⁰⁰. Особым почитанием пользовались вершины горных хребтов, глубоко вдающихся в степное пространство: Алтая, Хэнтэя, Хангая, Урала. В культурном плане пространство этих горных систем входило в общее пространство степи, более того – представляло собой его ключевые, семиотически наиболее значимые элементы.

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,

¹⁹⁴ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 60.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. М., 1989. С. 407.

¹⁹⁷ Неклюдов С.Ю. Эдзены // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 657.

¹⁹⁸ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 103.

¹⁹⁹ Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 55.

²⁰⁰ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 67.

жизненные силы, которые гора замыкает в себе. Гора предстает как персонифицированная сила природы, во многих случаях – как живое лицо²⁰¹.

Многие отечественные исследователи древней авестийской традиции считают возможным идентифицировать первичный образ священных для зороастрийцев гор Хукарья – “высокой Хары”, обиталища Хаомы – с Памиро-Алтаем²⁰². Д.А. Мачинский на основе комплексного анализа текстов Авесты сопоставляет исходный образ мировой горы Хукарья с горным массивом Табын-Богдо-Ола и его главной вершиной Хуйтэн (Куйтун)²⁰³. Если эти выводы верны, 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 мужей²⁰⁴.

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 зноя²⁰⁵.

Почитание гор хорошо известно у юэчжей – поздних иранских племен степи, потомков древнего иранского населения Евразии. Одним из наиболее почитаемых объектов у них были горы Циянь, 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”²⁰⁶. Как сообщает источник, 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 Циянь привела к тому, что весь наш домашний скот перестал размножаться”²⁰⁷.

Почитание горных вершин хорошо известно 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

²⁰¹ Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 180.

²⁰² Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000. С. 24-25.

²⁰³ 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.

²⁰⁴ Авеста. Яшт 5, 96.

²⁰⁵ Авеста. Яшт 10, 50.

²⁰⁶ Цит. по: Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 38.

²⁰⁷ Цит. по: Там же. С. 40.

небольшие сопки²⁰⁸. 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"²⁰⁹.

У тувинцев-тоджинцев почитается с глубокой древности гора Удэгэн, с которой берет начало Енисей²¹⁰. В ее сакральном восприятии сочеталась сила горных вершин и священное начало истока реки.

Священная гора хакасов – пик Борус в Западных Саянах, по поверьям – место рождения шаманов. При камлании хакаские шаманы в первую очередь благословляли эту священную вершину²¹¹.

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).
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 дай²¹².

Особенно яркие проявления культа гор известны в культуре алтайцев. Дух горы традиционно рассматривается ими как выражение ее сакральной сущности. Духи гор не антропоморфизировались, что видно по полному отсутствию у алтайцев человекоподобных изображений духов-хозяев родовых гор²¹³. В настоящее время у алтайцев возрождаются традиционные ритуалы почитания священных гор, рассматриваемые нами в разделе 3.1.

Этнографические источники свидетельствуют о том, что у монголов горы традиционно были главными ориентирами на местности, как в географическом, так и

²⁰⁸ 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.

²⁰⁹ Таншу, гл. 215 // Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950. С. 231.

²¹⁰ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

²¹¹ Бутанаев В.Я. Хакасы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 380.

²¹² 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.

²¹³ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 159.

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 земли²¹⁴.

По свидетельству китайских источников у древних дунху, племени, вероятно, монголоязычного, особым почитанием пользовалась гора Чи-шань, расположенная "в нескольких тысячах ли от Ляо-дун на северо-восток"²¹⁵, согласно Н.Я. Бичурину, 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 Хангай²¹⁶. Вообще воспевание хребтов Алтая и Хангая – неперенный элемент монгольских народных песен:²¹⁷. Общемонгольским является почитание хребта Танну²¹⁸. 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-уул²¹⁹.

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 горизонтом Богдо-уул²²⁰. 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 жертвоприношения²²¹.

У бурят известна священная гора Бурунхан, расположенная в Джидинском районе Республики Бурятия, в 15 км от с. Петропавловка. А.Д. Руднев описал

²¹⁴ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 27.

²¹⁵ 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.

²¹⁶ Неклюдов С.Ю. Эдзены // Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М., 1997. С. 657.

²¹⁷ Яцковская К.Н. Народные песни монголов. М., 1988. С. 77.

²¹⁸ Неклюдов С.Ю. Эдзены // Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М., 1997. С. 657.

²¹⁹ Ларичев В.Е. Азия далекая и таинственная (очерки путешествий за древностями по Монголии). Новосибирск, 1968. С. 42-43.

²²⁰ Там же. С. 50.

²²¹ Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 267.

поездку на эту гору с ламой Иролтуевым в 1899 г. и моление ламы на горе²²². 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 ландшафтные божества, духи местности²²³.

То же слово используется в названии еще одной горы, почитание которой восходит к глубинным пластам монгольской мифологии. Это священная Бурхан-Халдун горного массива Хэнтэй, на которой спасался и молился молодой Темучжин, будущий Чингисхан. Здесь же он завещал себя похоронить. Подробнее содержание представлений о горе Бурхан-Халдун в древней и современной монгольской культуре и особенности совершающихся здесь ритуалов мы рассмотрим в разделе 3.3.

Наряду с горами особыми ландшафтными образами являются одиноко растущие в степи деревья, в которых зримо выражалось начало жизни всей окружающей местности. Эта традиция отчасти сохранилась до нашего времени. У татар Поволжья до недавнего времени известно сакральное восприятие одиноко растущих в степи деревьев. Особо почитались рябина, можжевельник и береза²²⁴.

В истории отдельных культовых мест на пространстве степной Евразии известны случаи, когда восприятие мира в аспекте образа одиноко растущего дерева становилось одной из основ формирования сакрального центра местности (см. раздел 3.3 – Чингисхан с приближенными в местности Бурхан-Халдун).

Почитание отдельно стоящих деревьев неоднократно было зафиксировано нашей экспедицией в сохранившей традиционные элементы культуре современной Монголии. Почитаемое одиночное дерево известно в Булган аймаке, в долине к западу от сомона Дашинчилен. Весь его ствол увит синими, голубыми и, немного, желтыми хадагами – ритуальными лентами. На территории Завхан аймака, в 3 км к северу от перевала Солонготын-Даваа, посреди песчаной пустыни у дороги известно другое почитаемое одиночное дерево. Все его нижние ветви увешаны синими хадагами. У этих деревьев современные монголы продолжают буддийские ритуальные традиции почитания окружающей местности.

Особенно яркий ритуальный объект, связанный с деревом, расположен в аймаке Архангай, в 10 км к северо-западу от сомона Ундер-Улаан, недалеко от огромного древнего вулканического разлома.

Местные жители зовут его "дерево с тысячей стволов". И хотя в действительности стволов у него, конечно, гораздо меньше – образ возникает очень запоминающийся. Это дерево растет огромным кустом из множества стволов и веток. Вокруг него сооружена традиционная ритуальная шестиугольная ограда с резными деревянными столбиками. Буддийские паломники ходят вокруг этой ограды по часовой стрелке три или девять раз, бросая за ограду или вешая на столбики

²²² Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 30.

²²³ Неклюдов С.Ю. Бурхан // Мифы народов мира. В 2-т. Т. 1. М., 1997. С. 196.

²²⁴ Юсупов Г.В. Вера и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 354-355.

денежные купюры и другие мелкие приношения. Все ветви дерева и вся ограда увиты синими и голубыми лентами хадагов. К юго-востоку от дерева паломниками сооружено огромное обо – каменная насыпь диаметром 7 м и высотой почти 2 м, на которой укреплено несколько деревянных палок, также украшенных хадагами. Каждый паломник добавляет свой камень в это обо, вокруг него протоптана глубокая тропинка.

Рядом с этим ритуальным местом, привлекающим множество людей, раскинулся небольшой базар. Здесь продают кумыс (айраг) и ягоды. При нас к этому ритуальному комплексу подъехала группа паломников на трех УАЗиках из Тувы. Они объехали вокруг дерева на машинах, символически завершая этим свой путь, а потом приступили к пешим обходам и молитвам.

Почитание необычных, аномальных деревьев – с “раздувшимся” стволом, с необычной кроной, со множеством стволов – хорошо известно в культурной традиции тюркских и монгольских народов²²⁵.

Еще одним принципиально важным образом в традиционном восприятии природного ландшафта являются родники и истоки рек.

Широко известны у тюркских и у монгольских народов представления о том, что сакральность реки повышается по мере приближения к ее источнику. В традиционной культуре 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. Такой ритуал был посвящен всем ландшафтным духам местности, в том числе и духу-хозяину аржана²²⁶. У казахов еще в XIX в. В.В. Радлов фиксировал наличие культов, совершаемых у источников и на берегах больших рек²²⁷.

В монгольском языке духи вод – рек и озер – именуются *усан эзен (эдзен)*²²⁸. Также и у многих современных тюркских народов известны образы духов рек и источников: *су иясе* у казанских и западносибирских татар, *су иеси* у казахов, *һыу эйһе* у башкир. При этом татары различают женских духов воды – *су анасы*, и мужских – *су бабасы*²²⁹.

У южных алтайцев известны традиционные представления о том, что дух-хозяин аржана может являться людям в образе мыши, змеи, дикого зверя. Его появление считается доброй приметой²³⁰.

В ходе экспедиционных работ на территории Монголии и Бурятии в 2004 г., Республики Алтай в 2005 г. нам неоднократно приходилось встречаться с проявлениями культа почитания родников (см. раздел 3.1).

²²⁵ Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 93.

²²⁶ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 75.

²²⁷ Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 306.

²²⁸ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 28.

²²⁹ Басилов В.Н. Су иясе // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 2. М., 1997. С. 474.

²³⁰ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 66.

В Казахстане в наше время известно почитание как священных Талгарского и Иссыкского родников²³¹. 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 молельня²³² (см. раздел 3.2).

В целом мы видим, что ландшафтные образы культурной традиции степной Евразии выражают общие черты традиционного восприятие окружающего человека природного мира.

2.3. Медиаторные образы: огонь и дорога

Практически во всех традиционных культурах образ огня связан с очищением, просветлением, избавлением от несовершенства человека и мира. Огонь соединяет феноменальную реальность с ноуменальной, 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 онтологическое начало.

И в культурной традиции степных народов мы видим восприятие огня как природного начала, пребывающего на грани между мирами. Он – медиатор, носитель связи между срединным миром повседневного существования человека, Небом и Землей. Когда при совершении ритуалов жертвы приносят огню, сущность их совершения достигает иных пластов мироздания.

Проследивая историю образа огня мы можем обратиться к древним иранским представлениям, связанным, вероятно, со степными ираноязычными культурами эпохи бронзы. Так, согласно авестийским текстам, огонь – Атар, олицетворяет собой ашу – правду как мировое начало²³³.

В скифской культуре по материалам греческих источников известен образ Табиты, женского божества огня во всех его проявлениях. Она именовалась царицей скифов²³⁴. 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 ритуально-погребальных конструкциях²³⁵.

²³¹ Амантурлин Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление (на материале изучения сельского населения Казахстана). Алма-Ата, 1985. С. 33.

²³² Петров Ф.Н. Тюрко-монгольские культы поклонения степным духам на территории Южного Зауралья // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. Челябинск, 2002. № 1. С. 85-95.

²³³ Рак И.В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997. С. 451.

²³⁴ Геродот. История. IV, 68.

²³⁵ Смирнов К.Ф. Сарматы-огнепоклонники // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. С. 155-157.

Вообще следы ритуальных действий, связанных с огнем, отмечаются в каждом втором степном кургане эпохи ранних кочевников²³⁶.

Обряд очищения огнем был известен уже древним тюркам. О нем упоминает византийский посол в каганате Менандр²³⁷.

В традиционной культуре 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, украшением на голове мать-огонь. Внутренность дома освещающая, на бело-желтой лошади мать-огонь"²³⁸. 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. Приверженцы алтайского "бурханизма" – реформаторской веры, возникшей в начале XX в на базе традиционного мировоззрения – приносили огню жертвы, вынув ножи из ножен и отложив их в сторону в знак почтения²³⁹.

Подавляющее большинство современного населения Горного Алтая до сих пор исповедует традиционный принцип почитания огня: не бросать в очаг и не жечь на огне мусор. В ходе экспедиции 2005 г. в одном доме в пос. Онгудай перед нами, русскими, даже извинялись, что в печи есть мусор, говоря, что "было очень много гостей, в том числе и чужие. Они и намусорили". Сохранился в алтайской культуре и традиционный образ духа-хозяина огня *от-ээзи*²⁴⁰.

У крещеных татар Поволжья вплоть до XX века сохранился ритуал кормления огня *ут туйдыру* – обычай бросать в горящую печь кусочки масла, при варке пива выливать в огонь ложку пива²⁴¹. В.В. Радлов пишет 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 жира²⁴².

В традиционной монгольской культуре восприятие огня воплотилось в образе богини огня Ут (Од). Ее именуют матерью, царицей огня²⁴³. Отличительное свойство огня и его богини – чистота, могущество очищать, сообщать чистоту²⁴⁴. У

²³⁶ 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.

²³⁷ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 121.

²³⁸ Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 63-64.

²³⁹ Там же. С. 68-69, 72.

²⁴⁰ Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 64.

²⁴¹ Юсупов Г.В. Вера и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 357.

²⁴² Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 306.

²⁴³ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 72.

²⁴⁴ Там же. С. 73.

европейских путешественников описывается обряд очищения посетителей хана и приносимых ему подарков в проходе между кострами²⁴⁵.

Монголы не бросали в огонь веществ, производящих дурной запах или притупляющих его, не лили воду. Приносимые огню жертвы должны были усиливать пламя: вино, масло, жир²⁴⁶. 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 предметом²⁴⁷.

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"²⁴⁸. Огонь воспринимался калмыками и как очищающее начало. Весной, во время перегона стада 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 имуществом²⁴⁹.

Ритуальное почитание огня известно даже в полевых лагерях современных степных археологических экспедиций. Наиболее распространенной жертвой является плескание водки или спирта 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, но 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 онтологической сущностью, формирует отношение к огню как к ключевому началу в эсхатологической перспективе. Во всех мифах, посвященных грядущей гибели и последующему возрождению мира, один из центральных этапов этой мистерии связан с представлением об огненном очищении всего сущего²⁵⁰.

Другим медиаторным образом, в котором реализуется идея связи "срединного мира" – пространства повседневной человеческой жизни – и онтологических оснований мироздания, в традиционных культурах степной Евразии выступает дорога.

²⁴⁵ Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

²⁴⁶ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 74.

²⁴⁷ Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990. С. 13.

²⁴⁸ Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 266.

²⁴⁹ Там же. С. 267.

²⁵⁰ Петров Ф.Н. Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 86-95.

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 – овестьственный 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 традиционных степных культурах, как и в культурах большинства других народов, постоянное и неотъемлемое свойство пути – его трудность. Однако для 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 пространства²⁵¹. Однако для степного пути характерно другое – этот путь не имеет конца, он бесконечен как степь и как жизнь.

Древнейший образ степного пути сохранился в индоарийской мифологии. В ведических текстах к семантическому пространству 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 (*ṛta*) до реальных дорог на земле. Большей частью оно обозначает идеальный путь, единое абстрактное представление; путь, который идет к богам и которым следуют боги. И именно это слово отражает ранние индоарийские представления о степном пути как судьбе – пути без однозначной цели и без конца. Оно семантически противостоит слову *adhvan*, выражающему собой путь, который можно измерить, путь, ведущий к цели, а цель эта выглядит как дом или отдых. Единственный раз, когда слово *path* связано с понятием цели, результата пути, этот результат является концом света²⁵².

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 копыт²⁵³. Эти петроглифы и немногочисленные изображения на других предметах являются единственным источником, позволяющим сделать вывод о существовании образа пути в мировоззрении ираноязычного населения степи бронзового века и эпохи ранних кочевников.

В эпоху поздних кочевников в культуре тюркских народов по письменным источникам хорошо известен этот образ, представленный богами пути, посланцами Тенгри. К ним относятся упоминаемые древнетюркской "Книгой гаданий" бог путей на пегеом коне и бог путей на вороном коне. О поклонении тюрков "богам путей" пишет Моисей Каганкатвацци²⁵⁴. При это боги путей занимают в системе древнетюркской мифологии особую позицию, не вписывающуюся в общую систему иерархии

²⁵¹ Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 352.

²⁵² Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 72-81.

²⁵³ Марсадолов Л. С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. С. 38-39.

²⁵⁴ См.: Кляшторный С. Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

сакральных начал²⁵⁵. 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 положительный, чистый в цветовой символике алтайских шаманов²⁵⁶. В древнетюркской "Гадательной книге" говорится о том, что бог путей на пегом коне ездит по дорогам утром и вечером²⁵⁷ – в переходные моменты суточного цикла. Черный бог путей, он же бог черного пути, он же бог путей на вороном коне – божество с соединительной, восстановительной, созидательной функцией²⁵⁸.

В целом, образ пути у древних тюрков – это образ связи судьбы в этом мире и ее основания – предначальной воли Неба. Поэтому боги путей и выступают как посланцы Тенгри, связывающие повседневное существование человека с волей Творца. И эта связь осуществляется самой дорогой как особым состоянием человека – состоянием принципиальной неопределенности дальнейшего существования. При этом в степи невозможна жизнь вне дороги – и невозможно прочное, укорененное, неизменное существование.

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, общества²⁵⁹. И единственный выход – дорога.

В современной культуре алтайцев, сохранившей многие традиционные образы и смыслы, до настоящего времени обладают особым значением понятия "просить дорогу" и "открыть дорогу". Они связаны с представлениями о дороге как о судьбе человека, его деле, его участии в будущем. Так, в ходе экспедиционных работ 2005 г. известный кам и кайчи из пос. Кулада Аржан Михайлович Козереков, говоря о большом значении исследовательской работы на Алтае, даже камлал для того, чтобы "открыть дорогу" нашему экспедиционному отряду.

²⁵⁵ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 217.

²⁵⁶ Там же.

²⁵⁷ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951. С. 85.

²⁵⁸ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник – 1971. М., 1972. С. 218.

²⁵⁹ 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.

РИТУАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СТЕПНЫХ КУЛЬТУРАХ

3.1. Традиционные ритуалы в культурах степной Евразии

Ритуалы, обращенные к почитанию природных сил и взаимодействию человека с окружающим миром, у разных народов степного пространства можно рассматривать в рамках единой культурной традиции.

В культурной практике степных народов выделяются коллективные и индивидуальные ритуалы. Первые, как правило, имеют календарный характер, вторые – ситуативные. Коллективные ритуал совершаются в определенные моменты годового календарного цикла. При этом они привязываются не к абстрактным датам годового цикла, а к определенным событиям: астрономическим (равноденствие, солнцестояние, смена фаз “высокой” и “низкой” луны и др.) или фенологическим (первая весенняя листва, первая желтизна на листьях, первая весенняя гроза и др.). Даже современные последователи ритуальной традиции, т.н. “неоязычники”, все свои коллективные ритуалы организуют в соответствии с годовым фенологическим и астрономическим циклами²⁶⁰. При этом традиционные даты ритуалов еще и определенным образом встроены в систему лунного цикла – так, в Горном Алтае и сегодня все обряды совершают только при новой, “рождающейся” луне.

Чаще всего временем совершения коллективных ритуалов являются переходные периоды года – весна и осень (в этих случаях они часто привязываются к датам весеннего и осеннего равноденствия – 21 марта и 21 сентября), или кульминационные моменты годового цикла – как правило, летнее солнцестояние (22 июня). По этнографическим данным известно, что традиционные ритуалы почитания духов-хранителей местности монголы совершали в летние месяцы, когда степь наиболее богата и наполнена жизнью²⁶¹. В настоящее время центральной датой годового ритуального цикла в монгольской культуре является 11 июля – праздник Надом.

Для совершения коллективных ритуалов собиралось население определенной местности или представители рода. Ритуал возглавляли старейшины рода или религиозные лидеры.

Коллективные ритуалы выполняли двоякую функцию. С одной стороны, они были направлены на формирование взаимосвязей социума с окружающим миром. С другой стороны, выполняли важную функцию поддержания и трансляции культурной традиции, содействовали сохранению культурного и психологического единства общества.

²⁶⁰ Ди Зерига Г. Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М., 2002. С. 95-102.

²⁶¹ Банзаров Д. Белый месяц: празднование Нового года у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 47.

Индивидуальные ритуалы совершались, как правило, при встрече на пути с определенным природным объектом – родником, отдельно стоящим деревом; при переезде через реку, подъеме на перевал или на гору; или при наступлении какого-либо события – при начале грозы, при возникновении определенной опасности.

Индивидуальный ритуал может быть предельно скромным по содержанию – произнесение ритуальной фразы, краткое ритуальное действие. Так, в ходе экспедиционных исследований 2004-2005 гг. в Монголии и на Алтае мы неоднократно наблюдали сохранившийся до нашего времени обряд кропления алкоголем или, реже, молоком, обращенный к почитанию ландшафтных духов. Кропление осуществляется собранными в щепоть пальцами правой руки “на все четыре стороны” – по четырем направлениям, символически объемлющим собой весь окружающий мир.

Такое кропление на четыре стороны у древних степных народов было зафиксировано еще Г. де Рубруком: он достаточно подробно описывает обряд ритуального кропления на юг, восток, запад и север²⁶².

При первом ночлеге в пути у тюркских народов существовал обычай бросать в огонь три ложки каши для духа-хозяина дороги²⁶³. До сих пор во многих степных культурах сохранился обычай во время трапезы, сопровождающейся принятием алкоголя, выплескивать некоторую часть напитка на землю или в огонь в знак почитания духов окружающей местности.

Особую категорию ритуалов, сочетающих в себе индивидуальные и коллективные черты, представляет собой камлание. Кам (шаман) действует индивидуально, но, как правило, в присутствии других людей и по их специальной просьбе. Присутствующие во многих случаях определенным образом участвуют в ритуале, совершаемом камом.

Коллективные ритуалы, традиция совершения которых на протяжении многих тысячелетий была распространена в степных культурах, можно классифицировать по их направленности – в зависимости от того, взаимодействию с какими именно природными силами они были посвящены. Эта классификация, как и любая другая, будет, конечно, несколько условной – однако она позволяет рассмотреть и проанализировать общее и особенное в культурных традициях разных степных народов.

В соответствии с уже данной нами классификацией основных образов природных сил и стихий, представленных в традиционном мировоззрении, мы можем выделить ритуалы, обращенные к почитанию Неба и Земли как предельных сил природного мира; а также ритуалы почитания ландшафтных духов как олицетворений живого начала окружающей местности. Последние могут совершаться у подножия гор, у родников, вблизи отдельно стоящих деревьев – эти ландшафтные объекты выступают как средоточие жизни окружающего пространства и, соответственно, средоточие культовых действий человека.

²⁶² Рубрук Г. де путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 91.

²⁶³ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 61.

Ритуалы почитания священного Неба широко известны у разных народов степной культурной традиции. Наиболее ранние ритуалы такого рода мы можем реконструировать у ираноязычного степного населения эпохи ранних кочевников. Геродот, рассказывая о массагетах, пишет: "Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете"²⁶⁴. Оценивая это сообщение, мы должны учитывать, что, как показано выше (раздел 2.1), солнце у степных народов не выступало отдельным объектом почитания. Оно воспринималось как одно из наиболее ярких проявлений священной иерофании Неба, а жертвоприношения коня Небу широко распространены позднее у всех степных народов.

Хорошо известный по средневековым письменным и этнографическим источникам обычай почитать Небо жертвами на вершинах также впервые упомянут у Геродота. Рассказывая об обычаях персов, исторически родственных степным ираноязычным племенам, Геродот пишет, что, обращаясь к священному Небу "они обычно приносят жертвы на вершинах гор"²⁶⁵.

Известно, что древние хунну приносили жертвы Небу на вершинах высоких гор, и этой жертвой была белая лошадь²⁶⁶. Связь лошади со священным Небом, и ее жертва либо иное участие в обращенных к Небу ритуалах широко распространено в степной культурной традиции. Как правило, эти ритуалы совершали на вершинах гор, поскольку именно это место в ландшафте рассматривалось как семантически связанное с Небом. Так, у иркутских бурят по этнографическим источникам известно посвящение лошади Небу. Когда такая лошадь старела, ее уводили на высокую гору и там закалывали²⁶⁷.

Наиболее ранние сообщения о ежегодном коллективном ритуале почитания Неба у древних тюрков можно найти в китайских источниках. Так, в хронике Таншу упоминается о том, что хан тюрков-тюгу ежегодно "в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу Неба"²⁶⁸.

О древнетюркских ритуалах почитания Земли китайские источники сообщают, что тюрки пели Земле гимны и совершали жертвоприношения²⁶⁹. Ритуалы почитания священной Земли сохранились и в традиции современных тюркских народов. Так, у татар Поволжья еще в середине XX века были известны обряды почитания Земли, когда на землю возливали масло или соленую воду. Сохранился у них и обычай клясться землей: "Да проглотит меня земля, да провалится земля!"²⁷⁰.

²⁶⁴ Геродот. История. II, 216.

²⁶⁵ Геродот. История. I, 131.

²⁶⁶ Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). Алматы, 1994. С.154.

²⁶⁷ Там же. С. 155.

²⁶⁸ 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.

²⁶⁹ Кляшторный С.Г. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 537.

²⁷⁰ Юсупов Г.В. Верования и их пережитки // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 356-357.

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

Письменные источники позволяют проследить эту традицию до скифского времени. Именно в пещере, во чреве Земли, Геракл геродотовского сказания встречает олицетворение земного божества скифов – полудеву-полузмею, от которой у него рождаются дети, в том числе Скиф – первопредок скифского народа²⁷¹. Для более древних эпох сакральное восприятие пещер прослеживается на материале археологических исследований (см. раздел 3.2).

У средневековых монголов с культом Земли было связано два коллективных ежегодных ритуала: праздник возрождения природы (весенний) и праздник плодородия (осенний)²⁷². Плано Карпини говорит о существовании у монголов в XIII в. индивидуального обряда почитания земли и воды, которым они посвящали "начатки пищи и питья, и преимущественно утром, раньше, чем станут есть или пить"²⁷³. Д. Банзаров пишет об обряде почитания священной Земли у монголов жертвами молока, кумыса и чая²⁷⁴.

Во всех тюркских и монгольских традиционных культурах широко известны ритуалы почитания ландшафтных духов окружающей местности – в первую очередь духов гор и источников, через которые устанавливалась символическая связь человека с окружающим пространством.

Так, у тувинцев коллективный обряд почитания родовых гор – *ыдык-таг* – проходил под руководством родовых старейшин, без участия камов, около аржанов целебных источников. Горы просили о благополучной жизни, кропили аракой, водой из аржана и жгли можжевельник. В честь горных духов строили обо – специальные культовые сооружения²⁷⁵ (см. раздел 3.2). 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 ленты²⁷⁶.

У калмыков известен индивидуальный обряд *усун-аршан*. Он совершался ежегодно в конце августа или в самом начале сентября и выражался в том, что каждый калмык приходил на берег реки, к роднику или колодцу, и, сотворив три земных поклона, зачерпывал оттуда воду и благоговейно вкушал ее²⁷⁷.

²⁷¹ Геродот. История. IV. 8-10.

²⁷² Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1997. С. 171.

²⁷³ Плано Карпини Дж. *дель. История монгалов* // Он же. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 36.

²⁷⁴ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Он же. Собрание сочинений. М., 1955. С. 67.

²⁷⁵ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 357-359.

²⁷⁶ Там же. С. 361.

²⁷⁷ Эрдниева У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 268.

В XIX в. у калмыков был зафиксирован коллективный ритуал *булуг такхе*, 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 местности²⁷⁸.

Этот ритуал носил традиционный, добуддийский характер. В нем выражалось восприятие водных источников как священных проявлений жизни, которой наполнен весь окружающий мир.

Обряды почитания священных начал природного мира в значительной мере были связаны не с каким-то специальным действием, а с запретом причинять вред окружающему миру – то, что некоторые современные исследователи не вполне корректно именуют “экологическими обрядами”. В большинстве традиционных культур категорически запрещалась излишняя охота, рубка молодых деревьев и т.д. Еще в начале XX в. алтайцы говорили, что нельзя вырывать траву с корнем – это причиняет боль Земле. Запрещалось загрязнять текущую воду – *аган су*, нечистотами и бытовым мусором²⁷⁹.

У современных хакасов возродился и вновь, как и раньше, ежегодно совершается коллективный обряд Ада-Хоорай, посвященный памяти предков. Важным элементом этого обряда является коллективное припадание к земле по направлению к восходу солнца²⁸⁰. В хакасской культуре возрождаются и традиционные представления о том, что двумя основными началами мира являются Ах-Худай (высшая священная сущность, сопоставимая с древнетюркским Тенгри) и Мать Умай – обожествленная Земля²⁸¹.

В 2004 г. в ходе исследований в Монголии мы неоднократно наблюдали небольшие символические приношения у родников, как правило, мелкими металлическими монетами. В том же году в Бурятии мы наблюдали обряд привешивания синих и голубых хадагов на ветви лиственниц, растущих вокруг целебных источников у пос. Горячинск.

В 2005 г. в Каракольской долине Республики Алтай нами были зафиксированы многочисленные случаи культовой деятельности у родников и источников. Иногда возле них ставят традиционные шестиугольные беседки. На деревья, расположенные вблизи родника, вешаются ленты *кыйра*, как правило, белого цвета. Так, у родника в Каракольской долине по дороге из пос. Бичикту-Боом в пос. Кулада ветви многих деревьев увешаны ритуальными лентами кыйра. Когда мы проезжали мимо на УАЗике с местными жителями, водитель остановил машину напротив родника, а сидевшая на переднем сидении пожилая алтайка взяла бутылку водк

²⁷⁸ Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Эли 1970. С. 267.

²⁷⁹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 96.

²⁸⁰ Бутанов В.Я. Хакасы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 380.

²⁸¹ Функ Д.А. Хакасов традиционные верования // Религии народов современной России. 2-е изд. 2002. С. 534.

(машина ехала на свадьбу), открыла дверцу и, не выходя, произвела кропление подкой на четыре стороны, после чего машина тронулась дальше.

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 традиции²⁸².

Традиционное почитание гор возрождается в современной алтайской культуре. Оно осуществляется через обряд *кыйра буулар*, внешнее выражение которого заключается в привязывании матерчатых лент к ветвям деревьев²⁸³.

Обряд привязывания в культовых местах на ветви деревьев *кыйра*, аналогичных монгольским *хадагам*, является одним из ключевым элементом обряда почитания природных ландшафтов в современной культуре населения Горного Алтая.

Содержание этого обряда – самоотдача человека, его благодарность Богу и миру за жизнь, за природу, за стада. В ходе исследований 2005 г. нам неоднократно говорили местные информаторы, что сама лента *кыйра* – это лишь символ, главный обряд происходит в душе человека в его обращении к Богу и Алтаю.

Обряд совершается только в те дни, когда луна "рождается", ни в коем случае не в полнолуние и не при "стареющей" луне. Время совершения обряда – от восхода солнца до полудня, никогда не при клонящемся к закату солнце.

По традиции необходимо вязать две *кыйра* – одну за себя, вторую за своих близких родственников. При этом обе ленты складываются в одну и вяжутся вместе.

Традиционно известно, что правильно повязывать *кыйра* необходимо свободно, пропуская ее концы сквозь петлю – так, чтобы не мешать росту дерева²⁸⁴.

Поскольку главное содержание обряда – радость и благодарность, человек не должен совершать его, если недавно испытал большое горе. Если с близкими родственниками случилась беда – не надо вязать *кыйра* в течение года, если с дальними – то не менее сорока дней.

Сама лента должна быть шириной не менее чем в два пальца и длиной не менее двух локтей.

Кыйра вяжут только на определенные породы деревьев – березу, лиственницу и кедр, которые традиционно считаются связанными с небесным началом. На другие деревья *кыйра* не вяжут.

Особое значение имеет цвет привязываемой ленты. Он может быть только белым, голубым, желтым или зеленым. При этом наиболее распространен белый цвет – цвет чистоты, обращенности к Богу, цвет молока как самой чистой и священной субстанции. Голубой цвет символизирует Небо, а зеленый – природу Алтая. Желтые *кыйра* цвета солнца вяжут обычно люди, причастные к священному, "чающие" люди ("*неме билер киж*").

²⁸²Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 412.

²⁸³Муйтуева В.А. Главные духи верхнего и среднего мира в современном религиозном воззрении айцев (алтай-кижи) // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-айск, 1994. С. 130-131.

²⁸⁴Турлунова С.Н. Традиционная экологическая этика алтайских охотников // Этнография Алтая и редельных территорий. Барнаул, 1998. С. 237.

Кыйра вяжут в первую очередь у перевалов (много их на Семинском перевале), у подножья священных гор, у источников. При этом от религиозных лидеров – тярлыхов – можно услышать, что само подвязывание ленты – лишь внешняя сторона ритуала кыйра. Главный обряд происходит в душе человека – в его обращенности и благодарности Богу и миру. Тярлыхи подчеркивают, что внешний обряд не является обязательным. Так, на перевале может быть достаточно просто от души сказать "спасибо", от души попросить себе дорогу. Находясь у источника вполне можно ограничиться тем, чтобы, выпив воды, умыться ей и поблагодарить. Тярлыхи весьма отрицательно относятся к бросанию в родники монет или других мелких вещей, которые только засоряют источник.

Обряд, аналогичный алтайскому *кыйра* известен, хотя и менее распространен и в Урало-Казахстанской степи. Его активное применение можно наблюдать, например, в современном Казахстане, в Баянаульском районе Павлодарской области, на горе Аулиетас²⁸⁵. У почитаемых здесь камней ритуальными лентами увешивают ветви немногочисленных невысоких сосен.

В современной культуре Алтая, сохранившей и возрождающей целый ряд традиционных культовых практик, существует два основных коллективных ритуала: весенний – *Тягил Бур* (он же *Кок Бур*) и осенний – *Сары Бур*. Их организуют религиозные лидеры – тярлыхи, а участвует в них большинство местного населения. Не возбраняется участвовать в этих обрядах и русским из числа местного населения. Весенний ритуал проводится в то время, когда на деревьях только появляется молодая листва. Осенний – когда листва желтеет.

И тот, и другой ритуалы совершаются на восьмой день новой луны. Вообще вся ритуальная деятельность на Алтае осуществляется в соответствии с лунным календарем и только при новой (рождающейся) луне.

В современной культовой практике алтайцев ритуалы Тягил Бур и Сары Бур рассматриваются как обращенные к Творцу мира, которого часто именуют в рамках бурханистской (реформаторской) традиции Уч-Курбустан; а так же к одухотворенному началу окружающего природного мира, почитаемому под именем Алтай ээзи²⁸⁶.

Наряду с коллективными, ежегодными ритуалами, у современного населения Горного Алтая широко распространены и индивидуальные ритуалы, совершающиеся при определенных обстоятельствах. Так, хорошо известен обряд, исполняющийся во время грозы, включающий в себя обращение к священному Небу с ритуальными словами: "Кайра Кан Кок Тенгри". Слово Кайра Кан (или Кайркан) выступает как ритуальное обращение, а в ряде случаев – и как табуированное именование сакральных сил²⁸⁷. Саму фразу можно передать словами "Священный Владыка Голубое Небо". Человек почитает этими Небо как божественное начало. По первой

²⁸⁵ Информация и фотографии предоставлены А.Д. Таировым и Л.Л. Гайдученко.

²⁸⁶ Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 65.

²⁸⁷ Там же. С. 33-34.

весенней грозе во многих алтайских домах проводится ритуал, обращенный к Небу, которым руководит хозяин дома.

В настоящей работе мы не останавливаемся специально на ритуальной деятельности шаманов. Это очень специфическая тема, изучение которой предполагает, вероятно, не столько культурологический, сколько психологический подход.

Само слово "шаман" - тунгусо-манчжурского происхождения. Оно распространено у некоторых тунгусских народов, но совершенно не было известно в традиционных культурах степной Евразии. Здесь известно тюркское слово *кам* – именно от него происходит термин камлать, совершать шаманский ритуал. Собственно шаманские традиции были распространены скорее в среде таежных, в том числе и тюркских, народов. Степной кам, а чаще даже поэт-прорицатель *кайчи* или *баксы*, - человек, причастный сакральной сфере, нужная фигура в обществе, тот, к кому обращаются в беде. Однако известные нам традиционные практики этих людей, связанные, как правило, с пением и исполнением музыки, не являются, строго говоря, камланием.

Для степных камов не было характерно впадение в ритуальное шаманское безумие – скорее, только в легкий транс. Даже большинство алтайских камов, деятельность которых была зафиксирована этнографами, во время совершения обрядов находились в возбужденном состоянии, но никак не в состоянии ритуального припадка, как шаманы таежных народов²⁸⁸. Наблюдавшие нами в 2005 г. обряды в аилах камов Каракольской долины также проходили в весьма спокойной атмосфере, без всяких аффектов.

В целом можно говорить, что для степной культурной традиции шаманство как особая форма культовой деятельности, связанная с впадением в ритуальное безумие, не характерно.

3.2. Традиционные святилища и культовые сооружения

Традиционные святилища представляют собой места совершения ритуальной деятельности, в той или иной форме выделенные в пространстве окружающего мира. К культовым сооружениям относятся объекты, специально возведенные для реализации культовой практики.

Начиная с эпохи палеолита святилища выделялись человеком в окружающем мире в соответствии с традиционным восприятием природного пространства и связывались с семиотически значимыми ландшафтными объектами: вершинами гор и сопков, пещерами, родниками и источниками, рощами и отдельно стоящими деревьями. Традиционные формы таких святилищ представляют собой участки природного ландшафта со следами культовых действий.

²⁸⁸ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 104.

При этом святилища на вершинах сопок и гор в культурной традиции степной Евразии связаны, как правило, с почитанием священного Неба; пещерные святилища – с почитанием Земли как всё рождающего и принимающего в себя начала; святилища у источников – с почитанием воды как основы жизни; святилища у отдельно стоящих деревьев – с почитанием одухотворенных окружающих ландшафтов; святилища у подножья гор – с почитанием сакральной силы самих гор как властителей всей окружающей территории и проявляющейся в них связи Неба и Земли²⁸⁹.

Святилища на вершинах гор широко распространены, главным образом, в системах горных хребтов, вдающихся в степное пространство. Многочисленные святилища этого типа известны в горах Среднего Урала²⁹⁰. На территории Южного Урала их изучение начато относительно недавно. Интересные данные в этом направлении были получены при обследовании скальных вершин у оз. Аракуль под руководством Е.В. Тидеман²⁹¹.

На территории степных ландшафтов такие святилища связаны, как правило, с отдельно стоящими скалами и одиночными, относительно крупными горами или сопками. В степном Зауралье к настоящему времени известно три таких святилища. Все они изучены только разведочными методами и датируются неолитическим временем.

Первое святилище расположено на вершине скалы Синий Шихан у с. Кизильское и маркировано находками каменных предметов неолитического облика²⁹². Второе занимает верхнюю площадку горы Малая Березовая в долине р. Гумбейки. В числе находок с его площадки – неолитический тесловидный каменный топорик²⁹³, вероятно, предмет votivного характера.

Особенный интерес представляет святилище на вершине горы Чека – наиболее высокой горы южных районов Челябинской области, являвшийся центром культовой деятельности окрестного населения с эпохи неолита вплоть до исторической современности (см. раздел 3.3).

Святилище расположено на верхней площадке главной вершины горы, в районе каменного кургана эпохи ранних кочевников Чека I. Оно занимает площадь около 700 кв. м. и маркируется находками каменных орудий и отщепов²⁹⁴.

К настоящему времени к разряду культовых можно уверенно отнести свыше 15 уральских пещерных памятников. Они в основном располагаются в предгорной части по обоим склонам Северного и Среднего Урала. При этом места реализации

²⁸⁹ См.: Костюков В.П., Петров Ф.Н. Святилище // Челябинская область: Энциклопедия. Т. 5. Челябинск, 2006.

²⁹⁰ См.: Викторова В.Д. Культовые памятники в верховьях р. Исети // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000.

²⁹¹ Тидеман Е.В. Разведочное обследование окрестностей озера Аракуль // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002. С. 153-154.

²⁹² Обнаружено Г.Б. Здановичем и Ф.Н. Петровым в 2005 г.

²⁹³ Алаева И.П. Разведочное обследование долины реки Гумбейки // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002. С. 136.

²⁹⁴ Петров Ф.Н., Полякова Е.Л. Археологические памятники массива горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002. С. 87-89.



Рис. 10.
Вершина горы Чека. Одиночный курган и площадка святилища



Рис. 11.
На горизонте - массив горы Чека

культовой практики, как правило, располагаются в привходовой части пещерных полостей либо в совсем небольших полостях гротов²⁹⁵.

Первое пещерное святилище в степном Зауралье было исследовано отрядом комплексной экспедиции Центра "Аркаим" под руководством автора в 2002 г. Это грот на горе Чека в Кизильском районе Челябинской области²⁹⁶. 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 трехлопастной, черешковый, хорошей сохранности. Черешок слегка сплюснут проковкой. Наконечник может быть датирован раннесарматским временем: VII – VI вв. до н.э.²⁹⁷.

Грот на горе Чека является первым пещерным святилищем эпохи ранних кочевников, исследованным в степном Зауралье. Для аналогичных памятников, известных на Среднем Урале, находки наконечников стрел являются наиболее распространенными²⁹⁸. Именно наконечники стрел являются одной из ключевых составляющих вещевых комплексов, обнаруженных в ходе исследования культовых пещерных памятников Урала в последние годы²⁹⁹. Семантика стрелы в традиционных культурах определяла ее важную роль в ритуалах, совершавшихся в пещерах. Стрела выступает в культурной традиции как один из наиболее сакрализованных предметов материальной культуры. Как оружие, несущее смерть, она является медиатором между нашим и иным мирами³⁰⁰. Ритуал приношения духам местности наконечника стрелы зафиксирован в 1899 г. А.Д. Рудневым в ходе моления буддийского ламы на горе Буринхан, священной у бурятского населения³⁰¹. Само выделение пещерных святилищ по двум атрибутам – наличию наконечников стрел и остатков костей животных – было впервые предложено еще в середине XX в.³⁰².

Интересны современные представления местного населения о пещерах в горе Чека. В беседах нам рассказывали, что грот, который мы раскопали, на самом деле

²⁹⁵ Косинцев П.А., Чаиркин С.Е. Культовые пещеры Урала // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 167-169.

²⁹⁶ Петров Ф.Н. Раскопки культовых памятников на массиве горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002.

²⁹⁷ Датировка А.Д. Таирова.

²⁹⁸ Мищенко О.П. К вопросу о реконструкции культов и культовых обрядов // Вопросы археологии Урала. Вып. 23. Екатеринбург, 1998. С. 135, 140.

²⁹⁹ Сериков Ю.Б. Камень Дыроватый – уникальное пещерное святилище на реке Чусовой (первые результаты исследований) // Российская археология. 1996. № 4; Панина С.Н. Лося и медведи в "жилище сокола" // Образы и сакральное пространство древних эпох. Екатеринбург, 2003. С. 41.

³⁰⁰ Мищенко О.П. К вопросу о реконструкции культов и культовых обрядов // Вопросы археологии Урала. Вып. 23. Екатеринбург, 1998. С. 141.

³⁰¹ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 30.

³⁰² 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.

Рис. 12.

Грот на горе Чека.
Общий план раскопа

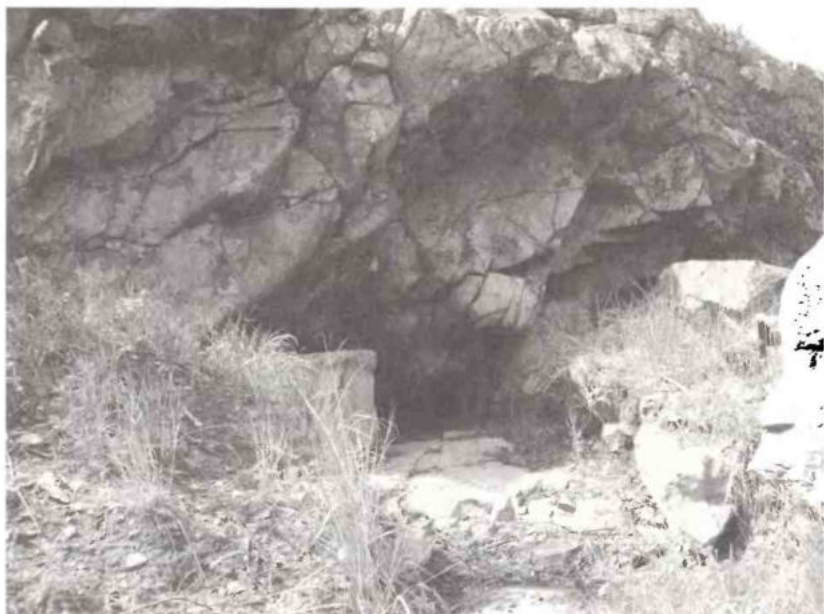
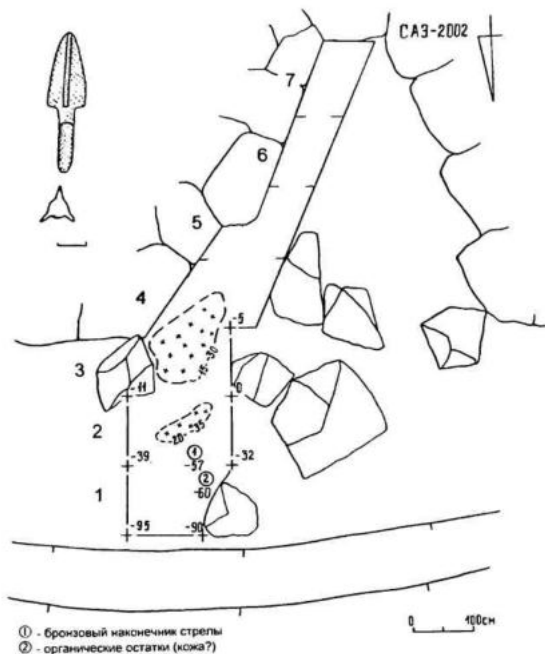


Рис. 13.
Грот на горе Чека. Привходовая часть

уходит далеко в гору, и по нему туда неоднократно заходили дети. Отсылка на обнаружение идущих в гору ходов детьми, позволяет связывать эти рассказы с традиционными представлениями о пещере как области особого сакрального пространства³⁰³, более доступного детям как существам, отличным от человека, которым открыты иные миры.

Местные жители рассказывали нам также о кладе, сокрытом в этой пещере Чикой Зарубиным, – соратником Емельяна Пугачева, от чьего имени, якобы, и произошло название самой горы. Такие рассказы о сокровищах – современное преломление древних представлений о горе как хранилище сакральных ценностей и пещере как пути к сакральному сердцу горы.

В целом функционирование пещерных святилищ и святилищ под скальными навесами, расположенными в труднодоступных местах, отмечается у тюркских народов вплоть до настоящего времени³⁰⁴.

Достаточно широко распространены на пространстве степной Евразии традиционные святилища у родников и источников. На территории, степного Зауралья к настоящему времени можно уверенно реконструировать культовую деятельность у одного святилища этого типа – урочища Калмыцкая молельня.

Урочище расположено по правому берегу р. Бол. Караганка, в 8 км к западу от научной базы Аркаим, среди массива каменистых сопок. 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. Если смотреть из ущелья в сторону долины, то прямо в середине прохода над горизонтом возвышается правильный конус горы Чека, – самой высокой вершины окружающей территории. 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 экспедиции Челябинского университета и Центра "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

³⁰³ Полева Ю.В. О мотивах повторной мифологизации культовых пещерных комплексов // XXXIV Урало-Поволжская археологическая конференция (УПАСК). Тезисы докладов. Ульяновск, 2002. С. 164.

³⁰⁴ Килуновская М.Э. Святилища под скальными навесами в Туве // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000.



Рис. 14.
Урочище Калмыцкая молельня. Общий вид



Рис. 15.
Урочище Калмыцкая молельня. Каменные обнажения на выходе из ущелья

сохранилось. А.А. Рыбалко было высказано предположение о добуздийском характере культов, совершавшихся в урочище³⁰⁵.

Исследование урочища проводилось отрядом комплексной экспедиции Центра "Аркаим" под руководством автора в 2001 и 2006 гг.³⁰⁶. Зачистка южного борта русла ручья, ранее протекавшего от родника на выходе из ущелья, показала, что под почвенно-растительным слоем залегает слой серо-коричневой гумусированной супеси, заключающей в себе явные следы огня: многочисленные углистые прослойки и отдельные включения прокаленного грунта. В результате расчистки этого слоя были вскрыты остатки кострища большого размера. Судя по его расположению непосредственно под тонким дерном, кострище может датироваться XIX – началом XX вв., когда здесь и совершались калмыцкие моления. Из подъемных сборов со дна ущелья происходят каменные орудия эпохи неолита. Кроме того, в размывах при выходе из ущелья были найдены обломки костей млекопитающих, которые по определению Л.Л. Гайдученко могут быть датированы XIX вв.

Таким образом, обнаруженное кострище и кости животных, скорее всего, остались от культовых действий, совершавшихся калмыками в исследованном урочище. Вероятнее всего, здесь исполнялся ритуал *булуг тьяхе*, известный по этнографическим данным в тех местностях, где есть родники (см. раздел 3.1). Он проводился в конце лета – начале осени и включал в себя жертвоприношения скота. Содержанием ритуала было почитание духов окружающей местности³⁰⁷.

Обращенность урочища Калмыцкая молельня к горе Чека, скорее всего, также имела особый культовый смысл, связанный с сакральным значением этой горы у всего окрестного населения (см. раздел 3.3).

Древнейшими культовыми сооружениями, вплетающимися в семантическую структуру пространства степной Евразии являются мегалитические памятники: менгиры, аллеи и комплексы менгиров. Наиболее ранние менгиры, относятся к эпохе неолита и были исследованы на территории Хакасии³⁰⁸. Большинство этих памятников покрыты изображениями, основной мотив которых – стилизованная человекоподобная фигура. Раскопками вблизи них обнаружены следы символических жертвоприношений.

С XIX в. известны менгиры в Абаканской степи, установленные, как правило, к востоку от погребальных конструкций. Проводивший их раскопки В.В. Радлов обнаружил только камни, закреплявшие основания менгиров. Исследователь счел, что эти сооружения маркируют места древних жертвоприношений³⁰⁹.

³⁰⁵ Рыбалко А.А. История и быт казаков Новолинейного района (этнографический очерк) // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995. С. 124.

³⁰⁶ Петров Ф.Н. Тюрко-монгольские культы поклонения степным духам на территории Южного Зауралья // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. Челябинск, 2002. № 1. С. 85-95.

³⁰⁷ Эрднеев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический очерк. Элиста, 1970. С. 267.

³⁰⁸ Кызласов Л.Р. Древнейшая Хакасия. М., 1986.

³⁰⁹ Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. М., 1989. С. 412.

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 целях³¹⁰.

В Монголии и Забайкалье широко известны менгиры, на боковых гранях которых высечены стилизованные изображения оленей и вещей поясных наборов – г.н. "оленные камни". Они датируются I тыс. до н.э.³¹¹. Семантически эта схема была ориентирована на изображение образа воина-мужчины с оружием, покрытого традиционной татуировкой в форме фигур оленей³¹², о которых убедительно свидетельствуют материалы Пазырыкских курганов.

Одиночные менгиры с не вполне ясной датировкой известны на Алтае – в частности, Семисартский менгир, установленный на северном перевале урочища Семисарт³¹³.

В ходе экспедиционных работ 2004 г. на территории Западной Монголии нашим отрядом было обнаружено и обследовано несколько новых менгиров. Аналогичные сооружения в Центральной Азии редко вводятся в научный оборот. На фоне каменной скульптуры и оленных камней, покрытых многочисленными изображениями, грубо оформленные и не декорированные менгиры воспринимаются большинством исследователей как неинтересные, несовершенные памятники тех же типов и редко попадают в публикации, поскольку отсутствие изображений не позволяет датировать и классифицировать их в рамках типологических схем, разработанных для тюркских изваяний и оленных камней.

Все обследованные нами менгиры не имеют выраженных следов обработки. Менгира у сомона Сонгоно на территории Завхан аймака расположен рядом с херексуром – сложной каменной оградой подквадратной формы, аналогично расположению в таких же комплексах оленных камней³¹⁴. Несколько менгиров у озера Ачит-Нуур на территории Увс аймака, установленные внутри каменных оградок, имеют многочисленные аналоги в материалах Северо-Западной Монголии

³¹⁰ Кузнецов Н.Н., Марсадолов Л.С., Сигедина Н.Г. Каменные "ворота" из Салбыка // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996.

³¹¹ Гришин Ю.С. Памятники неолита, бронзового века и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. М., 1981. С. 155-156.

³¹² Савинов Д.Г., Членова Н.Л. Западные пределы распространения оленных камней и вопросы их культурно-этнической принадлежности // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 72.

³¹³ Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. Рис. 84.

³¹⁴ Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая (Оленные камни). Новосибирск, 1979. С. 12-13; Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 140.

и на юго-востоке Алтая³¹⁵. Особенно выделяется одиночный менгир у невысокого перевала в 5 км к югу от озера Ачит-Нуур. Необычно как топографическое расположение, так и форма менгира, напоминающего нож с листовидным лезвием на высокой рукояти либо наконечник копья черешкового типа. Можно предположить семантическую связь этот менгира с перевалом.

Исследования последних лет, проводившиеся экспедицией под руководством А.В. Платова, позволили выявить менгиры и в Центральной России, на территории которой из мегалитических сооружений ранее фиксировались только "чашечные" и "следовые" камни. Однозначно как менгир может интерпретироваться т.н. "Белозерский стоячий камень", расположенный у д. Белоозеро. Кроме того, к разрушенным менгирам относятся, вероятно, палехский "каменный идол" – подпрямоугольная плита длиной около 2 м, обнаруженная лежащей у подножия холма на берегу реки Палешки во Владимирской области и разбитый на четыре части, двухметровый лежащий камень у д. Леоново Московской области³¹⁶.

Отдельные менгиры известны сегодня и на Среднем Урале. Так, в исследованном под руководством В.Д. Викторовой культовом комплексе на острове Каменные палатки у д. Палкино Железнодорожного района г. Екатеринбурга, уверенно фиксируется святилище эпохи позднего энеолита – раннего бронзового века, включающее в себя менгир, ориентированный узкими гранями по направлению запад - восток³¹⁷.

Традиция почитания отдельных камней и каменных сооружений известна и далеко за пределами степной Евразии. Так, среди северных арабских племен до принятия ислама было широко распространено почитание бетиллов ("бейт-ил" – "жилище Бога") – особых вертикально поставленных камней, вполне аналогичных евразийским менгирам³¹⁸. Широко известны обычаи почитания культовых камней и в северо-западной Европе, в первую очередь – среди финно-угорских народов³¹⁹.

В степном Зауралье первые раскопки отдельных 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. Целая серия мегалитических памятников была открыта за последние годы в зауральской Башкирии уфимскими археологами Н.С. Савельевым и В.Г. Котовым. С 2001 г. специальные исследования мегалитических комплексов степного Зауралья осуществлялись отрядом комплексной экспедиции Центра "Аркаим" под руководством автора и Е.Л. Поляковой.

³¹⁵ Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 154.

³¹⁶ Платов А.В. Новые данные по мегалитам Русской равнины // Мифы и магия индоевропейцев. Альманах. Вып. 11. М., 2002. С. 110-113.

³¹⁷ Викторова В.Д. Культовые озерные памятники // Культовые памятники горно-лесного Урала. Екатеринбург, 2004. С. 144-148.

³¹⁸ Платова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммеда. М., 1991. С. 19.

³¹⁹ Дубов И.В. И поклонялся идолю камену... СПб., 1995. С. 50-54.

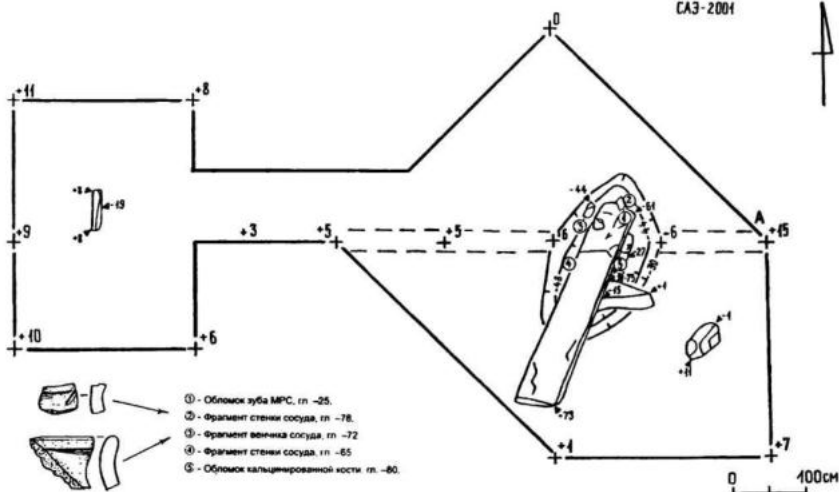


Рис. 16.
Менгир Система 8. Общий план раскопа



Рис. 17.
Менгир Лисьи горы

Общее количество мегалитических памятников, известных в степном Зауралье, превышает к настоящему времени 40 объектов. Пять из них было исследовано раскопками под руководством автора: одиночные менгиры Система-8³²⁰ и Лисьи Горы³²¹, аллеи менгиров Черкасинская³²² и Чека I³²³, мегалитический комплекс Ахуново³²⁴.

Одиночные менгиры степного Зауралья располагаются, как правило, у тылового шва надпойменных террас либо вблизи террасы на площадке или на небольшой возвышенности коренного берега. Подавляющее большинство одиночных менгиров установлено в непосредственной близости от поселений эпохи поздней бронзы: алакульской, срубно-алакульской либо черкакульской 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, долговременные, хорошо фиксирующиеся на местности, включают от 8 до 23 жилищных впадин³²⁵.

Большинство одиночных менгиров степного Зауралья возвышается над поверхностью земли на высоту около 1 м. Максимальная зафиксированная высота над современной дневной поверхностью у одиночного менгира со стандартным топографическим положением – 1,9 м (Нижняя Кийма, Оренбургская область). Одиночный менгир Караташ (Республика Башкортостан), расположенный на краю площадки водораздельной вершины, и отличающийся от большинства памятников данного типа, имеет высоту 2,8 м. Сохранившийся в накренном положении менгир Система-8 (Челябинская область) имеет общую длину 3,15 м.

В основании одиночного менгира Система-8 в результате раскопок были обнаружены фрагменты керамики эпохи поздней бронзы. Под менгиром Лисьи горы располагалось захоронение того же времени.

Менгир Лисьи горы расположен на левом берегу р. Бол. Караганка, в 4,5 км к западу от научной базы Аркаим, в нижней части склона невысокого холма юго-восточной экспозиции, на северной окраине поселения Лисьи горы I. С поселения происходит свыше 1500 фрагментов керамики, множество каменных предметов и бронзовый нож. Основная часть коллекции датируется эпохой поздней бронзы, XV-XII вв. до н.э. и имеет срубно-алакульскую культурную принадлежность.

³²⁰ Петров Ф.Н. Раскопки мегалитических памятников в южных районах Челябинской области // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 1. Челябинск, 2002. С. 85-86.

³²¹ Петров Ф.Н. Исследования одиночного менгира Лисьи горы в степном Зауралье // Международное (XVI Уральское) археологическое совещание. Пермь, 2003. С. 215-216.

³²² Петров Ф.Н. Работы на мегалитических памятниках степного Зауралья и обследование горы Чека // Археологические открытия 2001 года. М., 2002. С. 358-359.

³²³ Петров Ф.Н. Раскопки культовых памятников на массиве горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002. С. 114-126.

³²⁴ Петров Ф.Н., Кириллов А.К. Мегалитический комплекс Ахуново: одна из древнейших обсерваторий Евразии // Человек в пространстве древних культур. Материалы всероссийской научной конференции. Челябинск, 2003. С. 87-89.

³²⁵ Петров Ф.Н. Мегалитические памятники степного Зауралья // Вопросы археологии Урала. Вып. 24. Екатеринбург, 2002. С. 202-213.

САЭ-2003



МЕНГИР

старая пашня

пашня

ПОСЕЛЕНИЕ

старца р. Б. Караган

пашня

пашня

в пос. Александровский

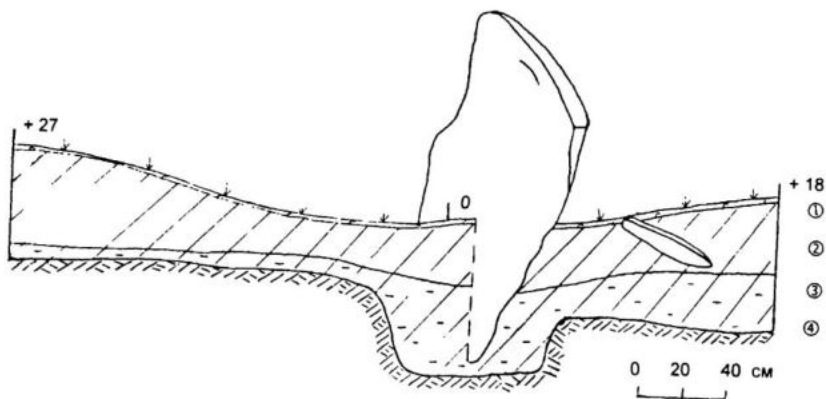
пос. Александровский - 4,0 км

в пос. Н. Кондровский

Горизонталы проведены через 1 м

0 20 м

Рис. 18.
Общий план комплекса памятников Лисьи горы



- ① - дерн
- ② - темная гумусированная супесь
- ③ - коричневая, слабо гумусированная супесь
- ④ - материк – светло-желтый суглинок

Рис. 19.
Менгир Лисьи горы. Профиль южной стенки раскопа.

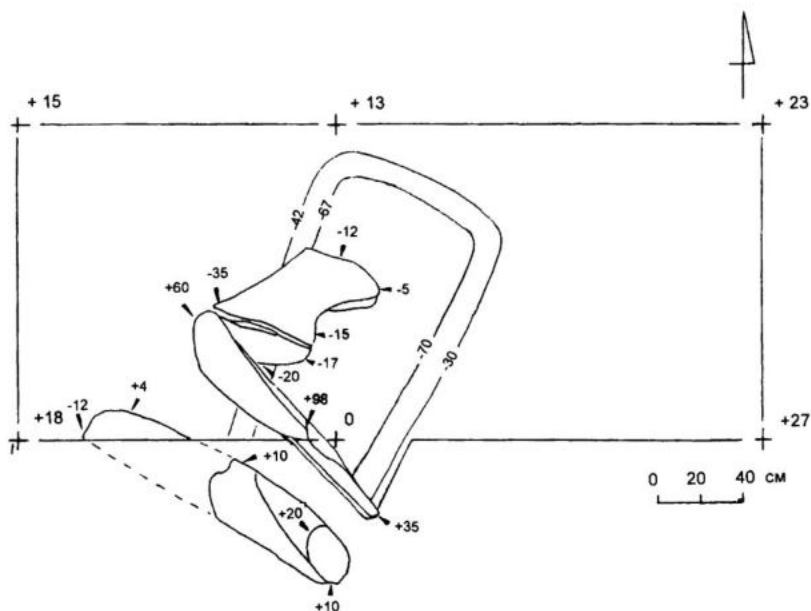


Рис. 20.
Менгир Лисьи горы. Общий план раскопа.

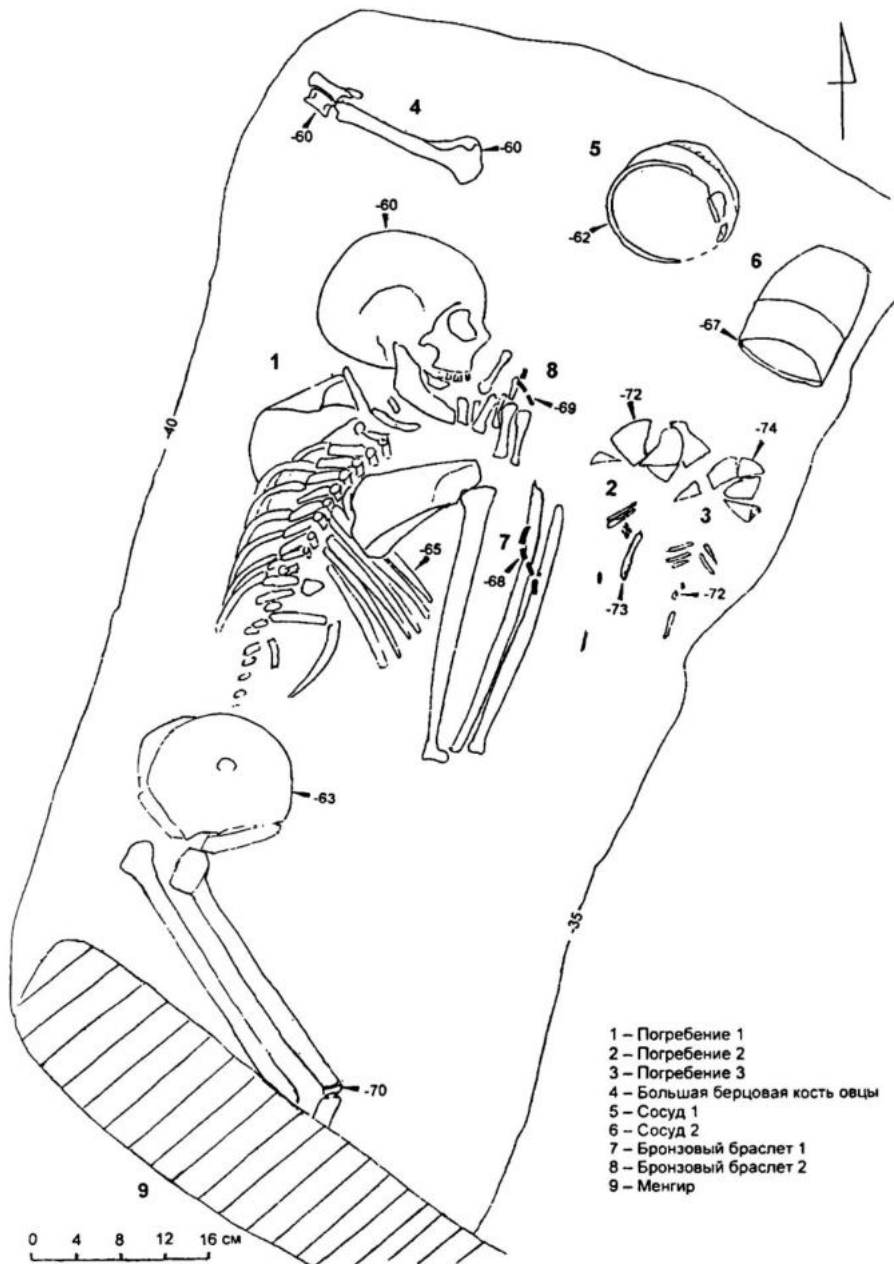
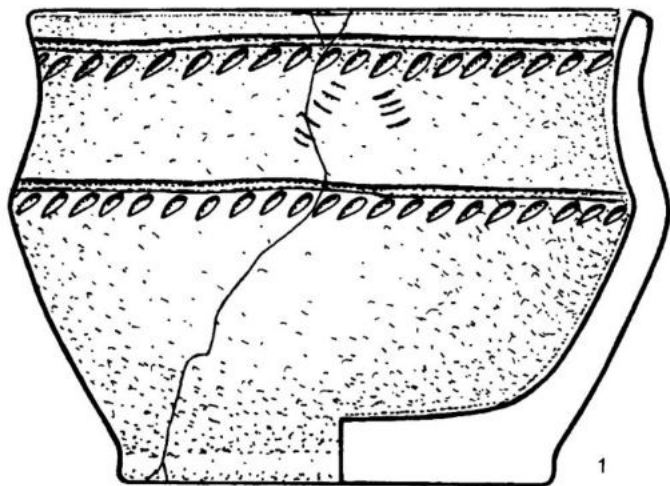
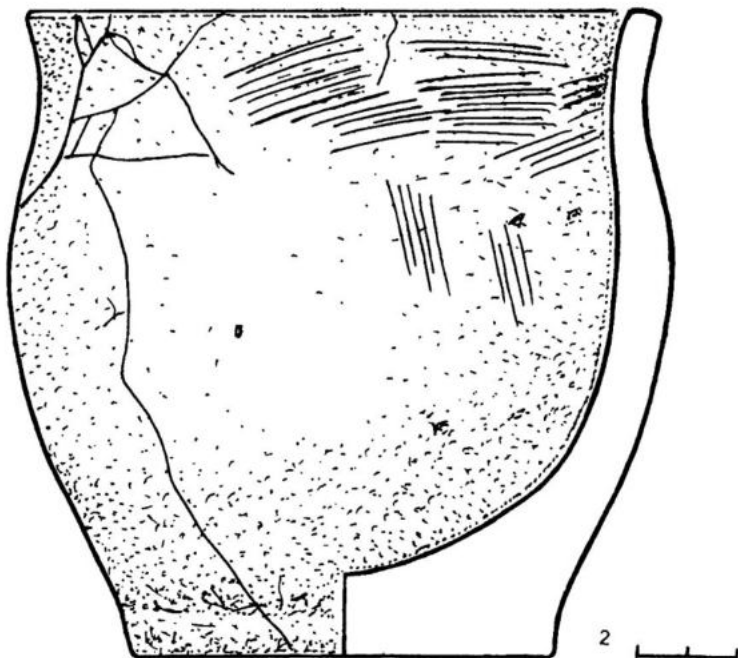


Рис. 21.
 Менгир Лисьи горы. План могильной ямы



1



2

1 – сосуд 1, 2 – сосуд 2

Менгир фиксируется на местности как вертикально установленная гранитная плита неправильной формы, вытянутая по направлению северо-запад – юго-восток, высотой над уровнем современной поверхности 1,0 м. В ходе раскопок 2003 г. под менгиром и к северо-востоку от него зафиксирована яма прямоугольной формы, вытянутая по направлению северо-восток – юго-запад. В яме было обнаружено три погребения и комплекс погребального инвентаря.

Погребение 1 – скелет женщины в возрасте до 25-35 лет. Погребенная лежит вдоль северо-западного края ямы, на левом боку, скорченно, головой на север – северо-восток. К востоку от погребения 1, напротив его лица расположены погребения 2 и 3. Они представлены скелетами детей. Погребенные лежат головами на север – северо-восток, лицом друг к другу, т.е. погребенный 2 лицом на восток, а погребенный 3 лицом на запад.

По данным антрополога А.А. Хохлова дети новорожденные, приблизительно одного возраста. Если это дети погребенной рядом женщины, можно предполагать поздние и тяжелые роды, закончившиеся смертью роженицы и двух ее детей-близнецов.

В северо-западном углу ямы, к северу от черепов погребенных 2 и 3, вдоль северо-восточной стенки ямы располагались два керамических сосуда. Оба сосуда принадлежат срубной археологической культуре и датируются XV-XII вв. до н.э. Кроме того, в северо-западном углу ямы располагались остатки погребальной пищи – кости ног овцы (определение Л.Л. Гайдученко).

На правую руку погребенной женщины были надеты два бронзовых желобчатых браслета, сохранившихся фрагментарно. Реконструкцию браслетов выполнила Е.В. Куприянова. Наиболее сохранившийся из них представлен сейчас в экспозиции музея "Природы и Человека" на Аркаиме. Кроме того, в районе глазниц женского черепа было обнаружено пять пастовых бусин, сохранившихся от украшений головного убора.

По всем основным параметрам погребения в яме под менгиром датируются эпохой поздней бронзы, ориентировочно – XV-XII вв. до н.э., и относятся к срубной археологической культуре.

Мы можем уверенно полагать, что менгир был установлен в период функционирования поселения Лисьи Горы I. В могильной яме под менгиром была погребена женщина, вероятно, умершая родами двух близнецов. Скорее всего, именно неудачное появление на свет близнецов явилось причиной совершения данного захоронения под менгиром, выполнявшем функцию ритуального объекта на краю поселения. Это свидетельствует о существовании близнецного культа в культуре зауральского населения эпохи поздней бронзы.

Комплекс имеющихся данных позволяет датировать большинство одиночных менгиров поздним бронзовым веком. Отдельные менгиры, расположенные на водоразделе вне связи с другими археологическими памятниками, могут датироваться эпохой средневековья.

Таким образом, одиночные менгиры устанавливались в эпоху поздней бронзы индоевропейским населением степей рядом с долговременными поселками. Во всех случаях они стояли на некотором отдалении от жилищ и гипсонометрически 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, осколки костей животных – все это, скорее всего, мелкие символические жертвоприношения, которые в традиционных 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 издали 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 менгир 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 им³²⁶. Страж границы и должен стоять у дороги, которая является символом связи между мирами.

Аллеи менгиров широко распространены в Центральном Казахстане. Здесь они связаны с андроновскими погребальными комплексами. Менгиры в них, как правило, имеют крупные размеры, вытянутую форму и не содержат следов

³²⁶ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С. 212.

обработки³²⁷. Подобные памятники известны в Монголии и на Алтае для эпохи кочевников. Они именуются "аллеями балбалов", часто состоят из необработанных камней и вытянуты на восток от тюркских поминальных оградок³²⁸. В некоторых случаях эти аллеи достигают огромной длины. Так, аллея балбалов, отходящая от памятника Кюль-Тегину в Хушо-Цайдам, знаменитой долине Орхона, имеет длину свыше 3 км³²⁹.

Кроме того, 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 тамгообразные знаки³³⁰.

Все аллеи менгиров, изученные нашим отрядом на территории степного Зауралья, образованы одним рядом вертикально вкопанных камней, вытянутым в направлении запад-восток с небольшими отклонениями. Как правило, они располагаются на склонах холмов. Некоторые из них связаны с поселениями или могильниками эпохи бронзы, многие стоят обособленно от других памятников.

В тех случаях, когда дневная поверхность площадок, на которых установлены аллеи менгиров, имеет выраженный наклон, этот наклон во всех случаях направлен с запада 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"³³¹. Расположение аллей вертикально поставленных ритуальных камней на понижающейся к востоку поверхности отмечено также для скифских аллей балбалов Алтая³³². Аналогичную топографию имели все аллеи балбалов, обследованные нашим отрядом в 2004 г. в Западной и Центральной Монголии.

Однозначная датировка аллей менгиров степного Зауралья в настоящее время затруднительно. Судя по всему, некоторые из них были сооружены в позднем бронзовом веке. Другие могут датироваться эпохой кочевников.

В 2002 г. нашим отрядом была раскопана аллея менгиров Чека I. Она расположена в 4,5 км к северу – северо-востоку от главной вершины горы Чека, на относительно ровной площадке, плавно понижающейся к востоку.

Аллея образована одним рядом менгиров, вытянутым по линии запад–северо-запад – восток–юго-восток. Раскопом было зафиксировано 23 менгира, самый крупный из которых, в форме подпрямоугольной плиты, имел общую высоту 1,9 м, и

³²⁷ Маргулан А.Х. Бегазы-дандыбаевская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1979. С. 275-291.

³²⁸ Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985. С. 168-184.

³²⁹ Войтов В.Е. Хроника археологического изучения памятников Хушо-Цайдам в Монголии (1889-1958 гг.) // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985. С. 126.

³³⁰ Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996.

³³¹ Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. С. 41.

³³² Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на реке Сентелек // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 217.

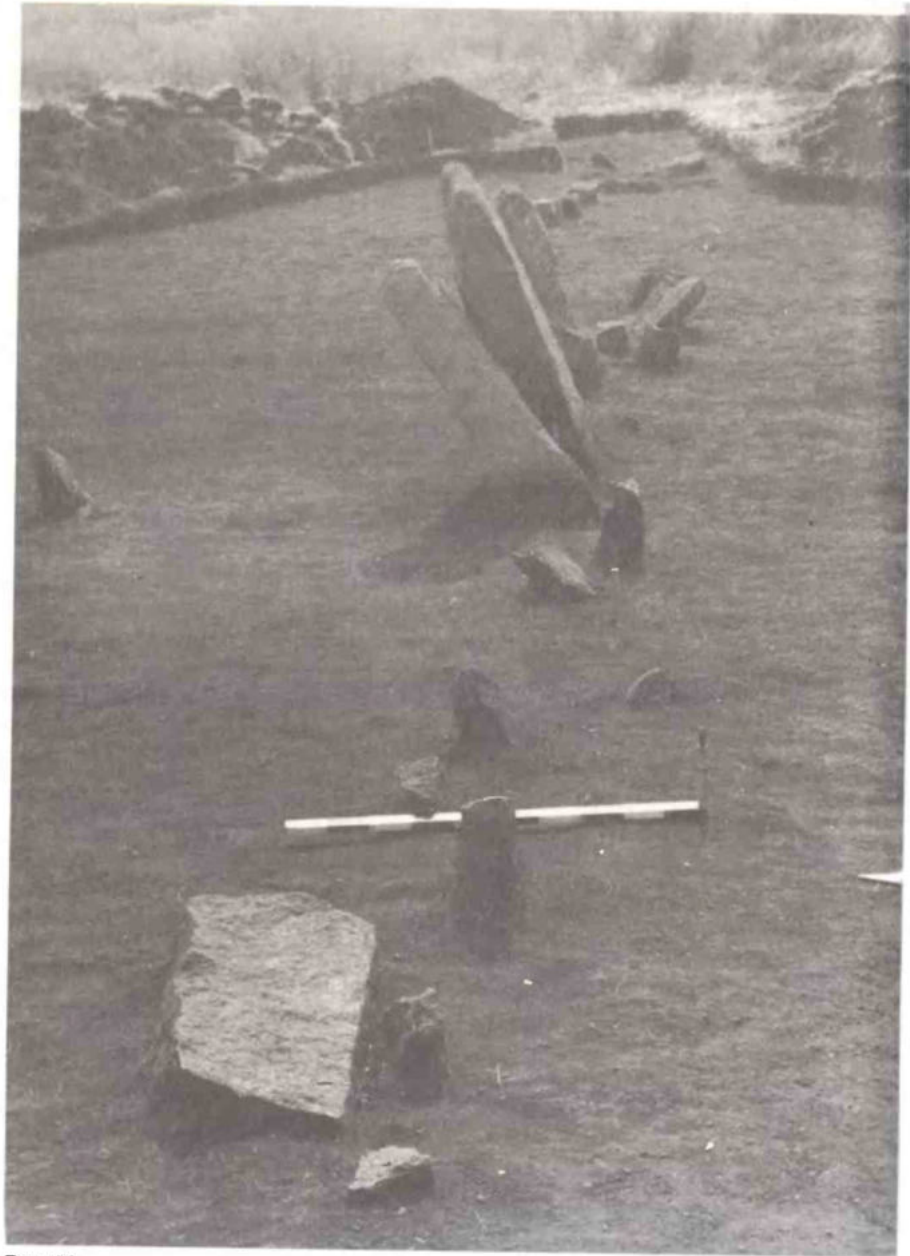


Рис. 23.
Аллея менгиров Чека 1. Раскоп на уровне древней поверхности

высоту над современной поверхностью 1,2 м. Большинство менгиров оказались споманы на уровне древней поверхности, вероятно, в результате сознательного разрушения аллеи в древности.

Аналогичные разрушения были обнаружены на так называемой "аллее балбалов" на реке Сентелек на Алтае, отходящей к востоку от пазырыкского кургана. По данным автора исследований Л.С. Марсадоллов, стелы аллеи были намеренно повалены по прошествии 100-200 лет после их возведения, при этом в ряде случаев произошло обламывание стел у основания³³³.

Центральная плита аллеи менгиров Чека I, по-видимому, содержит многочисленные включения магнитного минерала – при приближении к ней стрелка компаса отклоняется в разных местах до 70° на восток и до 50° на запад от направления на магнитный север.

На площадке аллеи, а, частично, и под менгирами были обнаружены немногочисленные фрагменты керамики эпохи поздней бронзы и отдельные кости животных.

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 ландшафтных духов. В пользу этой интерпретации свидетельствует часто встречающееся расположение аллей менгиров в зоне прямой видимости, как правило, – к югу от наиболее заметной вершины округи (так же, как и в аллее Чека I). Это позволяет связывать аллеи менгиров с культурами почитания гор.

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"³³⁴. Образ хозяина окружающей местности – это современное воплощение образов ландшафтных духов. Таким образом, этнографические данные подтверждают определенную возможность связи аллей менгиров с почитанием окружающей местности.

Мегалитические комплексы, в том числе – с круговым расположением менгиров, исследовались в степном Зауралье и восточном Казахстане. У саков Семиречья известны огромные комплексы менгиров, использовавшиеся в погребальном обряде. Зафиксированы комплексы, включающие в себя до 94 менгиров, расположенных вокруг крупных курганных насыпей³³⁵.

³³³ Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на реке Сентелек // Святые места: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 217.

³³⁴ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 360.

³³⁵ 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.

Мегалитические комплексы степного Зауралья, как и одиночные менгиры, расположены, как правило, у тылового шва надпойменных террас или на невысоком склоне коренного берега. К числу наиболее ярких и информативных памятников этого типа относится исследованный в 2003 г. под руководством автора мегалитический комплекс Ахуново.

Комплекс был обнаружен в 1996 г. этнографической группой Челябинского университета под руководством А.А. Рыбалко в результате активной помощи жителя пос. Ахуново Ж.Т. Аитова, исследован отрядом комплексной экспедиции Центра "Аркаим" под руководством автора в 2003 г. Он является наиболее крупным из всех мегалитических памятников, раскопанных к настоящему времени в степном Зауралье. Это единственное известное в Зауралье мегалитическое сооружение, имеющее ярко выраженную кольцевую структуру.

Мегалитический комплекс Ахуново находится в 1 км к юго-западу от пос. Ахуново Учалинского района Республики Башкортостан, на правом берегу реки Айкреелга, на пологом склоне холма западной экспозиции.

Памятник включает в себя 13 менгиров. Два из них (менгиры 1 и 2) расположены в центральной части комплекса. Восемь менгиров расположены по линии окружности, выстроенной вокруг менгира 1. Три остальных менгира установлены в стороне от комплекса, на удалении до 190 м.

Наибольшими размерами обладает центральный менгир № 1. Его общая высота 2,05 м. Вокруг этого менгира была обнаружена окружность диаметром 3,5 м, образованная восемью ямками, оставшимися от установленных в древности столбов. Эти восемь ямок в точности повторяют своим расположением структуру окружности из восьми менгиров, 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 кольцевых менгиров. Также она могла применяться как солнечные часы – гномон.

В раскопе, главным образом – в районе менгиров, а частично – и под ними, были обнаружены многочисленные фрагменты керамики, в том числе развалы верхних и нижних частей сосудов. Основная часть керамического комплекса относится 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.

К западу от мегалитического комплекса находится поселение эпохи поздней бронзы, культурный слой которого существенно поврежден в результате хозяйственной деятельности. Из рекогносцировочного раскопа на поселении был получен черкаскульско-межовский керамический материал.

На мегалитическом комплексе под руководством А.К. Кириллова при участии Ю.Н. Никитоновой был произведен комплекс археоастрономических работ. В

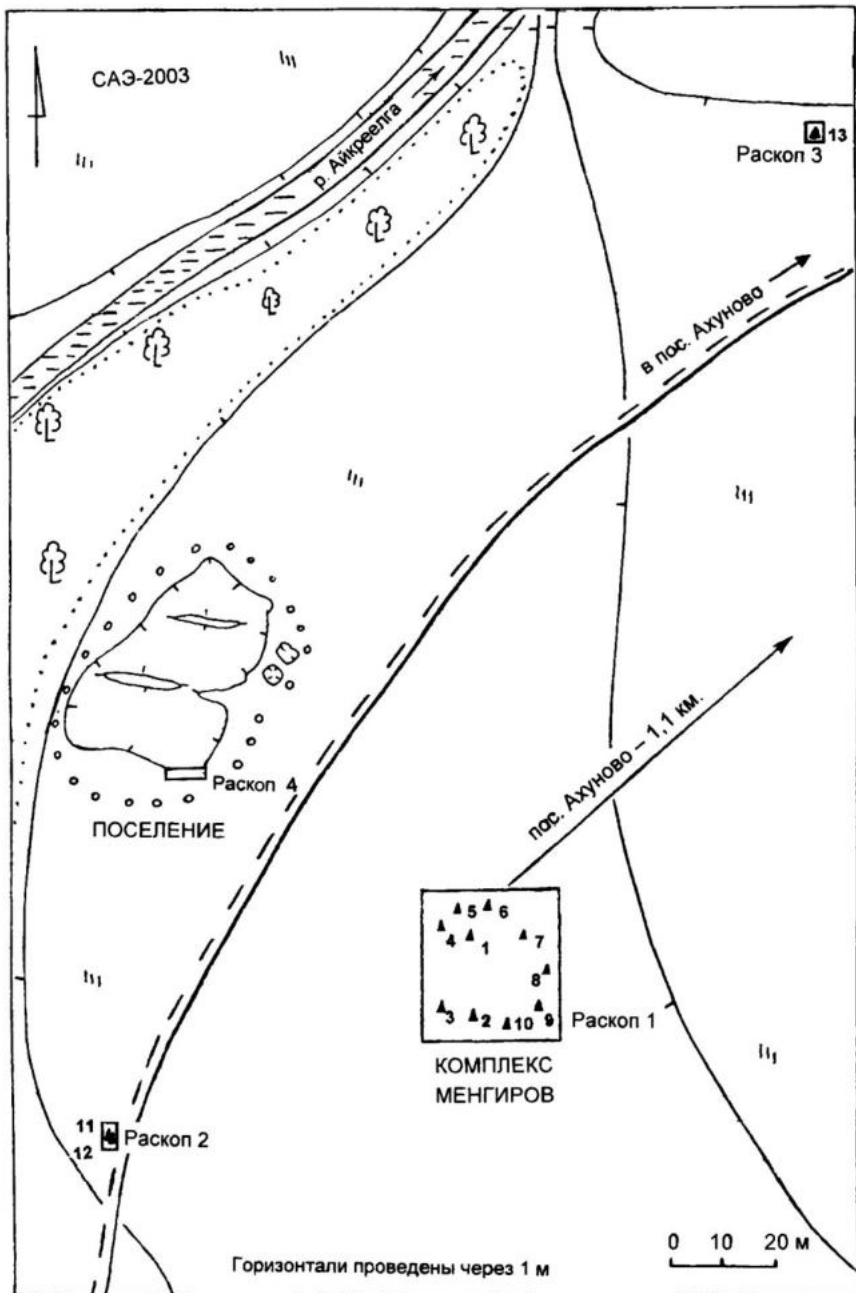


Рис. 24.
Мегалитический комплекс Ахуново. Общий план памятника

результате было установлено, что мегалитический комплекс был сооружен в древности как астрономическая пригоризонтная обсерватория. Наблюдения с его помощью восходов и заходов Солнца позволяют вести систематический календарь, содержащий ключевые астрономические даты: дни летнего и зимнего солнцестояния.

Наиболее надежное определение времени существования комплекса по археоастрономическим данным выполнено по измерению азимута восхода Солнца в день летнего солнцестояния. Выяснено, что этому событию соответствует направление от менгира 11 к менгиру 13. Поскольку расстояние между этими менгирами достаточно большое и горизонт хорошо виден, датировка этого события наиболее надежна. Полученное значение азимута после введения поправки на пригоризонтную рефракцию дает эпоху наблюдений на комплексе около 2400 – 2000 гг. до н.э.

По данным археоастрономических исследований, основные наблюдения на мегалитическом комплексе проводились от точек стояния наблюдателя, маркированных кольцевыми менгирами, через вершину менгира 1 на уровень горизонта. Отмечаемые таким образом на горизонте точки соответствуют местам касания видимого горизонта Солнцем и Луной при их восходах и заходах в ключевые даты астрономического цикла³³⁶.

Использование мегалитического комплекса Ахуново в качестве пригоризонтной обсерватории позволяет определять моменты восходов и заходов Солнца в дни летнего и зимнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствий, а также восходов и заходов Луны в моменты смены северного и южного циклов ее движения.

Полученные данные позволяют рассматривать мегалитический памятник Ахуново как одну из наиболее крупных по количеству наблюдаемых астрономических событий древнюю обсерваторию Евразии. Памятник, несомненно, использовался в эпоху бронзы, во второй половине II тыс. до н.э., населением черкасульской и межовской культур. По совокупности археологических и археоастрономических данных можно предположить, что он был построен древнее, в конце III тыс. до н.э., в эпоху энеолита; однако эта гипотеза нуждается в дополнительной проверке. По структуре и объему реконструируемых древних астрономических наблюдений мегалитический комплекс Ахуново является практически прямым аналогом знаменитого английского мегалитического сооружения Стоунхендж.

Использование мегалитического комплекса Ахуново для определения ключевых дат годового цикла, по всей видимости, было связано с системой ежегодных ритуалов, совершавшихся населением Зауральской степи в эпоху энеолита-бронзы. При этом комплекс использовался не только для определения даты (ее возможно высчитать и другими способами) но и для ее зримого

³³⁶ Петров Ф.Н., Кириллов А.К. Мегалитический комплекс Ахуново: одна из древнейших обсерваторий Евразии // Человек в пространстве древних культур. Материалы конференции. Челябинск, 2003. С. 88-89.

Рис. 25.
Мегалитический комплекс Ахуново. Общий план раскопа 1

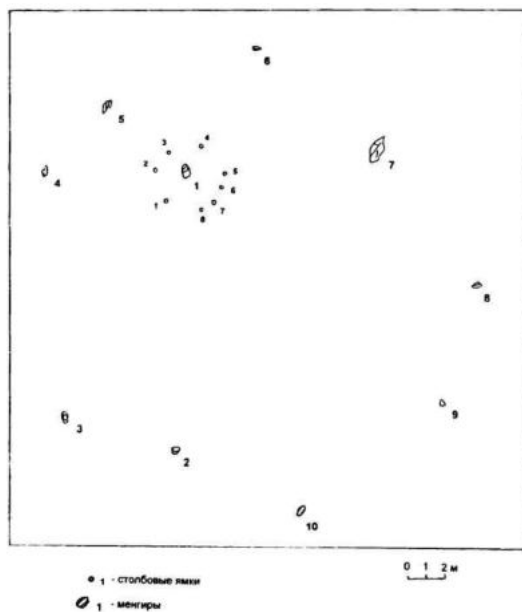


Рис. 26.
Мегалитический комплекс Ахуново. Общий план



Рис. 27.
Мегалитический комплекс Ахуново. Центральный менгир и кольцо столбовых ямок

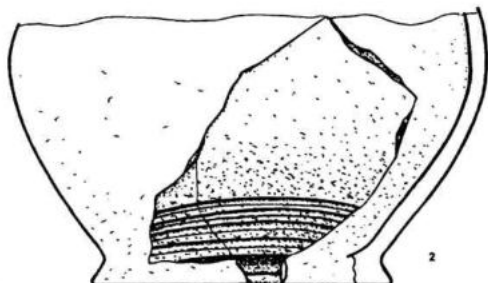
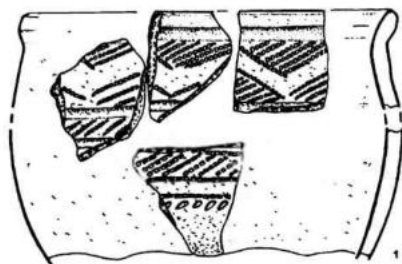


Рис. 28.
Мегалитический комплекс Ахуново.
Керамический комплекс из раскопа 1.



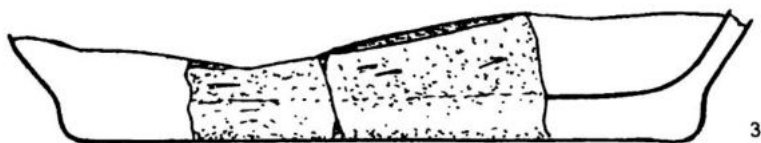
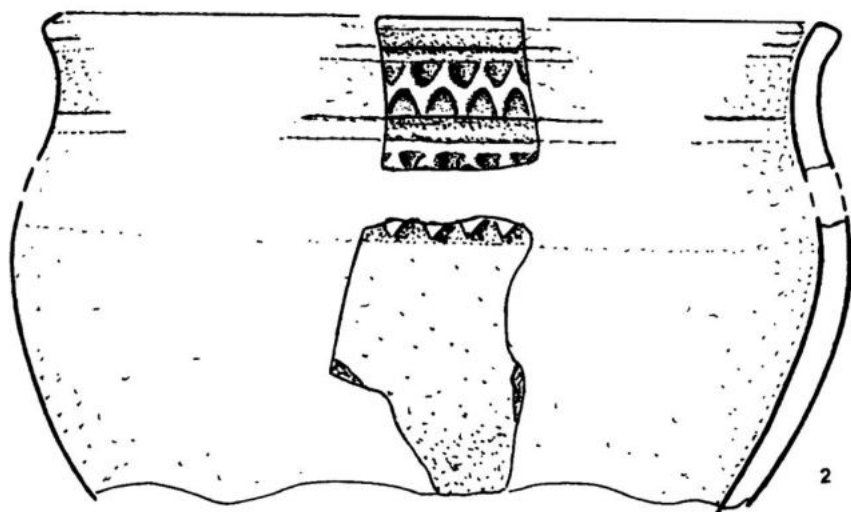
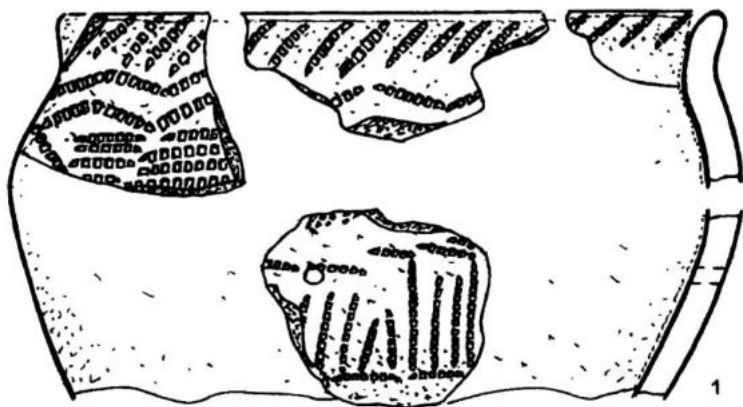


Рис. 29.
Мегалитический комплекс Ахуново. Керамический комплекс из раскопа 1.

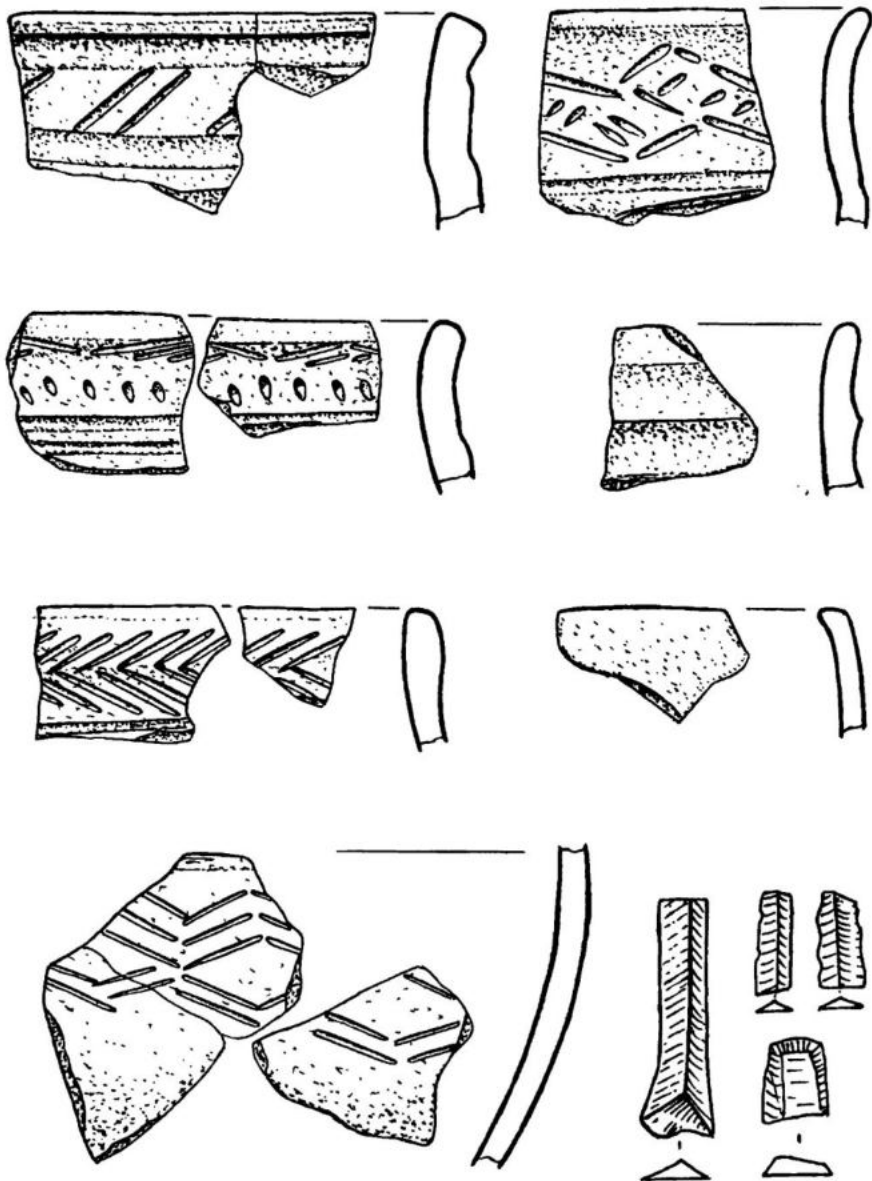


Рис. 30.
Мегалитический комплекс Ахуново. Раскоп 1. Керамика и каменные орудия

представления астрономического события участникам ритуала. В таком сооружении закономерности годового движения Солнца и Луны становятся доступны непосредственному наблюдению – т.е. астрономическое явление превращается в культурное событие, имеющее принципиально важное, реперное значение для повседневного существования культуры.

Интересно отметить, что современное население пос. Ахуново, представленное, главным образом, татарами-мишарями, и в незначительной степени – башкирами, рассматривает мегалитический комплекс как особое, в некоторых случаях – запретное, "плохое" место и рассказывает легенды о том, что под его камнями похоронен великан Алпамыс (Алпамыш). Местное название комплекса: *Алпамыса кабере* – "могила Алпамыша". Образ эпического героя Алпамыса (Алпамыша) известен у большинства тюркских народов степной Евразии³³⁷.

Еще одним типом культовых сооружений, широко распространенным на пространстве степной Евразии, являются так называемые курганы с "усами" (они же – курганы с каменными или земляными грядами). Они известны на территории Центрального и Южного Казахстана, в Южном Зауралье и Поволжье³³⁸. К настоящему времени в степном Зауралье, на территории Челябинской и Оренбургской областей, благодаря применению метода дешифровки аэрофотоснимков обнаружено около 60 курганов с "усами"³³⁹. К сожалению, значительная их часть сильно разрушена и практически не читается на современной поверхности. "Усы" этих курганов представляют собой, как правило, две каменные или (реже) земляные гряды, отходящие от центральной части конструкции и тянущиеся на расстояние от 50 до 200 и более метров. Чаще всего эти памятники в степном Зауралье располагаются на первой надпойменной террасе небольших степных речек³⁴⁰.

Наиболее распространены курганы с "усами" двух типов. К первому относятся комплексы, состоящие из одного большого кургана и отходящих от него на восток (очень редко на юг) двух дугообразных гряд, оканчивающихся округлыми или подпрямоугольными площадками, либо без таковых. Вариантом этого типа являются комплексы, состоящие из двух курганов, расположенных по линии запад-восток, от которых отходят "усы". Второй тип представлен комплексами, состоящими из центрального крупного кургана и двух боковых, расположенных по линии север-юг, от которых отходят "усы", оканчивающиеся, как правило, округлыми или кольцевыми выкладками³⁴¹.

³³⁷ Максетов К.М. Взаимосвязи каракалпакского и башкирского героического эпоса // Археология и этнография Башкирии. Вып. IV. Уфа, 1971. С. 268-269.

³³⁸ Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002. С. 36.

³³⁹ Любчанский И.Э., Тауров А.Д. Археологическое исследование комплекса Курган с "усами" Солончанка I // Курган с "усами" Солончанка I. Челябинск, 1999. С. 4.

³⁴⁰ Любчанский И.Э. Хронологические аспекты комплексов "курганов с усами" Евразийской степи // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Материалы конференции. Самара, 1998. С. 305.

³⁴¹ Боталов С.Г., Гуцалов С.Ю. Гунно-сарматы Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 2000. С. 201-203.

Ритуальная деятельность, связанная с комплексами курганов с "усами" производилась, как правило, на уровне древней поверхности. Подавляющее число памятников содержат на этом уровне зольники, прокалы, уголь или обожженные деревянные плахи. Погребения людей, синхронные основной конструкции, встречаются крайне редко. Характерной особенностью данных типа памятников является наличие погребений лошадей или их макетов и костей на погребенной поверхности, которые содержатся почти во всех центральных, реже – в боковых насыпях. На погребенной поверхности в основном содержится и вещевой материал: керамическая посуда, колчаны с наконечниками стрел, предметы конской упряжи и поясная гарнитура³⁴².

Большинством зауральских исследователей курганы с "усами" датируются эпохой раннего средневековья, в пределах V-VIII (IX) вв. н.э. и этнически атрибутируются как принадлежащие ранним тюркам³⁴³ либо ираноязычным и тюркоязычным кочевникам постгуннского времени³⁴⁴. Датировка курганов с "усами" методами археоастрономии дает первое тысячелетие н.э. и укладывается в этот хронологический интервал³⁴⁵.

В основной массе курганов с "усами" сами "усы"-гряды ориентированы в восточном направлении. Исследования курганов с "усами" степного Зауралья методами археоастрономии впервые было выполнено Д.Г. Здановичем и А.К. Кирилловым. Весь массив курганов с восточной ориентацией "усов" был подразделен авторами на две группы. Первую группу составили курганы, где ось симметрии "усов" (она же основная ось конструкции) практически совпадает с направлением на восток. У курганов второй группы ось симметрии "усов" отклонена от этого направления к югу. Во втором случае достигается согласование основных направлений внутри системы кургана с азимутами значимых астрономических событий на горизонте³⁴⁶. В конструкции курганов первой группы проявляется ориентация на восход солнца около дня равноденствия³⁴⁷. Это позволяет уверенно рассматривать курганы с "усами" как культовые комплексы, связанные с совершением ежегодных коллективных ритуалов.

В курганах второй группы фиксируется ориентация на восход солнца в период солнцестояния. Как указывают исследователи, "при наблюдении восхода солнца в день летнего солнцестояния рабочим местом наблюдателя служило окончание южного "уса" и тогда идеологическое значение центрального кургана конструкции, вероятно, возрастало – над его вершиной садилось солнце"³⁴⁸.

³⁴² Боталов С.Г., Гуцалов С.Ю. Гунно-сарматы Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 2000. С. 204.

³⁴³ Боталов С.Г. Раннетюркские памятники урало-казахстанских степей // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Материалы конференции. Самара, 1998.

³⁴⁴ Любчанский И.Э. Хронологические аспекты комплексов "курганов с усами" Евразийской степи // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Материалы конференции. Самара, 1998. С. 307.

³⁴⁵ Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002. С. 53.

³⁴⁶ Там же. С. 39.

³⁴⁷ Там же. С. 50-51.

³⁴⁸ Там же. С. 52.

Большинство исследователей, занимавшихся проблемой интерпретации курганов с "усаами", склоняются к их интерпретации в аспекте связи с солярным культом³⁴⁹. При этом отмечается, что данные памятники не являлись древними обсерваториями, а, скорее, отражали в своей структуре представления о наиболее важных, сакральных астрономических событиях, связанных с восходом солнца³⁵⁰.

Одним из наиболее ярких комплексов данного типа является курган с "усаами" Солончанка I, исследованный И.Э. Любчанским и А.Д. Таировым. Он расположен в Кваркенском районе Оренбургской области, у слияния рек Солончанка и Суундук, занимает участок первой надпойменной террасы неширокой долины реки Суундук, очерченной вокруг возвышенностями³⁵¹.

Комплекс состоит из трех каменно-земляных курганов, вытянутых цепочкой с севера на юг. Центральный, наиболее крупный курган был окружен каменной кольцевой оградой с внешним диаметром около 12 м. От крайних курганов на восток отходят два земляных вала – "уса". Ширина их составляет в среднем 8-10 м. На окончаниях "усов" расположены округлые земляные площадки. Длина северного "уса" – 190 м; южного – 157 м. После расчистки под насыпями крайних курганов были выявлены квадратные в плане каменные конструкции, а под насыпью центрального кургана шестиугольная конструкция³⁵².

В результате раскопок под каждым из трех курганов были обнаружены кости лошадей. Кроме того, в насыпях курганов и на уровне древней поверхности были обнаружены керамические и бронзовые сосуды, наконечники стрел, предметы воинского снаряжения и конской упряжи, а также золотое украшение колчана, декорированное тиснением, зернью и вставками граната, золотые обкладки луки седла, скопления ременных украшений, в том числе из драгоценных металлов. Здесь же были обнаружены две деревянные фигурки лошадей. Одна из них была обтянута золотой, а вторая – серебряной фольгой. По совокупности обнаруженного инвентаря авторы датировали комплекс кургана с "усаами" Солончанка I в пределах V – первой четверти VI вв. н.э.³⁵³.

Изучение материала позволяет нам сделать однозначный вывод о том, что курганы с "усаами" как тип памятников не являются, собственно говоря, "курганами" как памятниками, возведенными над человеческими погребениями. Их семантическое значение в степной культурной традиции было другим. Перед нами – крупные культовые сооружения, отличительными признаками которых являются

³⁴⁹ Бейсенов А.З. Некоторые вопросы изучения культово-ритуальных курганов с каменными грядами Казахстана на современном этапе // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы конференции. СПб., 1996. С. 114-115; Кукушкин И.А. Символика солярных культов в мегалитических памятниках Казахстана // Кочевники урало-казахстанских степей. Екатеринбург, 1993. С. 69.

³⁵⁰ Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002. С. 50.

³⁵¹ Любчанский И.Э., Таиров А.Д. Археологическое исследование комплекса Курган с "усаами" Солончанка I // Курган с "усаами" Солончанка I. Челябинск, 1999. С. 5.

³⁵² Там же. С. 6-13.

³⁵³ Любчанский И.Э., Таиров А.Д. Археологическое исследование комплекса Курган с "усаами" Солончанка I // Курган с "усаами" Солончанка I. Челябинск, 1999. С. 32.

наличие гряд-"усов" и захоронения лошадей в сопровождении конской упряжи, оружия и 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 со священным Небом или небесным божеством³⁵⁴. Особенно сильно в древней индоевропейской традиции прослеживается связь коня с образом Солнца³⁵⁵. 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 солнца³⁵⁶. Связь жертвы коня с восходом солнца сохранилась в степных культурах до настоящего времени. Так, на одном из асов (годовые поминки) в феврале 1970 г. в местности Жаланащ Алма-Атинской области, жертвенного коня заклали на восходе солнца, как только оно показалось из-за гор³⁵⁷.

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 смерти³⁵⁸.

О связи образа коня с небесными иерофаниями говорит сохранившееся у казахов предание о том, что Творец создал лошадь из ветра³⁵⁹. 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"³⁶⁰.

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 – одним из предельных начал мироздания в мировоззрении 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 сложную задачу. Ее

³⁵⁴ Иванов В.В. Конь // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997.

³⁵⁵ Кузьмина Е.Е. Мифологические представления о коне в культуре индоевропейцев // Миф 7 - АΠΟΦΩΣΙΣ. София, 2001. С. 118.

³⁵⁶ Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). Алматы, 1994. С. 126.

³⁵⁷ Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). Алматы, 1994. С. 127.

³⁵⁸ Там же. С. 128.

³⁵⁹ Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. (Архивные материалы и публикации). Отв. ред. Н.С. Смирнова. Алма-Ата, 1972. С. 52.

³⁶⁰ Там же. С. 87.

реализация была связана с одной из базовых потребностей общества – стремлением осуществить ритуальную связь между человеком и окружающим миром. Эти курганы представляют собой древние культовые комплексы, вписанные в систему степного ландшафта как за счет своего расположения в чашах 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 христианских 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 всем пространстве Евразийской степи вплоть до настоящего времени существует традиция возведения еще одного типа культовых сооружений. Они именуются *оваа* на монгольском языке, *обо* на восточнотюркских, *оба* на казахском и *керескы* на башкирском. В целях единства терминологии мы будем называть их в этом тексте *обо*.

Известны *обо* в форме круглых или конусовидных каменных насыпей, вертикально сложенных каменных столбов. В центре насыпи может устанавливаться деревянный столб или шест; или сооружаться целый “шалаш” из палок и веток. Чаще всего *обо* встречающиеся у дорог, на перевалах и на склонах гор и сопок. Шире всего они распространены в Центральной Азии и Южной Сибири, реже встречаются в Урало-Казахстанских и южнорусских степях.

Обо – это и храм, и жертва одновременно, так как каждый оставленный здесь камень был и строительным материалом для святилища, и жертвой³⁶¹. Культ *обо* традиционно связан с почитанием ландшафтных духов местности³⁶². Практически у всех тюркских и монгольских народов известна традиция совершать раз в год у *обо* коллективные ритуалы. В остальное время путники оставляли здесь небольшие символические приношения либо клали новые камни в общую кучу в качестве жертвы³⁶³.

Современный монгольский поэт Г. Мэнд-ооёо пишет:

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,

³⁶¹ Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990. С. 80.

³⁶² Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 29.

³⁶³ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955. С. 67.



Рис. 31.
Обо на сопке над рекой Урал



Рис. 32.
Обо на Разборных горах

Взойдет наверх, положит на обо,
Простор степи увидит голубой³⁶⁴.

В южнорусской степи известны обо, сооруженные 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)³⁶⁵.

На востоке степи ритуалы сооружения и почитания обо активно возрождаются в настоящее время. Так, на территории проживания ольхонских бурят с конца XX века вдоль всех крупных автомагистралей были сооружены обо, отмечающие сакральные места. Возводятся и обновляются обо на перевалах, у подножий гор, у источников. Многие путники совершают здесь, как и в древности, символические жертвоприношения³⁶⁶.

На традиционной территории Аларского аймака у современных бурят известно высокое обо на вершине холма, считающееся могилой великого шамана и, вместе с тем, играющее роль жертвенника духу-хозяину всей округи³⁶⁷.

Специальные исследования памятников обо на территории Горного Алтая было предпринято Е.А. Окладниковой. В долине реки Елангаш, в междуречьях Чагана, Кара-Оюка, Ак-Келя и Ирбисту, на границе степной и таежной зон, ею было зафиксировано свыше 90 памятников данного типа. Исследователь подразделила их на два основных вида: горизонтальные и вертикальные каменные выкладки.³⁶⁸

Особенно широкое распространение культ сооружения обо имеет в современной Монголии. Вдоль всех монгольских дорог, – на перевалах и у въезда в стационарные поселки, встречаются обо, сооружение которых является важным элементом современной монгольской культуры.

Согласно буддийскому руководству ламы Ваджрадара, опирающемуся на древние добуддийские тексты, “место для обо выбирается приятное по своему положению, величественное, возвышенное, гористое, обильное травами и водой”³⁶⁹.

В ходе экспедиционных работ 2004 г. нами было обследовано 33 комплекса обо, расположенные на территории аймаков Увс, Завхан, Архангай, Туве и Хэнтий. Значительную часть населения аймака Увс составляют казахи, а Хэнтий – буряты,

³⁶⁴ Яцковская К.Н. Народные песни монголов. М., 1988. С. 76.

³⁶⁵ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 43-44.

³⁶⁶ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX вв.). Новосибирск, 2000. С. 263-269.

³⁶⁷ Качарова Е.Г. Монгольские “обо” и их этнографические параллели // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 124.

³⁶⁸ Окладникова Е.А. Формы и функции сакральной архитектуры долины реки Елангаш (Горный Алтай) // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 194-198.

³⁶⁹ Цит. по: Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955. С. 68-69.

однако никаких принципиальных отличий в сооружениях обо этих территорий от обо аймаков, населенных в большинстве своем монголами, нами обнаружено не было. Собранные материалы позволяют сделать вывод, что в современной Монголии культ обо является универсальным и не имеет существенных этно-территориальных различий. Каждый обследованный нами комплекс состоял как минимум из одного обо, которое в ряде случаев выступает в качестве центрального элемента для нескольких культовых сооружений, в числе которых могут быть ритуальные ворота, традиционные шестиугольные ограды, небольшие обо в форме невысоких каменных столбиков

Монгольские обо бывают двух основных типов. Первый, более распространенный, – сферическая или конусообразная каменная насыпь диаметром до 7 м и высотой – до 2,5 м, в верхней части которой установлен длинный шест, увешанный ритуальными полосками ткани – *хадагами*. В настоящее время хадаги изготавливаются промышленным способом. Некоторые из них имеют рельефную вышивку в буддийском стиле. Наиболее распространены хадаги в форме широких (5-10 см) длинных лент. Изредка встречаются квадратные и прямоугольные хадаги, к которым в верхней части подшиваются по углам две матерчатые петли для подвешивания на веревку. Более всего распространены хадаги синего и голубого цвета. Реже обо содержат на фоне синих и голубых хадагов одну-две ленты белого, желтого или зеленого цвета. И лишь в некоторых случаях обо равномерно украшены хадагами всех использующихся цветов: голубого, синего, белого, желтого, красного и зеленого. Никогда на монгольских обо не бывает хадагов черного цвета – традиционного в степной культуре символа несчастья, бедствия, угрозы, измены³⁷⁰.

Второй тип обо – уплощенная каменная насыпь, на которой возводится шатер из деревянных шестов и веток, высотой до 6 м. Ветви шатра также увешиваются синими и голубыми хадагами. С южной стороны шатер имеет "вход", перед которым сооружается деревянный или каменный столик для жертвоприношений. Такие же столики сооружаются в южной части каменной насыпи обо первого типа.

Размер современных обо варьируется в достаточно широких пределах в зависимости от значимости и длительности функционирования объекта. При этом фиксируются заметные отличия в размерах обо первого и второго типов.

Каменные насыпи обо первого типа имеют, как правило, диаметр от 1,5 до 5 м и высоту насыпи от 0,2 до 2 м. Насыпи обо второго типа отличается больший диаметр и меньшая высота. Они имеют диаметр от 2 до 8 м, высоту от 0,3 до 1 м. На насыпях обо первого типа возвышаются шесты высотой 1-2 м, на насыпях обо второго типа – деревянные шалаши высотой от 2 до 5 м. Судя по всему, возведение того или иного типа обо зависит от наличия либо отсутствия в окружающей местности значительного количества деревьев, без которых невозможно сооружение "шалаша".

Расположение обо в пространстве определяется моделями восприятия степного ландшафта. Можно выделить три основных типа расположения обо: у

³⁷⁰ См.: Мутуров А.Г. О цветовой семантике орнамента монгольских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981. С. 98.

дороги, на вершине холма и около священного объекта, причем в определенной мере эти типы взаимоперекрывают друг друга.

Степная дорога является условием социокультурного взаимодействия в малонаселенной степи, а также формой и результатом участия кочевой культуры в существовании степной природы. У дороги располагается большинство обследованных нами обо. При этом, чаще всего, обо сооружаются у дороги на перевалах, поскольку перевал выступает как ключевая, граничная точка в передвижении человека по степному пространству. Также встречаются обо, расположенные у дороги на подъезде к значимым объектам – поселкам (сомонами), рекам и озерам.

Второй тип расположения обо – на вершинах холмов. В этом случае холм, на котором располагается обо, находится либо в пространстве долины, традиционно используемой для размещения кочевий, либо над озером или рекой. Обо на холмах в центре долин сооружаются населением кочевий, стоящих в долинах, и обращены к духам этой территории. В центре шатра одного такого обо мы наблюдали небольшой деревянный сруб с окошком – “домик” духа. Ежегодно окрестное население совершает у них обряды почитания духов окружающей местности.

Третий тип расположения современных монгольских обо характерен для объектов, сооруженных у священных деревьев, на уступах и на вершинах священных гор и на въезде в священную местность (см. раздел 3).

Повседневные ритуалы у обо совершаются практически всеми местными жителями, когда они встречают его у дороги. Так, у сооружений обо на перевалах можно наблюдать следующие ритуальные действия. Поднявшаяся на перевал машина, как правило, останавливается. Вышедшие люди обходят вокруг обо по часовой стрелке три или девять раз, по ходу движения подкидывая в насыпь заранее подобранные камни и оставляя здесь другие символические приношения – монетки, мелкие денежные купюры, сигареты, спички, конфеты. Часто на перевале у обо выпивается водка, и тогда бутылки из-под нее тоже кладутся в насыпь. На жертвенном столике в южной части обо устанавливаются блюда для возлияния кумыса, ритуальные металлические светильники и шестигранные фонарики, сюда кладут спички и пачки чая. Испросив благословения и выразив свое почтение, водитель и пассажиры продолжают свой путь. Если же машина торопится и не может остановиться у обо, водитель приветствует его, проезжая, сигналом.

Часто можно увидеть, что на насыпи обо во множестве лежат деревянные костыли. Их приносят сюда те, кто был вынужден пользоваться ими по болезни, но затем выздоровел, – приносят с благодарностью за выздоровление. В некоторых случаях на обо еще возлагаются *дарцаги* – тканевые свитки с отпечатанными на них буддийскими молитвами³⁷¹.

³⁷¹ См.: Качарова Е.Г. Монгольские “обо” и их этнографические параллели // Сборник музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 115.



Рис. 33.
Монголия. Обо на подъезде к Каракоруму



Рис. 34.
Монголия. Обо у дороги на перевале

С монгольскими обо связан еще один традиционный обычай. Когда у монгола умирает конь, на котором он проделал много дорог и который его не подводил, то нужно отрубить у коня голову и принести ее на обо. Почти на каждом обо можно увидеть конские черепа. В этом обряде проявляется традиционная идея символической связи коня с сакральными началами, и, прежде всего, с Небом.

Аналоги степным "обо" можно найти в Древней Греции, где сброшенные в кучу камни считались посвященными Гермесу как богу дорог³⁷². Известны подобные сооружения и в современной Европе. Так, в Тиролевских Альпах, в Винчау, известна позышающаяся 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 несчастье³⁷³.

Вероятно, сооружениями типа обо были и известные из Геродота скифские святилища "меча Ареса" в форме огромных холмов из хвороста. Греческий историк так описывает их сооружение: "горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка – три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот"³⁷⁴. При этом Геродот особо отмечает, что никаких других культовых сооружений скифы не возводят³⁷⁵.

Вероятно, такие огромные обо сооружались причерноморскими скифами, организуемые на эту деятельность существовавшей у них государственной властью. Эгалитарные структуры более восточных кочевых обществ едва ли могли (и едва ли считали необходимым) возводить столь огромные сооружения.

В Зауральской степи обо регулярно встречаются на холмах и перевалах. Известны относительно недавно построенные и даже совсем новые сооружения этого типа 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. Насыпи обо в зауральской степи не имеют матерчатых лент, аналогичных монгольским *хадагам* или алтайским *кыйра*. Многие из этих объектов расположены поверх древних, хорошо задренованных каменных насыпей. В 2001-2002 гг. в ходе работ на массиве горы Чека нами было зафиксировано свыше 30 таких сооружений на площади около 25 км². Десять из них построены поверх древних насыпей.

³⁷² Качарова Е.Г. Монгольские "обо" и их этнографические параллели // Сборник музея антропологии и этнографии. Вып. VI. Л., 1927. С. 115.

³⁷³ Там же. С. 117.

³⁷⁴ Геродот. История. IV. 62.

³⁷⁵ Геродот. История. IV. 59.

Среди исследователей существует несколько версий современного предназначения зауральских обо. Так предполагается, что они служат ориентирами для определения положения на местности; либо разграничивают зоны пастбы разных стад. Однако, на наш взгляд, какое-либо практическое применение современных сооружений обо 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 пастбы 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. Вероятно, во многих случаях насыпи обо строятся по устойчивой в пастушеской среде традиции. Опросы пастухов, как правило, не могут внести ясность в этот вопрос. Они не хотят или не могут ясно сформулировать цель сооружения обо 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 спешит делиться ими с исследователями³⁷⁶.

Древние, хорошо задернованные каменные насыпи, на которых возведены многие из современных зауральских обо, обыкновенно интерпретируются археологами в ходе проведения разведочных исследований как курганы эпохи кочевников. Однако раскопки показывают, что далеко не все из расположенных на холмах задернованных каменных насыпей 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, 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 культами во многих случаях далеко не очевидна.

Для нашего региона обобщающая работа по жертвенно-поминальным комплексам эпохи кочевников была опубликована С.Г. Боталовым³⁷⁷. На 1996 г. им было собрано 43 исследованных жертвенно-поминальных комплекса в междуречье Урала и Ишима. Автор выделяет четыре типа этих объектов, второй тип согласно его классификации как раз соответствует интересующим нас сооружениям. Это

³⁷⁶ Устное сообщение Н.С. Савельева.

³⁷⁷ Боталов С.Г. Каменные изваяния и жертвенно-поминальные комплексы Урало-Ишимского междуречья // Новое в археологии Южного Урала. Челябинск, 1996.

каменные набросы, вымостки, насыпи из земли и камня, которые являются наиболее массовым видом жертвенно-поминальных комплексов – С.Г. Боталов собрал 21 такой комплекс. Под каменными насыпями в них фиксируются небольшие углубления, заполненные мелкими камешками, золой, угольками. Иногда погребенная почва бывает снятой и на материке лежит тонкая прослойка песка. Пищевой материал встречается здесь редко. Из находок у С.Г. Боталова перечисляются железный ножичек с прямой спинкой, обломок чугунного котла и маленькое стремя XII-XIV вв.³⁷⁸ Эти находки позволяют датировать каменные насыпи эпохой поздних кочевников.

Очевидно типологическое сходство между средневековыми каменными насыпями "курганов" и культовыми сооружениями обо. И те, и другие находятся на вершинах и уступах холмов, иногда – вблизи невысоких перевалов. И насыпи "курганов", и обо сооружены 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, многие древние каменные насыпи на территории степного Зауралья, вероятно, являются остатками таких же обо, свидетельствуя о длительном распространении на этой территории традиции возведения таких культовых сооружений. Встречающиеся при раскопках каменных насыпей углубления, угольки, отдельные вещи являются следами ритуальных действий у обо.

К настоящему времени в многонациональной пастушеской среде степного Зауралья культ сооружения обо в значительной мере утратил свое семантическое значение. 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 степной природой на эмоциональном уровне. А обо естественно вплетаются в ритм степного ландшафта с его каменистыми 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 степной природой, которая была практически полностью разорвана тотальным распространением рациональных форм сознания и прагматического отношения к окружающему миру.

³⁷⁸ Боталов С.Г. Каменные изваяния и жертвенно-поминальные комплексы Урало-Ишимского междуречья // Новое в археологии Южного Урала. Челябинск, 1996. С. 211-213.

3.3. Традиционные центры культовой деятельности

Традиционными центрами культовой практики на пространстве степной Евразии являются природные урочища, выведенные из системы профанной деятельности. Как правило, это достаточно заметные ландшафтные объекты, непосредственное восприятие которых само по себе является для человека ярким эмоциональным переживанием. В то же время, по своим ландшафтным характеристикам они не приспособлены для повседневной хозяйственной деятельности. Их отличают такие черты как определенная отдаленность и труднодоступность, выводящая эти ландшафтные объекты за пределы обыденного мира. Само достижение этих объектов уже является ритуальным действием, которое в терминах монотеистической традиции можно определить как паломничество. Как правило, такими ландшафтными объектами являются горы – отдельные степные горы или ярко выделяющиеся вершины горных хребтов, глубоко вдающихся в степное пространство. В настоящем разделе мы охарактеризуем традиционную культовую деятельность, связанную с тремя такими горами, исследования на которых осуществлялись нашим экспедиционным отрядом. Это вершина Бурхан-Халдун горного массива Хэнтэй в северо-восточной Монголии, отдельно стоящая гора Чека на территории степного Зауралья и гора Бол. Иремель, находящаяся в южной части Уральской горной системы.

Гора Бурхан-Халдун почитается как священная вершина в традиционной культуре всех монгольских народов. В настоящее время ее почитание в значительной мере связано с образом Чингисхана и широко распространенным представлением о том, что он был захоронен в районе этой вершины. Однако история сакрального восприятия горы Бурхан-Халдун прослеживается в культурной традиции и исторических источниках вплоть до самых истоков монгольской культуры.

Обращение к этой вершине происходит и в некоторых тюркских культурах современного степного пространства, особенно в казахской культуре, для которой образ Чингисхана является настолько важным, что даже на государственном уровне предпринимаются неоднократные попытки обоснования его тюркского, а не монгольского происхождения³⁷⁹. Так, в творчестве современного казахского поэта Ауэзхана Кодара мы видим замечательный образ этой вершины:

Гора Бурхан-Халдун покрыта хвойной чащей,
Как будто здесь заснул седоголовый ящер.
Теснятся ели здесь чешую иных плотнее,
Скрывая в чаще то, о чем сказать не смеют...
Он – всюду и нигде... И знают только луны,
Что нет его давно во мхах Бурхан-Халдуна.
Каган не умирал. Каган как Небо вечен³⁸⁰.

³⁷⁹ Жумагулов Е. Кому достанется Чингисхан // Известия. 4 октября 2003 г. С. 3.

³⁸⁰ Кодар А. Подборка стихов // <http://www.arba.ru/1/articles/2000234-6.html>

Согласно наиболее раннему произведению древнемонгольской литературы, "Сокровенному сказанию", именно в окрестностях горы Бурхан-Халдун, у истоков реки Онон, кочевали первоначально монголы – Борте-Чино (Сивый волк) и Гоа-Марал (Каурая лань)³⁸¹. Их потомок в двенадцатом поколении Добун-Мерган 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 ней в час, когда солнце закатилось, а луна еще не возшла³⁸². От Бодончара пошли наиболее знатные рода монголов, его потомком был и Темучжин. Мотив встречи Добун-Мергана с Алан-гоа заслуживает отдельного 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"³⁸³ (т.е. на тройное расстояние, которые проходит кочующая группа за один день). Как выясняется из "Сокровенного сказания" 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"³⁸⁴. Девушка оказалась незамужней и они заключают брачный союз в урочище Шинчи-баян-урянкай, "на котором были поставлены божества, владетели Бурхан-Халдуна"³⁸⁵.

Таким образом, Бурхан-Халдун выступает в "Сказании" как тот сакральный центр, вокруг которого протекает 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.

В этой связи крайне важным для нас является упоминание об урочище Шинчи-баян-урянкай, "на котором были поставлены божества, владетели 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.³⁸⁶. Тогда получается, что не позднее середины X в. Бурхан-Халдун выступает не только как сакральный, но и как культовый центр монгольских племен.

³⁸¹ Сокровенно сказание. § 1.

³⁸² Сокровенно сказание. § 21.

³⁸³ Сокровенно сказание. § 4.

³⁸⁴ Сокровенно сказание. § 5-6.

³⁸⁵ Сокровенно сказание. § 9.

³⁸⁶ Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1997. С. 163.

В пользу этого свидетельствует и само название Бурхан-Халдун – “Burqan-Qaldun”, согласно С.А. Козину, в транслитерации китайско-монгольского письма “Сокровенного сказания”³⁸⁷. Слово “бурхан” до сих пор хорошо известно в монгольских языках. Оно относится к духам или богам. “Халдун”, согласно Н.Л. Жуковской – от дагунского “ива”, и у нее получается “Бурхан-Халдун” – “священная ива” или “бог-ива”³⁸⁸. Однако есть более понятный вариант перевода. В словаре древнемонгольского у С.А. Козина находим: “qaldun – скала, пик”³⁸⁹, и тогда Бурхан-Халдун – это “священный пик” или “скала богов”.

Судя по всему, к концу XII в., ко времени молодости Темучжина (в 1206 г. провозглашенного на курултаев племен Чингисханом) в условиях раздробленности монгольских племен и постоянной войны “всех против всех” Бурхан-Халдун 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-уряньхай, относимого к давним, легендарным для автора временам. И, во всяком случае, со времени Чингизидов все сакральное отношение к этой горе связывается именно с Чингисханом.

Начало современной культовой деятельности на Бурхан-Халдуне связано со спасением на этой горе молодого Темучжина. “Сокровенное сказание” повествует о набеге племени меркитов на кочевье семьи Темучжина у истоков реки Керулен. Хоахчин-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”³⁹⁰. 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”³⁹¹.

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

³⁸⁷ Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 203.

³⁸⁸ Жуковская Н.Л. Бурхан-Халдун // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 196.

³⁸⁹ Козин С.А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 595.

³⁹⁰ Сокровенное сказание. § 100.

³⁹¹ Сокровенное сказание. § 102.

одном-единственном коне, бредя лосиными бродами, отдыхая в шалаше из ветвей, избрался я на Халдун. Бурхан-Халдуном защищена (как щитом) жизнь моя, подобная (жизни) ласточки. Великий ужас я испытал³⁹².

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 этой речи Темучжина, вполне вероятно, передан весьма близко к реальности.

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 бессмысленно. 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. Он обретает новое восприятие 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 понимает здесь, насколько он – молодой талантливый воин – слаб, несовершенен, но все таки жив. И как легко эта жизнь может прерваться. Здесь, в многочасовом ожидании смерти, он ощущает, что окружающий мир готов прийти ему на помощь, что в мире есть нечто, стремящееся 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 этой 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 молитву³⁹³.

В этом обряде прекрасно видно одно из начал ритуального взаимодействия человека и мира. Ощувив свою близость с миром, восприняв помощь от мира,

³⁹² Сокровенное сказание. § 103. В оригинале Темучжин говорит стихами, но стихотворный перевод этого отрывка является слишком условным, поэтому мы прибегаем к дословному.

³⁹³ Сокровенно сказание. § 103.

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 система взаимодействия, в попытки построения которой вырождаются многие поздние культы. В этом искреннем 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, – как символ своей веры. И совершает кропление (вероятно, кумысом или молочной водкой), вступая в символическую связь с тем, кто спас его – с горой Бурхан-Халдун.

Впоследствии именно здесь, под Бурхан-Халдуном Темучжин, ставший уже к тому времени Чингисханом, выбрал место своего упокоения. О погребении Чингисхана в местности Бурхан-Халдун (Булкан-Халдун, Буркан-Калдун) сообщается в разных книгах "Сборника летописей" Рашид-ад-дина, официального историографа монгольского двора. Рашид-ад-дин дважды описывает сцену выбора Чингисханом места своего будущего упокоения, известную ему, вероятно, по монгольским источникам³⁹⁴. 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 некая внутренняя отрада. В этом состоянии он сказал своим эмирам и приближенным: "Место нашего последнего жилища должно быть здесь!"³⁹⁵.

Одинокое дерево в степи во многих случаях выступают как особые культовые объекты (см. раздел 2.2). 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, с юности чувствовавший особую сакральную силу Бурхан-Халдуна и обретший "некую внутреннюю отраду" в тени под одиноким деревом, вероятно, почувствовал это место как место вечной жизни. Потому и назначил его для своего посмертного пребывания.

Согласно Рашид-ад-дину, уже на следующий год после погребения в этой местности вырос огромный лес, и точное место захоронения хана никому не известно³⁹⁶. Территория была объявлена заповедной и для ее охраны назначена

³⁹⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234.

³⁹⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159.

³⁹⁶ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 159; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 233-234.

тысяча воинов из племени урянкатов под предводительством нойона Удачи. Эти воины были освобождены от обязанности ходить в походы и заняты только охраной великого заповедника³⁹⁷. 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 Чингизиды³⁹⁸. Он указывает на существование в этой местности специальных святынь, в которых были установлены изображения священных предков, "там жгут постоянно фимиам и благовония"³⁹⁹.

В монгольской традиции, представляющей 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 погребение этих правителей на вершинах гор⁴⁰⁰. 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 гробницы⁴⁰¹.

В последние годы 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. Во всяком случае, Бурхан-Халдун является сейчас не только священной горой в мифологии монгольских народов, но и объектом современных околonaучных поисков места захоронения "Покорителя Вселенной".

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 Монголии⁴⁰², либо одна из его вершин, наиболее вероятно – гора Хэнтэй-Хан-Уул. Последней точки зрения придерживаются монгольский археолог Н. Сэр-Оджав⁴⁰³, российский этнограф Н.Л. Жуковская⁴⁰⁴ 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 Тогла⁴⁰⁵, при этом Кэлурэн – это,

³⁹⁷ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.-Л., 1952. С. 125; Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234, 273.

³⁹⁸ 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.

³⁹⁹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. М.-Л., 1960. С. 207.

⁴⁰⁰ Жуковская Н.Л. Два культовых объекта в Северной Монголии // Новое в этнографии (Полевые исследования). Вып. 1. М., 1989. С. 168-169.

⁴⁰¹ Там же. С. 169.

⁴⁰² Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1993. С. 424.

⁴⁰³ Баринев А. Политическая история. Тайны в истории Забайкалья // www.asiapacific.narod.ru

⁴⁰⁴ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 35.

⁴⁰⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 10.

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 Онона⁴⁰⁶. Из этих девяти рек более-менее уверенно идентифицируется шесть⁴⁰⁷, все они имеют истоки в разных частях Хэнтэйского поднятия.

Таким образом, для Рашид-ад-дина Бурхан-Халдун – это весь Хэнтэй. Это горный массив, имеющий площадь свыше 50 тыс. км², образованный низко- и средневысотными хребтами и разделяющими их узкими межгорными впадинами. В нем преобладают уплощенные вершины с остатками древних поверхностей выравнивания⁴⁰⁸. 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" успевают "еще до зари" подняться на Бурхан-Халдун⁴⁰⁹. Меркиты в поисках Темучжина "трижды обошли Бурхан-Халдун"⁴¹⁰. На то, что бы трижды обойти весь Хэнтэйский горный 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 на материале исторических источников. В "Сокровенном сказании" говорится, что Борте-Чино и Гоа-Марал "кочевали у истоков Онона, на Бурхан-Халдуна"⁴¹¹. 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 (2361 м). Вероятнее всего, правы те исследователи, которые полагают, что эта вершина или один из ее заметных

⁴⁰⁶ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234.

⁴⁰⁷ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.-Л., 1952. С. 234. Примечание Б.И. Панкратова и О.И. Смирновой.

⁴⁰⁸ 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.

⁴⁰⁹ Сокровенно сказание. § 98, 100.

⁴¹⁰ Сокровенно сказание. § 102.

⁴¹¹ Сокровенно сказание. § 1.

отрогов и есть Бурхан-Халдун, поскольку она единственная удовлетворяет заданным в "Сокровенном сказании" географическим условиям. Все прочие упоминания Бурхан-Халдуна в "Сказаниях" – главным образом, в описании похода Гемучжина и Чжамухи против меркитов⁴¹² – не противоречат этому выводу.

Исследование массива горы Хэнтэй-Хан было предпринято нашей экспедицией в 2004 г. Экспедиционный отряд поднялся по долине Керулена от сомона Багануур мимо сомона Монгонморт через перевал Босгот-Тенгерийн-Даваа до впадения в реку Керулен реки Богд, и далее по долине реки Богд до подножья горы Хэнтэй-Хан. Здесь был поставлен стационарный лагерь, от которого совершенно восхождение на вершину, воспринимающуюся в современной монгольской культуре как Бурхан-Халдун, и обследованы ее окрестности.

На современных монгольских картах под названием "Бурхан-Халдун" фигурирует вершина высотой 2361 м, расположенная в центральной части Хэнтэя, в 12 км к западу-юго-западу от вершины Хэнтэй-Хан (Владыка Хэнтэя)⁴¹³. Возможно, ее выбор не вполне связан с древней традицией и объясняется относительной доступностью этой горы. На хорошей машине, с очень опытным водителем и при большой доле везения к ее подножию можно добраться по очень плохим полевым дорогам, а дальше совершить пешее восхождение. К подножью самого Хэнтэй-Хана никакой проезд невозможен, и подъем на его крутые откосы представляет собой даже более простую задачу, чем пеший маршрут по достижению этой горы – по глухой тайге, изрезанной притоками Онона и Керулена, курумниками и осыпями, без всяких пешеходных троп. В ходе экспедиционных работ мы были вынуждены ограничиться обследованием юго-западной вершины, почитаемой как Бурхан-Халдун в современной монгольской традиции как минимум с XVII в.

Первый культовый памятник, связанный с почитанием этой вершины, располагается в 3 км к юго-востоку от сомона Монгонморт (Серебряный конь). Это ритуальный ворота перед священной местностью Их-Хориг (Запретное место). Они представляют собой три деревянных столба, расположенные у полевой дороги на Монгонморт. Центральный столб венчает изображение Чингисхана, западный – серебристой лошади и восточный – бурого медведя. Между столбами сделаны растяжки, на которых развешаны голубые и желтые хадаги. К югу от центрального столба располагается невысокое обо, заключенное в шестиугольное деревянное основание, в центре которого возвышается деревянный столб, выточенный в форме копья и оплетенный голубыми хадагами. Надпись на монгольском языке на центральном столбе указывает, что это "лошадиное обо", построенное в 2002 г. Памятник содержится в хорошем состоянии и маркирует выезд на ритуальную территорию, рассматривающуюся как древний "заповедник" Чингисхана.

Выше по течению долина реки Керулен сужается между скалистыми холмами. Эта территория имеет традиционное название Ууд-Мод (Дверь дерева). Образ "двери" связан с приближением к Бурхан-Халдуну. Ритуальное дерево на этой

⁴¹² Сокровенно сказание. § 106, 107, 112, 115..

⁴¹³ Welcome to the Land of Chiggis Haan. Tourist map. Ulaanbaatar, 2002.

территории находится на левом берегу Керулена – это старая лиственница с двумя параллельными стволами, растущая из самой середины *херексура* – культового комплекса эпохи ранних кочевников, представляющего собой кольцевую каменную оградку диаметром 15 м с центральной насыпью диаметром 8 м и высотой 0,5 м, на которой вокруг стволов лиственницы возведено невысокое обо. Нижние ветви лиственницы увешаны голубыми хадагами.

Севернее, в центре небольшой долины левого берега Керулена на невысоком скалистом холме расположено редко посещаемое обо в полуразрушенном состоянии – невысокая каменная насыпь, над которой сооружен ритуальный шалаш из длинных ветвей и стволов молодых деревьев, высотой около 2 м, на который повязаны синие и желтые хадаги. Вокруг центрального обо фиксируется несколько небольших полуразрушенных каменных насыпей – периферийные обо. Единственная проезжая дорога на Бурхан-Халдун ведет мимо него из долины Керулена в долину реки Богд через перевал Босгот-Тенгерийн-Даваа (перевал Порог Неба). Дорога очень тяжелая, малоезженная, часто идет по заболоченным местам.

Горы Хэнтэя здесь и далее покрыты густой кедрово-лиственничной тайгой. Реки неглубокие, очень чистые и быстрые, вода в них стремительно движется по каменному руслу. Стационарные поселки в горах Хэнтэя отсутствуют, стада не пасутся. Изредка встречаются рыболовы и охотники. По их свидетельствам, паломники прибывают на Бурхан-Халдун, как правило, один раз в год – в районе 11 июля (праздник Надом). В другое время года изредка бывают только иностранные паломники – обыкновенно, буряты.

Перевал Порог Неба очень тяжел для автотранспорта, на его склоне стоит кузов от брошенного микроавтобуса. С перевальной точки открывается вид на массив горы Хэнтэй-Хан (Владыка Хэнтэя), долины рек Керулен и впадающей в нее Богд (Священная). Здесь расположено крупное обо – каменная насыпь двухметрового диаметра и высотой 0,3 м, на которой возведен деревянный шалаш высотой 2 м, со входом, обращенным на юг. Ветви шалаша украшены голубыми хадагами, на камнях обо лежат многочисленные приношения – деньги, пустые бутылки из-под водки, пачки чая и табака. Севернее дорога пересекает в брод Керулен и движется на север по долине реки Богд, неоднократно пересекая саму реку. Колея практически не езженная, дорогу приходится проходить на пределе возможностей автотранспорта.

Ряд монгольских историков склоняются к отождествлению Богд с рекой Тенгелик «Сокровенного сказания»⁴¹⁴ – по которой кочевало племя Алан-гоа, и вдоль которой уходили от преследователей Борте и Хоахчин после нападения меркитов на кочевье семьи Темучжина. Это предположение соответствует топографическим описаниям источников. В таком случае, само кочевье Темучжина в местности Бурги-эрги должно было располагаться непосредственно в устье реки Богд (Тенгелик), где несколько расширившаяся долина Керулена позволяет выпастить небольшое количество скота.

⁴¹⁴ Устное сообщение З. Батсайхана.

Поднимаясь по правому берегу Керулену, мы обследовали местность в устье реки Баудлаг, между сомонами Багануур и Монгонморит, которая в современной монгольской культуре считается районом Бурги-эрги "Сокровенного сказания"⁴¹⁵. По информации монгольского археолога З. Батсайхана, на склоне холма над высоким, обрывистым берегом, находили фрагменты керамики. Изучение площадке позволило установить, что здесь, вероятно, находилось древнее культовое место. Нами была обнаружена хуннская керамика, фрагменты китайского фарфора XV-XVII в., ножевидная пластина и фрагменты костей животных. Расположение находок на крутом откосе холма непосредственно над высоким обрывом практически исключает их бытовое происхождение.

Вероятно, культовое место над речным обрывом близ устья реки Баудлаг почиталось задолго до Темучжина, и культурная традиция просто связала его почитание с образом кочевья Чингисхана. Само же кочевье, судя по топографическим указаниям "Сокровенного сказания", должно было находиться значительно севернее, вероятно – как раз у впадения р. Богд в р. Керулен.

Вид на вершину Бурхан-Халдун открывается из долины р. Богд, в 5 км к северу от ее устья. Гора возвышается над всеми окружающими вершинами, имеет форму усеченного конуса, на верхней, ровной площадке которого небольшим усеченным конусом поднимается сама вершина. На вершине хорошо просматривается крупное обо. Здесь же, у дороги, сооружено небольшое каменное обо с голубыми хадагами, такие же хадаги повязаны на ветви придорожных кустарников.

Проезжая для автомобиля дорога заканчивается у юго-восточного подножья горы, на невысоком уступе, возвышающемся над рекой Богд на 30 м, дальше через тайгу идут только конные и пешеходные тропы. Вдоль края уступа среди редких деревьев находится свыше двух десятков кострищ, фиксирующих места стоянок паломников. Рядом с некоторыми из них – остатки заготовленных дров. Площадка поддерживается в чистоте и порядке, бытовой мусор на ней практически отсутствует – он весь помещается в расположенную в кустах мусорную яму. В районе одного из кострищ нами была обнаружена выточенная из дерева культовая ложечка, предназначенная для кропления молоком в ходе совершения церемоний.

В южной части площадки установлен необычный культовый памятник – деревянная конструкция высотой 2,2 м в форме стрелы с оперением, вонзенной в небольшое каменное обо. "Оперение" выкрашено в зеленый цвет, а сама стрела увита разноцветными хадагами.

В северной части площадки, в стороне от кострищ, расположено крупное обо с каменным основанием диаметром 1,5 м и деревянным "шалашом" высотой 2,5 м, со входом в южной части, увитое хадагами, преимущественно синего и голубого цвета, при наличии красных, желтых, зеленых и белых, а также дарцагами с буддийскими молитвами. У входа в обо на каменном основании установлено несколько тарелочек и буддийский металлический светильник. На северо-запад от обо уходит

⁴¹⁵ Dambyn B., Dambyn E. Chinggis Khaan: Historic-geographic atlas. Ulaanbaatar, 1997. P. 17-18.

натоптанная тропинка к вершине горы. Между соседними с обо деревьями сделана растяжка, на которой висят разноцветные хадаги прямоугольной формы.

Восхождение на вершину Хэнтэй-Хана с юго-восточного склона горы возможно только по одной тропинке. Она сразу начинает резкий подъем по густой кедрово-лиственничной тайге и через 1 км приводит к небольшой поляне с крупным культовым комплексом. Центральную часть комплекса составляет обо, возведенное вокруг огромного кедра высотой около 15 м. Сооруженное на каменном основании, оно представляет собой деревянный шалаш высотой до 6 м, выложенный вокруг ствола дерева, со входом в южной части. Шалаш и нижние ветви кедра увешаны хадагами, преимущественно синего и голубого цвета, и дарцагами с буддийскими молитвами. К югу от обо расположен деревянный ритуальный столик, на котором установлены многочисленные блюдца, более двадцати ритуальных металлических светильников и шестиугольный фонарь, под которым лежат сухие коробки спичек. За столиком на камнях обо – многочисленные пакки чая, бумажные и металлические деньги, череп лошади.

К югу от столика в грунт врыт бронзовый котел метрового диаметра, заполненный дождевой водой, издающей характерный запах кислого айрага (кумыса). Еще южнее, на одной линии, установлен на металлической треноге бронзовый котел меньшего диаметра, предназначенный для варки мяса. Судя по состоянию приношений и ритуальных комплексов, незначительно поврежденных дождевыми водами, ритуалы на комплексе совершались не так давно относительно даты исследований, вероятнее всего – на 11 июля.

От этого комплекса тропа уходит на северо-запад. Длительное время идет тяжелый подъем по осыпям курумников, затем тропа выходит в высокогорный пояс тайги, образованный невысокими – до 2 м – зарослями кедра, обширными полями брусники и голубики. Еще выше тропа поднимается на верхнее плато, покрытое курумниками и поросшее редкой травой. Над плато возвышается вершина Бурхан-Халдун – почти правильный усеченный конус высотой до 30 м, целиком сложенный из крупных каменных обломков. С плато открывается вид на долину реки Богд, активно меандрирующей между гор, высокогорное озеро Хэнтэй-Нуур и окружающие вершины массива Хэнтэя.

Тропа поднимается на вершину с юга, огибает ее с западной стороны и затем спускается на юг с восточной, таким образом, паломник совершает обход вершины по часовой стрелке. Вся верхняя площадка покрыта сотнями невысоких каменных пирамидок обо, которые сооружает каждый поднявшийся сюда паломник. В южной части площадки расположен крупный культовый комплекс, посвященный Чингисхану. Он представляет собой четырехугольное каменное обо, размерами 4 x 4 м и высотой 0,8 м, ориентированное углами по сторонам света. В центре обо – деревянный столб высотой около 3 м, на котором водружена копия бунчуга (штанарта) Чингисхана – металлический цилиндр с навершием, украшенный изображениями хищных зверей, к которому прикреплена грива конских волос. Именно со штандартом Чингисхана связан весьма важный для монгольской

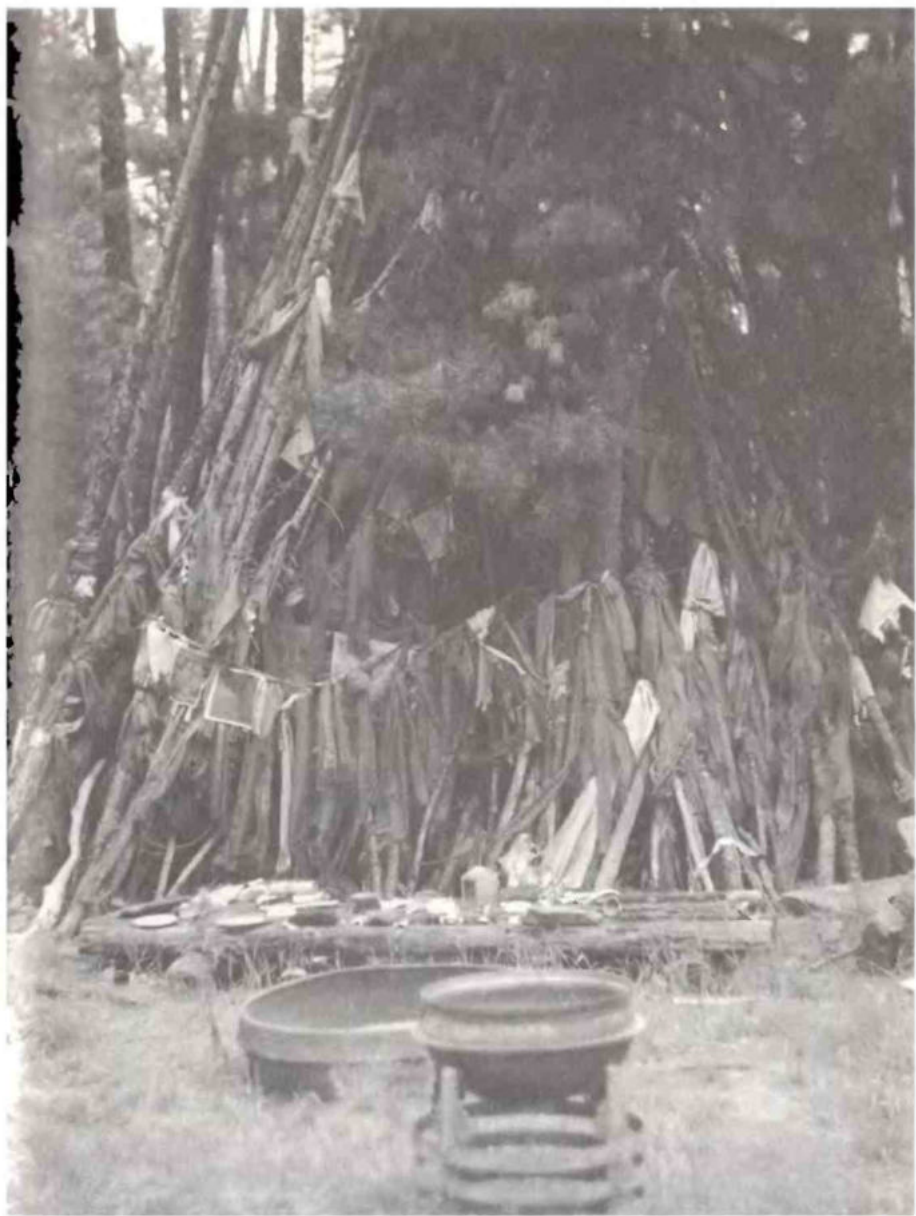


Рис. 35.
Монголия. Обо вокруг кедра у подножья горы Бурхан-Халдун

культуры древний культ *сульдэ* – духовного начала, воплощающегося в штандарте правителя⁴¹⁶.

К югу от него установлен двухметровый деревянный шест, вырезанный в форме копья с наконечником. По всем четырем углам обо возвышаются шесты высотой до 2 м с металлическими набалдашниками. Между всеми шестами закреплены растяжки, увитые хадагами разных цветов, преимущественно – синего и голубого. С южной стороны от обо каменными плитами выложен ритуальный столик, на котором установлено свыше 20 небольших металлических светильников. В насыпи обо лежат многочисленные приношения – светильники и фонари, пустые бутылки из-под водки, деньги, деревянные фигурки орлов, волков, лошадей, лягушек – символизирующие год, в который совершается обряд. Это обо – единственное из всех обследованных нами в Монголии, на которое в качестве приношений положены также деревянный мечи и сабли.

Обследованные нами культовые комплексы свидетельствуют об интенсивной ритуальной практике современного монгольского населения, обращенной к почитанию горы Бурхан-Халдун. В настоящее время эта практика осуществляется в системе буддийской ритуальной деятельности и в этом качестве берет начало от богослужений, совершенных на Хэнтэе в XVII в. Дзанбазаром – первым буддийским святым монгольского происхождения. Однако не вызывает сомнения, что современная культовая практика на Бурхан-Халдуне имеет глубокие традиционные корни и напрямую продолжает средневековую монгольскую культурную традицию.

Широко известно, что буддизм по мере распространения в Центральной Азии включал в себя традиционные культы, дополняя их некоторыми элементами обрядности и постепенно трансформируя объект почитания. Причем в наименьшей степени трансформации подверглись культы, связанные с почитанием природных сил и ландшафтных духов. Общемонгольская традиция почитания вершины Бурхан-Халдун, уходящая корнями по меньшей мере в X в. н.э., сохранилась в буддийской Монголии, вероятно, без кардинальных изменений. Нигде в районе Бурхан-Халдуна мы не обнаружили классических буддийских ступ, субурганов, выстроенных по буддийской схеме обо – все обследованные комплексы имеют традиционную добуддийскую структуру. Цветовая гамма хадагов, которыми украшены хэнтэйские обо, представлена главным образом синим и голубым цветами, символизирующими традиционное почитание Вечного синего Неба (Хохе Монхе Тенгри) в древнемонгольской религии. Вся культовая практика, отмеченная нами на Бурхан-Халдуне – свидетельство того, что древняя степная традиция жива в современной монгольской культуре.

Другим традиционным культовым центром, исследованным отрядом комплексной экспедиции Центра "Аркаим" под руководством автора, является массив горы Чека на территории степного Зауралья – в Кизильском районе

⁴¹⁶ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 30; Скрынникова Т.Д. Монгольское кочевое общество периода империи // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 349.

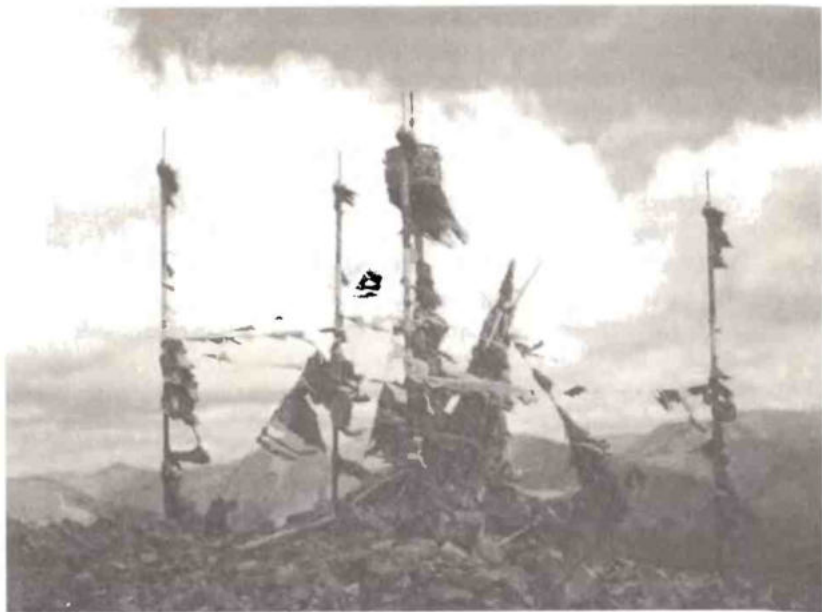


Рис. 36.
Монголия. Обо Чингисхана на вершине горы Бурхан-Халдун



Рис. 37.
Монголия. Кочевье в горах

Челябинской области. Обследование массива горы Чека осуществлялось нами в 2001-2002 и 2005 гг., в том числе – совместно с Е.Л. Поляковой⁴¹⁷.

Чека является наиболее высокой вершиной южных районов Челябинской области. Гора имеет форму почти правильного конуса и хорошо видна с расстояния свыше 40 км. Она находится у впадения реки Бол. Караганка в реку Урал, имеет абсолютную высоту 557,3 м. По физико-географическому районированию эта территория относится к ковыльно-разнотравной степи⁴¹⁸.

Название Чека является татаризированной формой казахского *Шоки* - "холм", "бугор с остроконечной вершиной". У геолога XIX в. Г.П. Гельмерсена гора фигурировала под именем *Кара-Чек* – вероятно, от казахского *Кара-Шоки* – "Черный холм"⁴¹⁹. Кроме того, слово "Чека" может быть сопоставлено с киргизским *чоку* – "темя", "вершина" и монгольским *цохио* – "утес"⁴²⁰.

Большинство сопок массива горы Чека имеют относительно пологие, безлесые каменистые склоны. В верхней части северного склона Чеки расположены обрывистые скальные обнажения, ниже этот склон порос березовым лесом. Остальные склоны более пологие, на них произрастает только редкая травяная растительность и стелющийся можжевельник. Массив Чеки разрезан большим количеством логов и балок, по большинству из которых бегут ручьи и растут смешанные березово-осиновые колки. Наиболее мощные балки отходят от Чеки на восток и впадают в реку Бол. Караганка (балки Разбейка, Большой родник, Караченда). У основания Чеки берут свое начало многочисленные родники.

До конца 1980-х гг. на массиве горы Чека стояло несколько пастушьих кард, с которых осуществлялся выпас овец. К настоящему времени хозяйственное использование этой территории полностью прекращено. Фактически массив горы Чека является естественным заповедником, антропогенное давление на экологические системы которого в настоящее время минимально.

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 (Чека I и Чека II), одна из которых была нами раскопана в 2002 г. (см. раздел 3.2). Их возведение в древности было связано с большими трудозатратами и применением специальных технологических приемов, поскольку центральные камни в аллеях имеют вес не 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 культами почитания горы Чека и всей окружающей местности.

Эпохе ранних кочевников принадлежит свыше десяти каменных курганов, расположенных на вершинах основных возвышенностей массива. Самый крупный из

⁴¹⁷ Петров Ф.Н., Полякова Е.Л. Археологические памятники массива горы Чека // Вестник Общества открытых исследований древности. Вып. 2. Челябинск, 2002.

⁴¹⁸ Сысоев А.Д. Очерки физической географии Челябинской области. Челябинск, 1959. С. 149.

⁴¹⁹ Матвеев А.К. Вершины каменного пояса: названия гор Урала. 2-е изд. Челябинск, 1990. С. 265.

⁴²⁰ Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 618.

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 пяти 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. Остальные могильники 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, реализующий традиционную культовую практику почитания природных духов, сохранился до настоящего времени в многонациональной пастушеской среде.

Свидетельства сакрального восприятия горы Чека сохранились в русском фольклоре прилегающей территории. Этнографической группой Челябинского университета в ходе исследований в поселке Измайловский Кизильского района Челябинской области было записано сказание о том, что гора Чека может выполнять желания. В урочный час к ней надо подойти и сказать: "Гора Чека, дай мне полотно льняного" – и она тебе выбросит⁴²¹. Эта легенда соответствует основному комплексу представлений русского населения Урала о горе как хранительнице сокровищ, которые, в свою очередь, являются относительно недавним упрощением традиционных 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 Аркаимская долина. На гору регулярно поднимаются группы паломников для реализации различных культовых практик. Некоторые из них предпринимает пешие паломничества с Аркаима на Чеку, на расстояние свыше 40 км.

Таким образом, наличие на массиве горы Чека многочисленных культовых сооружений разных эпох позволяет уверенно реконструировать многотысячелетнее функционирование этой вершины в качестве культового центра деятельности окрестного населения.

Наиболее известной вершиной Южного Урала, традиция почитания которой в качестве культового центра сохранилась до настоящего времени, является гора

⁴²¹ 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.

Большой Ирмель, расположенная на границе Учалинского района Республики Башкортостан и Катав-Ивановского района Челябинской области.

Гора Бол. Ирмель имеет высоту 1582 м. и является второй по высоте горной вершиной Южного Урала. Она находится на границе между горно-лесной и лесостепной природными зонами. В отличие от подавляющего большинства южноуральских вершин, входящих в системы горных хребтов, Бол. 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 окрестностях этой вершины горы находятся истоки основных уральских рек, несущих свои воды в разные бассейны – Ай и Белая (Волго-Камский бассейн), Уй (Тобольский бассейн) и Урал, впадающий в Каспийское море.

Название горы Бол. Ирмель, как и названия большинства прилегающих к ней горных хребтов, не имеет убедительной этимологии. Большинство современных исследователей затрудняется однозначно перевести эти названия или хотя бы определить, от каких слов и из каких языков они происходят. Это очень редкий случай на фоне, как правило, весьма прозрачной этимологии подавляющего большинства названий Уральских гор.

Слово Ирмель иногда связывают с башкиро-татарским *ырымлы* – “заколдованный”, однако специалисты считают это совершенно неубедительным. Башкирская форма названия горы звучит как Ирэмэл, а переход в гласного “ы” в “э” лингвистически невозможен. Существует еще один вариант трактовки этого названия – от тюркского *ир* – “мужчина, герой” и монгольского *эмэл* – “седло”, таким образом, Ирмель – “седло героя”⁴²². Этот вариант также совершенно неубедителен, поскольку больше ни одного случая присутствия монгольских топонимов на Урале не зафиксировано, а смесь в названии тюркского и монгольского слов представляется крайне маловероятной.

Непосредственно к северу от горы Бол. Ирмель находится хребет Зигальга. Его название также не поддается адекватному переводу. Зафиксировано множество форм этого названия (Джигалга, Югалга, Зигалга, Зягалага, Егалага, Зэнгэргэ), однако ни одна из них не имеет убедительной интерпретации. Существует даже предположение, что название этого хребта надо связывать с иранским *зангар* – “большая скала”⁴²³. Аналогичная ситуация – с названием хребта Нургуш, расположенным непосредственно к северо-востоку от г. Бол. Ирмель. В качестве перевода этого названия предлагается вариант *нур кош* – на башкирском языке “лучезарная птица”. Специалистам очевидно, что этот вариант – просто народная этимология, с помощью которой осваивается какое-то более древнее, возможно,

⁴²² Матвеев А.К. Вершины каменного пояса: названия гор Урала. 2-е изд. Челябинск, 1990. С. 230-233.

⁴²³ Там же. С. 224-225.

добашкирское название, поскольку наименования горных хребтов "птицами" в тюркских языках неизвестны⁴²⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что названия *Иремель*, *Зигальга* и *Нургуш* – древние, которые башкирское население этого региона не понимало, но все же сохраняло и передавало. Передавало, несмотря на то, что большинство гор Южного Урала башкиры после своего расселения переименовали и называли на своем языке. Такая устойчивость древних названий взаимосвязанных горных массивов – серьезный аргумент в пользу существования традиции, связанной с сакральным восприятием соответствующих гор. Как правило, именно сакральные названия не переделываются новым населением, а сохраняются в своих изначальных – зачастую уже неинтерпретируемых и непереводаемых – формах.

К северу от горы Бол. Иремель находится поселок Тюлюк, через который проходит основной путь по подъему на эту гору. Поселок образовался в XIX в. как русское крестьянское поселение. Основные занятия населения поселка связаны с тайгой – лесозаготовки, охота, сбор грибов и ягод. Животноводство развито слабо, пахотные земли отсутствуют полностью. С поселка отрывается вид на массив горы Бол. Иремеля, однако главную вершину видно лишь с некоторых точек – ее загораживает хребет Бехта. Поселок стоит на реке Тюлюк, текущей со стороны горы Бол. Иремель. В нём находится действующая церковь постройки начала XX в., с настоятелем которой о. Петр стал одним из наших информаторов.

Экспедиционный отряд под руководством автора работал в районе горы Бол. Иремель в 2002-2003 гг. Собранная информация позволяет сделать вывод о том, что Бол. Иремель является традиционным башкирским культовым центром, продолжающим свое функционирование в настоящее время. На уступах горы находятся традиционные культовые места башкирских родов. Местные информаторы сообщали нам об обрядах, проводящихся представителями башкирских родов в этих местах, как правило – в районе особо выделяющихся каменных выходов – так называемых "родовых камней". Так, в 2001 г. группа башкир устраивала у "родовых камней" благодарственный ритуал в связи с успешным поступлением молодого человека из этого рода в институт. Точные места расположения родовых камней башкиры тщательно скрывают от русских, опасаясь возможного осквернения.

Многие местные жители рассказывают также о расположенной в окрестностях горы Бол. Иремель у пика Жеребчик башкирской культовой деревянной скульптуре, которую они 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.

⁴²⁴ Матвеев А.К. Вершины каменного пояса: названия гор Урала. 2-е изд. Челябинск, 1990. С. 224.

Местные жители сообщили нам, что в середине XX в. с вершиной горы Бол. Иремель была связана достаточно активная культовая деятельность русского населения. Туда ходили просить об избавлении от слишком долгих дождей. В основе этой культовой практики лежит традиционное восприятие священной горы как хозяина всей окружающей территории, от воли которого зависит, в том числе, и климатическое равновесие в природе.

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 Бол. Иремель и все 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. Местные жители сообщают, 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, собранной у местного населения, в период Второй мировой войны у этого родника старухи из деревни молились за победу.

Расположение современных культовых мест на восточной окраине поселка Тюлюк, выше поселка по течению реки, связано, вероятно, с традиционными представлениями о сакральности направления вверх по течению⁴²⁵. Среди местного – как башкирского, так и русского населения, – 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 русского населения, – башкирами, которые были недовольны соседством христианского символа с их родовыми местами.

В настоящее время гора Бол. Иремель используется в культовой практике представителей новых религиозных движений. Сюда приезжают паломники не только с Урала, но и из центральных областей России. В непосредственных окрестностях г. Бол. Иремель дважды предпринимались попытки организации

⁴²⁵ См.: Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 82.

"экополисов". Они окончились неудачей, главным образом потому, что городские представители неорелигиозных движений, как правило, оказываются неспособны спрогнозировать реальные трудности существования небольших, лишенных развитой инфраструктуры поселков в зимних условиях сурового континентального климата на границе леса и степи.

Тем не менее, интерес к горе Бол. Иремель, в том числе – как к центру культовой деятельности, существует в настоящее время не только в культуре сельского башкирского населения, сохранившей некоторые традиционные элементы; но и среди русского городского населения.

ГЛАВА 4.

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

4.1. Кризис современной социокультурной системы

В современной российской, а в значительной мере – и западной культуре существует достаточно серьезная интеллектуальная оппозиция основному направлению развития современного (или уже пост-современного) общества. Эта оппозиция проявляется в философской, научной и литературной критике социально-экономических, культурно-психологических и общественно-политических моделей развития потребительского общества, массовой культуры, процесса глобализации, всех ключевых оснований системы современной цивилизации. Эта критика ведется в первую очередь с антропологических позиций раскрытия очевидного несоответствия современной социокультурной системы сущностным потребностям человека. При этом многие исследователи достаточно обоснованно рисуют катастрофические сценарии дальнейшего развития современного общества.

Эта традиция интеллектуальной оппозиции прослеживается, по меньшей мере, с середины XIX века, – времени оформления капиталистического общества, продолжающего развиваться до сих пор. Классическая философия XVIII – начала XIX вв. 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 Карла Маркса: "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его"⁴²⁶. В своих ранних работах 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"⁴²⁷. Будучи отчужденным от своей собственной деятельности, человек оказывается 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"⁴²⁸.

⁴²⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 4.

⁴²⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 90.

⁴²⁸ Там же. С. 116.

Таким образом, социально-философская оппозиция, раскрывая несоответствие существующей социокультурной модели потребностям человека, видела выход в изменении социальной системы. В советской марксистской философии развиваются 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"⁴²⁹.

Экзистенциальная философская оппозиция начинается с Сёрена Кьеркегора и Фридриха Ницше. В ее основе также лежит непринятие современной социокультурной системы 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 Ницше говорит: "только там, где кончается государство, начинается человек – не лишний, а необходимый"⁴³⁰, 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*"⁴³¹.

Оба оппозиционных подхода – социальный и экзистенциальный – смыкаются в философии Эриха Фромма. Антропологический анализ категории отчуждения приводит его к формулировке понятия "рыночного характера" как основной формы разложения человеческой личности в современной культуре. "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"⁴³². 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"⁴³³. "Мы превратились в роботов, но живем под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды"⁴³⁴.

Сама по себе потребительская социокультурная модель становится все более бессмысленной. Как верно замечает Станислав Лем "рыночная конкуренция способствует производству того, что, будучи само по себе излишне, находит спрос"⁴³⁵, и, можно добавить, даже хуже того – формирует спрос, оказывая бешенное психологическое давление на людей.

⁴²⁹ Фролов И.Т., Араб-Оглы Э.А., Арефьева Г.С. и др. Введение в философию. Ч. 2. М., 1989. С. 508.

⁴³⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Алма-Ата, 1991. С. 43.

⁴³¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Алма-Ата, 1991. С. 12.

⁴³² Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 336.

⁴³³ Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991. С. 51.

⁴³⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989. С. 211.

⁴³⁵ Цит. по: Любутин К.Н., Грибакин А.В. Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург, 1994. С. 4.

И именно 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"⁴³⁶. Путь выхода из сложившейся ситуации Фромм видит в комплексном движении по изменению общественных структур в контексте индивидуального развития человеческой личности.

Следующим этапом развития интеллектуальной оппозиции становятся научные исследования перспектив развития человечества. Толчком к серьезному анализу этой проблемы послужила публикация Дж. Форрестером в 1971 г. монографии "Мировая динамика"⁴³⁷ и доклад исследовательской группы Д. Медоуза Римскому клубу в 1972 г., названный авторами "Пределы роста". В дальнейшем по заказу Римского клуба – объединения ряда ведущих западных ученых, политиков и бизнесменов – была выполнена еще целая серия исследовательских работ, результаты которых в основном подтвердили выводы Дж. Форрестера и группы Д. Медоуза.

Основной вывод, сделанный уже в первых докладах Римскому клубу на основе комплексного компьютерного анализа социокультурных и социально-экономических факторов, заключается в том, что развитие экономических, экологических и социальных тенденций приведет современную цивилизацию к катастрофе не позднее середины XXI в. Выявленные исследователями катастрофические тенденции получили название "глобальные проблемы человечества". С позиции сегодняшнего дня мы можем охарактеризовать эти тенденции следующим образом.

1. Экономические тенденции. Современная экономика полностью ориентирована на требования непрерывного качественного и количественного роста. Отсутствие такого роста рассматривается как кризисная ситуация. Эта тенденция, в свою очередь, порождает три главных последствия. Первое – социальное. Маркетинговая ориентация на постоянный рост материальных потребностей человека, постоянное рекламное воздействие вызывает распространение в обществе деструктивного "рыночного характера". Второе – материально-сырьевое. Непрерывный рост экономики, которая не может и не сможет без потери темпов перестроится на вторичное сырье и замкнутые сырьевые циклы приводит к растущему истощению невозобновимых природных ресурсов и неминуемо приведет к серьезнейшему сырьевому кризису не позднее середины XXI в. Третье – энергетическое. Непрерывный рост производства энергии приводит как к нарастающему энергетическому дисбалансу земной поверхности, так и к истощению невозобновимых энергоресурсов, переход с которых на альтернативные средства

⁴³⁶ Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991. С. 51.

⁴³⁷ Форрестер Дж.В. Мировая динамика. М., 1978.

получения энергии требует огромных расходов и, опять таки, потери темпов экономического развития. А на такой шаг существующая экономическая система не способна в принципе.

2. Демографическая тенденция. Имеет две основные составляющие. Первая – стремительный и, по большому счету, неконтролируемый рост населения в развивающихся странах, который приводит к тому, что население Земли удваивается каждые 20-30 лет и даже самые оптимистические прогнозы предполагают, что этот процесс может замедлиться только в районе 15 млрд⁴³⁸. Вторая – повсеместная депопуляция, падение рождаемости в развитых странах, в том числе, и очень сильно, – в России (почти 1 млн. человек в год). В результате происходит замена местных рабочих приезжими из развивающихся стран, возникают и усугубляются социальные конфликты на почве культурной несовместимости местных жителей и иммигрантов. В ближайшей перспективе все это вызовет падение обороноспособности развитых стран и резкое усиление агрессивности стран развивающихся.

3. Военно-технические тенденции. Происходит постоянный рост поражающих способностей оружия. Увеличивается производство военной техники. Мирные технические средства приобретают огромную разрушительную мощь. В ближайшей перспективе любой локальный конфликт будет вызывать все больше жертв и разрушений.

4. Общесистемные тенденции. Нарастание сложности всей системы общественных, в том числе международных, отношений. Виртуализация пространства человеческой деятельности. Как следствие – повышение общей уязвимости системы.

5. Культурно-психологические тенденции. Широчайшее распространение потребительского подхода и рыночного характера как нового деструктивного типа структуры человеческой личности. Потеря стремления к творческому развитию. Потеря самоидентификации личности. Так, по словам В.А. Кутырева "в современном мире все меньше сфер, все меньше времени, где и когда человек действует как целостное телесно-духовное существо. Это – глубинная причина проблем экологии и кризиса гуманизма"⁴³⁹.

6. Экологические тенденции. Нарастающее разрушение природных экологических систем, в том числе постоянно увеличивающимся количеством производимых отходов. Так, нынешние темпы производства человеком отходов органического происхождения не менее, чем в две тысячи раз превосходят соответствующие темпы в остальной биосфере. По расчетам ведущих отечественных специалистов, на фоне этих выбросов современная биосфера находится, скорее всего, уже за пределом своих компенсационных возможностей⁴⁴⁰.

⁴³⁸ *Архипов Д.Б.* Краткая всемирная история: наукометрический анализ. СПб., 1999. С. 185; *Тинберген Я.* Пересмотр международного порядка. М., 1986. С. 46.

⁴³⁹ *Кутырев В.А.* К положению человека в "постчеловеческом" мире // Ежегодник Философского общества СССР. 1987-1988. М., 1989. С. 159

⁴⁴⁰ *Моисеев Н.Н.* Мировоззрение современного рационализма. Введение в теорию самоорганизации // Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. М., 1998. С. 287.

Развитие указанного комплекса тенденций с очень высокой вероятностью приведет к катастрофическим последствиям в течение XXI века. Катастрофа будет происходить во всех очерченных сферах в их взаимосвязи. Резкий рост цен на энергоносители, падение рынков ценных бумаг, бунты голодные и бунты сытые, всемирное развитие апатии в сочетании со всемирным развитием агрессии, региональные и глобальные экологические кризисы, военные конфликты, а затем, вероятно, новые мировые войны с использованием оружия массового поражения – все это, вполне вероятно, сожмется в единую систему причинно-следственных связей и приведет, в лучшем случае, к гибели большей части населения Земли и выведению из среды человеческого обитания обширных регионов, а в худшем – к полному уничтожению человечества и, возможно, уничтожению всей биосферы.

Следует отметить, что в системе советской науки к аргументации докладов Римскому клубу отнеслись весьма серьезно. Более того, выявленная катастрофическая была признана весьма вероятной при одном но: грядущее социальное преобразование буржуазного общества в коммунистическое позволит остановить последовательность губительных факторов и спасти мир от надвигающейся катастрофы. Согласно выводам советских ученых и философов, если бы не коммунистическая перспектива, пессимистические прогнозы докладчиков Римскому клубу были бы вполне обоснованы⁴⁴¹

Эту коммунистическую перспективу мы сегодня утратили (другое дело, что она и в советское время отнюдь не была реальной). Тогда весь опыт отечественной науки подводит нас к вводу – никаких серьезных аргументов против высокой вероятности надвигающейся катастрофы у нас нет.

Основные способы предотвращения этой катастрофы были предложены еще в начале 1970-х гг., и с этих пор ничего принципиально нового не предлагалось. К сожалению, все эти способы более или менее несостоятельны. Приведем их краткую характеристику.

1. Глобальный переход к стратегии “нулевого роста” – полной остановке экономического роста. Вступление в строй новых предприятий, каждой новой вещи и каждого нового человека только взамен выбывших. Данная концепция не имеет механизмов реализации. Невозможно заставить правительства пойти на обнуление показателей экономического роста, которые в современной системе являются показателями их эффективности. В условиях тотальной кредитной структуры современной экономики любое существенное замедление темпов экономического прироста вызовет неконтролируемый кризис неплатежей и экономический коллапс. Невозможно заставить предпринимателей пойти на потерю новых прибылей, миллиарды семей – на разумное отношение к численности детей. В конечном счете, невозможно переубедить массового потребителя остановить потребление – тогда ему просто незачем будет жить, поскольку иных смыслов существования он уже не имеет. Это особенно очевидно для развивающихся стран, где предметов потребления и услуг не хватает, а желающих их потреблять все прибавляется.

⁴⁴¹ Руткевич Н.М. Диалектический материализм. М., 1973. С. 497.

2. Глобальный переход к "органическому росту", или, как его называют после конференции ООН в Рио-де-Жанейро в 1992 г., к "устойчивому развитию". Фактически концепция представляет собой тот же проект "нулевого роста", только с поправкой, учитывающей потребности развивающихся стран хоть сколько-нибудь насытить своих обитателей – т.е. свертывание роста не резкое, а постепенное – по странам и отраслям, с переориентацией производственных мощностей на производство товаров потребления за счет масштабного сокращения военно-промышленного производства. Причины невозможности реализации – те же, что и у предыдущей концепции. При этом следует заметить, что последние десятилетия именно военное производство растет едва ли не экспоненциально, а размер военного бюджета наиболее экономически развитой державы современного мира – Соединенных Штатов Америки – уже превысил сумму военных бюджетов всех остальных стран мира вместе взятых.

3. Глобальный переход к альтернативной цивилизации. Это единственная концепция, предполагающая в первую очередь не количественную, а качественную перестройку современной социокультурной системы, изменение не только условий и принципов, но и смыслов существования. К настоящему времени эта концепция разработана весьма фрагментарно⁴⁴².

Минус этого подхода – тот же, что и у предыдущих. Его сторонники либо вообще не занимаются проблемой непосредственной технологии перехода к новому состоянию общества, либо предлагают в этом плане достаточно наивные модели, невозможность практической реализации очевидна, вероятно, даже для них самих⁴⁴³.

К сожалению, сегодня, несмотря на достаточно широкое осознание необходимости консервативного поворота социокультурного развития как альтернативы постчеловеческому вектору движения современного общества, проблема его практической реализации едва начинает разрабатываться. В значительной мере это вызвано тем, что подавляющее большинство общественных институтов настолько интегрированы в действующую социально-экономическую модель через свои системы управления и финансирования, что в принципе не способны заниматься эффективной разработкой и управлением альтернативных социокультурных проектов.

Таким образом, на сегодняшний день отсутствуют практически реализуемые концепции выхода из катастрофических тенденций развития современного общества. Это связано с тем, что современная социокультурная модель представляет собой крайне инертную систему. Потребительский подход и мещанская культура, вооруженные мощнейшим научно-техническим потенциалом и маркетинговыми технологиями, ориентированными на удовлетворение достаточно убогих сиюминутных потребностей, составляют его основу. "Пока нефть и газ не сожгут, ведь так и будут строить энергетику именно на них. Слишком велика

⁴⁴² Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. М., 1998.

⁴⁴³ Например: Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998.

инерция. Пока не покроют Землю телами хотя бы в слой, так и будут плодиться, точно лемминги, и никакой моральный призыв не будет услышан"⁴⁴⁴.

В 1989 г., обращаясь к результатам исследований начала 1970-х гг., Деннис Медоуз в своем выступлении в Уральском университете констатировал, что широкомасштабного признание выводов доклада "Пределы роста" так и не произошло, а возможность реализации сценариев, останавливающих катастрофическую тенденцию, существенно снизилась⁴⁴⁵. Если же никаких существенных мер не будет предпринято до 2000 г., то, по его мнению, всякие шансы остановить эту тенденцию исчезнут вообще. Сегодня уже 2006 год, а никаких существенных шагов в означенном направлении не предпринято до сих пор.

В этих условиях, к сожалению, всякие реалистичные размышления о коренном изменении ситуации заводят нас в тупик. Быть может, единственный здравый подход сегодня – это разрабатывать и реализовывать модели выживания общества и возрождения культуры после уже практически неизбежной глобальной катастрофы. Однако мы считаем, что поиски альтернатив современной модели развития все же не лишены смысла – не обязательно практического, но хотя бы духовного по своей сути. В конце концов, еще в 1930-х гг. Н.А. Бердяев писал: "Исторический пессимизм в значительной мере прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований". Но "окончательная истина лежит по ту сторону представлений об оптимизме и пессимизме... Смысл лежит за пределами истории"⁴⁴⁶. Об этом же говорил Карл Ясперс: "Следовать своей цели, даже если она оказывается неосуществимой, – такое условие подлинного бытия"⁴⁴⁷.

Однако, может быть, и в современных условиях еще далеко не все потеряно. Любые научные модели дают лишь вероятностные прогнозы, но отнюдь не окончательное знание о будущем. И, наверное, надо помнить не только философские концепции, но и народный образ лягушки, которая из последних сил держалась на поверхности, упав в кувшин с молоком, и всё таки осталась в живых, сбив своими усилиями из молока масло. Едва ли эта лягушка могла предполагать такой результат своих усилий, – она просто держалась до последнего...

Тем более важным оказывается распространение в существующей культуре осознания катастрофических тенденций современного развития – в том числе осуществляемое на материале самых последних научных, философских, культурологических исследований. Необходимо серьезнейшее обоснование консервативного поворота, значимое для современного человека. Как пишет В.А.

⁴⁴⁴ Грёзы о Земле и ... аде (редакционное послесловие) // Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. М., 1998.

⁴⁴⁵ Медоуз Д. Системное поведение, "мания"-структура и загрязнение окружающей среды. Свердловск, 1990. С. 18.

⁴⁴⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 274.

⁴⁴⁷ Цит. по: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Он же. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 303.

Кутырев: "Зову живых – так может звучать девиз консервативной философии перед фактом экспансии технически перерожденных форм сознания"⁴⁴⁸.

Лишившись понятия о внеисторических ценностях, современное глобализованное общество лишилась не только мета-исторической, но и самой исторической перспективы. А отсутствии абсолютных критериев внепрагматических ценностей становится невозможной попытка построения полноценной историософии, и мы все больше имеем дело не с историей, а с бессмысленной грудой множасьих фактов. И в этой ситуации, как пишет М. Блюменкранц, "даже культура – начало, всегда противостоящее абсурду – сегодня стала одним из самых мощных его стимулов и проводников"⁴⁴⁹.

Продолжая концепцию первых докладов Римскому клубу В.В. Оленьев и А.П. Федоров на базе математического анализа вводят критерий "индекс устойчивости развития мира" и констатируют, что в последние десятилетия мир вступил в новую, постчеловеческую фазу своего развития. Авторы приходят 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"⁴⁵⁰.

То, что респектабельно именуется сейчас "информационной революцией" – представляет собой не более чем перепроизводство словесных отходов⁴⁵¹. 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, институционализированные формы научной деятельности, захватили в орбиту своего функционирования огромные природные и человеческие ресурсы⁴⁵².

Стремление к тотальному управлению пронизывает всю современную культуру. Происходит перерождение самой культуры в то, что, пользуясь терминами Льюиса Мамфорда, можно назвать *мегамашиной*. Зародившаяся еще в ранних государственных структурах Египта, Ассирии, Китая мегамашина изначально

⁴⁴⁸ Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 75.

⁴⁴⁹ Блюменкранц М. Время анти-истории. Картина мира: дубль 2003 // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 183.

⁴⁵⁰ Оленьев В.В., Федотов А.П. Глобалистика на пороге XXI в // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 18.

⁴⁵¹ Блюменкранц М. Мир после смерти вещей (культура непримиримой толерантности) // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 182.

⁴⁵² Кемеров В.Е. Классическое, неклассическое, постклассическое // Социальная философия: Словарь. М., 2003. С. 202.

представляла из себя "незримое сооружение, состоявшее из живых, но пассивных человеческих деталей, каждой из которых предписывается особая обязанность, роль и задача, чтобы вся громада коллективной организации производила огромный объем работы"⁴⁵³. Культура строится символами, мегамашина – знаками. Культура может быть обращена к предвечным смыслам, а мегамашина – только к так называемому "практическому результату". И мы видим, как понятие смысла все более исчезает из социокультурной деятельности...

Компьютеры и компьютерные сети, обладающие возможностями великолепного инструмента анализа, сортировки и первичной обработки формализованной информации, в подавляющем большинстве случаев используются в современной культуре в совершенно других целях. Их основная деятельность в современном мире – распространение текстов и изображений, потакающих наиболее бессмысленным потребностям человека; создание интеллектуально и культурно бесполезного "словесного шума", воздействующего на раздражающие рецепторы эмоционально ограниченной личности современного города; распространение глупейших моделей интерактивных игр, отнимающих у человечества бесчисленные часы, дни и годы...

Разрушение традиционной культуры и формирование новой, автоматизированной, обезличенной, "машинной" модели социокультурного взаимодействия приводит к разрушению истинно человеческого начала в культуре. И это происходит на фоне всемерного выпячивания понятия "личности", все более отражающего не творческие способности и драматическую сущность человека, а индивидуальные особенности его психофизиологической организации, понимаемой в предельно узком, бихевиористском смысле.

Понимание этого процесса настигает уже не только гуманитариев, но и многих специалистов в области естественных наук. Так, ученые-физики А.О. Анохин, В.Ю. Ирхин и М.И. Кацнельсон в своей работе "Путь в никуда" убедительно показывают, что в современных условиях культурная модель создания и трансляции нового знания всё более теряет свое человеческое содержание. Человека перестает быть самостоятельным и ответственным началом осуществляемой им деятельности, он "превращается в инструмент, который легко использовать втемную в любых глобальных целях"⁴⁵⁴. При этом само гуманитарное знание "вырождается в политтехнологии, навыки успешного бизнеса и т.д., а еще чаще – в банальный пиар"⁴⁵⁵.

Одним из важных показателей "обесчеловечивания" является тот факт, что современная массовая культура потребительского общества в принципе не содержит общезначимых моделей представлений о смерти. Как писал об этом еще в середине XX в. Эрих Фромм "наша эпоха попросту отрицает смерть, а вместе с ней и

⁴⁵³ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С. 250.

⁴⁵⁴ Анохин А.О., Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И. Путь в никуда // Наука. Общество. Человек. Информационный вестник Уральского отделения РАН. № 4 (14). Екатеринбург, 2005. С. 177.

⁴⁵⁵ Там же. С. 176.

одну из фундаментальных сторон жизни"⁴⁵⁶. Общество потребления ставит смерть за скобки своего культурного кода, демонстрируя тем самым свою нездоровую инфантильность. Культивируемая в потребительском обществе система человеческого восприятия близка к восприятию ребенка в возрасте до шести лет: радующегося каждой новой игрушке и не знающего о конечности существования – как своего, так и близких ему людей. Но если детский инфантилизм – естественное восприятие, проистекающее из чувства новизны и наполненности существования, то взрослый инфантилизм массовой культуры выражает неосознанное стремление отгородиться бессмысленной мишурой очередных "достижений" научно-технического прогресса от страха перед абсурдностью и конечностью жизни.

Под воздействием стереотипов потребительской культуры современный человек старается просто не задумываться над конечностью существования себя и своих близких. Однако эта проблема своей эмоциональной и экзистенциальной значимостью прорывает любые культурные коды и проявляется в сознании в различных формах. Полуосознанный страх смерти способствует формированию разного рода деструктивных образов – оживших покойников, зомби и т.п., тиражируемых средствами массовой культуры в качестве эрзаца подлинно эмоционального восприятия.

В настоящей работе мы не рассматриваем специально традиционное восприятие смерти и культовую практику погребальных и поминальными ритуалов. Наша работа ориентирована на анализ степной культурной традиции восприятия окружающего мира и взаимодействия с ним. Системы восприятия, мировоззрения и культовой практики, связанные с завершением человеческой жизни и его дальнейшим существованием, представляют собой особое культурное явление, требующее специального анализа.

При этом, даже в ходе нашего исследования, мы регулярно касаемся вопроса о культурном значении человеческой смерти. В степной культурной традиции историческая взаимосвязь человека с окружающим его природным миром в значительной мере рассматривается в системе представлений о смерти и посмертном существовании человека. Так, в некоторых случаях умершие члены общества становятся духами окружающих ландшафтов и тем закрепляют и развивают связь человека и миром.

Во всех случаях степная культурная традиция рассматривает смерть как важный элемент культурной жизни человека и общества. Конечно, с позиции традиционной культуры смерти как окончания человеческого бытия нет и в принципе быть не может – есть только смерть как один из этапов существования. Ведь в традиционной степной культуре "время вообще трактовалось как бесконечная череда начал. Конца, как такового, нет"⁴⁵⁷.

Однако, даже если мы не считаем нужным придерживаться этого проверенного тысячелетиями мировоззрения, мы не должны закрывать глаза на

⁴⁵⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989. С. 205.

⁴⁵⁷ 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. 17.

существование в этом мире, здесь и сейчас феномена смерти, как это пытается сделать современная потребительская культура.

Но, наверное, самая страшная тенденция последних десятилетий – это полная 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 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 природной реальностью живого мира человек лишается критериев, по которым он может отличать истину от лжи. Любая ложь становится истиной, если она востребована и растражирована 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. Таким образом, массовая реализация технологий формирования сознания приводит к потере понятия реальности и погружению человека в принципиально иллюзорную среду. Одновременно обезличенная модель социокультурного взаимодействия разрушает коммуникативные способности человека.

Единственной альтернативой этой потери самого представления об истине является, на наш взгляд, возврат к традиционному восприятию природного мира как живой, единственной, истинной реальности, наполненной смыслами, во взаимодействии с которыми реализует себя человек.

Вопрос о возможности и необходимости осознанного участия в историческом процессе достаточно активно дебатруется в современной субкультурной среде гуманитарной интеллигенции. И многие из нас отрицают необходимость своего вовлечения в историческое развитие культуры, общества, человеческого мира. Однако, только раскрывая себя миру, погружаясь в “озабочивающий” мир, человек выбирает путь к осознанию самого себя. А это раскрытие является полным, только 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”⁴⁵⁸. Человеческое существование исторично само по себе, и оно взаимодействует с миром как с историей, а не как с данностью.

⁴⁵⁸ Дроздова А.В. Экзистенциальное время как взаимосвязь вечности и повседневности. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. С. 7.

В середине XX века К. Ясперс характеризовал человека как существо, которое осуждено пребывать в истории и не в состоянии прожить вне общества⁴⁵⁹. 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.

Одной из ключевых идей экзистенциальной философии XX века является идея о том, что подлинное бытие открывается человеку в условиях принципиальной неопределенности существования. Экзистенциализм формулирует идею о том, что именно тревога является тем переживанием, через которое мир раскрывается человеку. И поэтому, как пишет немецкий экзистенциалист О.Ф. Больнов, "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 явственным окончательный смысл безусловной вовлеченности, которая независима от последующего успеха или неуспеха. Лишь теперь раскрывается новое величие и новая твердость человеческого отношения к истории"⁴⁶⁰.

Эта твердость заключается в том, что человек, с экзистенциальной точки зрения, одновременно и вовлечен в историю, и безразличен к ней. Он 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, – таково условие подлинного бытия"⁴⁶¹.

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.

Глобализация и все большее навязывание всем современным культурам универсально-потребительской обезличенной модели представляет собой войну против человека. И в этих условиях возникает онтологическая необходимость

⁴⁵⁹ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1994.

⁴⁶⁰ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 158.

⁴⁶¹ Цит. по: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Он же. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 303.

человеческого протеста, который, зачастую, может принимать предельно жесткие формы социального действия "не на жизнь, а на смерть"⁴⁶².

Мы постоянно идем на компромиссы с современной социокультурной системой и 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? Неужели мы только на то и годны, чтобы стеречь реликвии прошлого?

4.2. Элементы традиционного мировосприятия в современной философии и культуре

Обращение к традиционным чертам мировосприятия и мировоззрения в поисках ответа на актуальные проблемы современности известно в европейской мысли начиная с эпохи Возрождения. Этот подход проявлялся в философии, литературе, научных и околonaучных концепциях. Одним из наиболее значимых способов философского обращения к традиционным основам мировосприятия является концепция панпсихизма, согласно которой все сущее живо и одухотворено.

17 февраля 1600 г. в Риме, на площади Цветов был сожжен Джордано Бруно. Основой приговора стало обвинение Бруно в пропаганде панпсихизма. Эта философская система вызывала и продолжает вызывать самое резкое отторжение как у многих религиозных деятелей, так 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 менее разумны, чем нынешнее.

Одной из основ философского учения Бруно является концепция 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, согласно Бруно, одухотворено, все его существование представляет собой различные формы 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

⁴⁶² См.: Грицай Е.В. Инициация постмодерна (на полях у Бодрийера) // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 178.

бы не заключало в себе возможности стать одушевленным⁴⁶³. 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"⁴⁶⁴.

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, Азций свидетельствует, что "согласно Фалесу, ум есть божество мироздания, все одушевлено и полно демонов"⁴⁶⁵. Отдельные элементы этой концепции мы можем найти у Платона и у стоиков. При этом гилозоизм греческих философов – это еще не переосмысление традиции, а ее продолжение. Панпсихические представления принимаются ими как наиболее очевидные в системе традиционного мировосприятия.

В средневековой Европе под влиянием христианской догматики идея одушевленности мира была отвергнута. В эпоху Возрождения она возрождается – 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"⁴⁶⁶. 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.

В определенной мере философские концепции панпсихизма европейских исследователей могут быть обязаны, в том числе, влиянию средневековой арабской философии, в целом оказавшей огромное воздействие на формирование и развитие европейской системы теоретического мышления. Так, знаменитый арабский философ XII в. Ибн-Рушд, хорошо известный в Европе под именем Аверроэс, полагал, что нет непреходимой грани между живой и "косной" материей. Мертвой материи, согласно его представлениям, вообще не существует и даже в царстве минералов теплится некий род жизни⁴⁶⁷.

Наиболее известным философом панпсихического направления в новоевропейское время становится Готфрид Лейбниц. Он выстраивает псевдонаучную концепцию, согласно которой основой бытия всех вещей окружающего мира являются неделимые духовные сущности – монады, и "если

⁴⁶³ Бруно Дж. О причине, начале и едином. Диалог второй // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М., 1970. С. 159.

⁴⁶⁴ Там же.

⁴⁶⁵ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. М., 1969. С. 270.

⁴⁶⁶ Кампанелла Т. Город Солнца // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М., 1970. С. 184.

⁴⁶⁷ Сагадаев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 93.

устранить эти истинные и действительные единицы, то в телах не останется никакого бытия, кроме составного, и даже, как вытекает отсюда, никакого действительного бытия"⁴⁶⁸. 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"⁴⁶⁹.

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"⁴⁷⁰.

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"⁴⁷¹. По его словам "только то обладает настоящей реальностью, в чем действительно присутствует духовный или субъективный полкус бытия"⁴⁷².

Особенно 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 ортодоксальной церкви такая 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

⁴⁶⁸ Лейбниц Г.В. О самой природе, или природной силе и деятельности творений // Он же. Сочинения. В 4-х т. М., 1982. С. 300.

⁴⁶⁹ Ярошевский М.Г. История психологии. 2-е изд. М., 1976. С. 211.

⁴⁷⁰ Эмерсон Р. Природа // Он же. Эссе. Торо Г. Уолден, или жизнь в лесу. М., 1986. С. 27.

⁴⁷¹ Лопатин Л.М. Спиритуализм как монистическая система мышления // Он же. Аксиомы философии. М., 1996. С. 375.

⁴⁷² Там же.

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 ноги⁴⁷³. При этом "между человеком, вступившим на путь искупления, и природой образуется бездна... Сношения с духами природы было признано черной магией"⁴⁷⁴. Результатом христианского периода отлучения от природы стала дальнейшая механизация отношений с природными стихиями. Она окончательно отделила 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"⁴⁷⁵.

Воплощение этого призыва Бердяева мы находим у российский 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 прочувствованные 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 – стихияли. При этом сама природная материальность – это, согласно Андрееву, не плоть стихиялей, а круг среды их пребывания, "арена и материал их творчества, их веселья и гнева, их борьбы, игры и любви"⁴⁷⁶. Он говорит о природных ландшафтах как о постоянно формирующихся под влиянием характера связанных с ними стихийных духов⁴⁷⁷. Андрееву полагает, что в основе древних вероучений лежит истина о стихиялиях – духах стихий в самом широком смысле.

Подавляющее большинство представителей современных естественных наук не признают идеи панпсихизма. Однако, на наш взгляд, распространение понятия жизни на все проявления природного мира может быть непротиворечиво согласовано с современными научными концепциями в рамках методологии синергетики и неравновесной термодинамики, позволяющих трактовать жизненные процессы в органических телах как частные случаи функционирования сложных открытых систем. Некоторая часть современных биологов считает возможным, опираясь на теорию неравновесной термодинамики, рассматривать жизнь как одно из проявлений процессов самоорганизации в неорганических системах⁴⁷⁸. Это

⁴⁷³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 87.

⁴⁷⁴ Там же. С. 90.

⁴⁷⁵ Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Он же. О русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 119.

⁴⁷⁶ Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993. С. 99.

⁴⁷⁷ Там же. С. 98-102.

⁴⁷⁸ Еськов К.Ю. История Земли и жизни на ней. М., 2000. С. 87.

позволяет осторожно говорить о перспективах расширения научного определения жизни за пределы органических систем. Однако в целом идеи панпсихизма чужды современной естественнонаучной картине мира и вытеснены из сферы институционализированного познания в маргинальную сферу неорелигиозных движений, прежде всего – в систему неоязыческих верований и культов.

Современные неоязыческие движения многообразны по своему отношению к традиции, по охвату людей, иерархии и структуре, ритуалам и именам божеств, которых они почитают. Тем не менее, большинство из них видят себя частью единого религиозно-философского движения, у них есть общие ценности, они поддерживают связи друг с другом при помощи целого ряда изданий, интернет-сайтов и совместных собраний⁴⁷⁹. 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, направленной на взаимодействие с природными силами.

Коллективные обряды современные неоязыческие группы совершают у ландшафтных объектов, сакральное восприятие которых было характерно для традиционной культуры: у отдельно стоящих деревьев, скал, на берегах рек⁴⁸⁰. Большинство современных российских неоязычников рассматривают свою веру как опыт освоения законов мироздания, как способ обретения равновесия интересов человека, общества и природного мира⁴⁸¹.

Общий уровень религиозных концепций, развиваемых неоязыческими движениями, как правило, весьма невысок. В большинстве случаев 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. Традиционное 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

⁴⁷⁹ Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 236.

⁴⁸⁰ См.: Самсин А.И. Новые религиозные движения и организации // Религия. История и современность. М., 1998. С. 214.

⁴⁸¹ Мильков В.В. Неоязычество // Религии народов современной России. 2-е изд. М., 2002. С. 296.

подменяется различными психотехниками, позволяющими достигнуть измененного состояния сознания, но не имеющими никакого отношения к глубине реального духовного видения. Как замечательно сказал об аналогичных проявлениях неорелигиозной практике еще в начале XX в. Н.А. Бердяев: "с лёгкостью переводит современная теософия сверхчувственное на чувственный язык и материализует духовное. И редко раскрывает она символическую природу материального"⁴⁸².

В то же время многие элементы ритуальной деятельности неоязыческих гр. глубоко традиционны и, фактически, продолжают многотысячелетний опыт 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 неорелигиозных концепций, приобретая первый опыт традиционного восприятия мироздания и его выражения в ритуале, человек открывает перед собой возможность дальнейшего духовного развития – и в этом состоит культурная ценность деятельности новых религиозных движений.

В тоже время среди неоязыческих движений, ориентированных, прежде всего, не на псевдонаучные концепции, а на продолжение и возрождение реальной культурной традиции, можно встретить достаточно глубокий подход к культуре, философии, мистике и теологии. Так, его можно увидеть в трудах последователей традиционной (гарднерианской) Викки – распространенного в англоязычных странах неоязыческого движения полу-эзотерического характера, ориентированного на возрождение европейской языческой традиции и, в значительной мере, опирающейся в своих религиозных построениях на философские трактаты неоплатоников и труды Джона Гарднера.

К числу известных современных апологетов традиционной Викки относится американский исследователь Гус Ди Зерига. В своей работе "Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания" он дает достаточно универсальную модель неоязыческого восприятия мира и характеристику неоязыческой религиозности.

Основное отличие традиционной языческой религиозности от христианской, согласно Ди Зерига, состоит в ориентации на собственный, а не на чужой духовный опыт⁴⁸³. Для язычника личный опыт есть главный критерий достоверности религиозной концепции; для христианина, мусульманина или иудея таковым является, в первую очередь, Священное писание и мнения духовных авторитетов, личному опыту, не соотносённому с Писанием и Преданием в этих традициях не доверяют. По мнению Ди Зерига, канонизированные тексты подменяют личный духовный опыт, а отнюдь не оказывают помощь в его осознании⁴⁸⁴.

⁴⁸² Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н.А. О русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 111.

⁴⁸³ Ди Зерига Г. Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М., 2002. С. 7-8.

⁴⁸⁴ Ди Зерига Г. Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М., 2002. С. 240.

Последователи Викки являются сторонниками традиционного восприятия мира как совокупности проявлений живых и сознательных существ. По словам Ди Зериго "камни, горы, небо, океаны и реки в определенном смысле обладают восприятием и заслуживают особого внимания как проявления Священного"⁴⁸⁵. По его мнению, такое восприятие не противоречит научным данным, а раскрывает одну из сторон мира, недоступную науке в силу особенностей ее методологии. Язычники расширяют познание за сферу научных методов, но не отрицают их. Он пишет: "язычники и ученые всегда открыты для новшеств, так как они не претендуют на полноту знаний действительного положения вещей"⁴⁸⁶ и противопоставляет их в этом сторонникам мировых религий, считающих, что они уже обладают окончательным истинным знанием.

Особое значение в современном язычестве имеет понятие традиции как средоточия символов и культурных установок, посредством которых человек осмысляет окружающий мир и выстраивает в нем свою деятельность. В таком значении мы используем это слово в настоящей работе. Однако для неоязычников в понятии традиции заключается не только культурный, но и онтологический смысл. Целый ряд неоязыческих авторов говорят о предвечности традиции, о ее бытовании вне времени и постоянной исторической незавершенности⁴⁸⁷. Поэтому неоязычество в значительно большей мере готово к переменам, чем ортодоксальные конфессии мировых религий – тем переменам, которые позволят еще больше приблизиться к неизменному онтологическому основанию.

В современных культурах степной Евразии также действует целый ряд неоязыческих движений. В большинстве своем они ориентированы на возрождение универсальных для степного пространства религиозных моделей. Как правило, эти движения именуют себя тенгрианством, обращаясь таким образом к древней тюрко-монгольской традиции именованию священного Неба – Тенгри.

Насколько можно судить, впервые понятие "тенгрианство" было введено в современную культуру степных народов известным казахским поэтом, писателем и общественным деятелем Олжасом Омаровичем Сулейменовым⁴⁸⁸. Им же была высказана идея о связи тюркского Тенгри с шумерским Дигнир (божественное Небо) и, соответственно, древнешумерских корнях тюркской культуры, развиваемая и сегодня рядом тюркских авторов⁴⁸⁹. В настоящее время в среде тюркских народов появляется все больше представителей национальной интеллигенции, развивающих тенгрианские идеи⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Ди Зериго Г. Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М., 2002. С. 32.
⁴⁸⁶ Там же. С. 35.

⁴⁸⁷ Коскелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/extreme/>

⁴⁸⁸ Сулейменов О.О. Аз и Я // Сулейменов О.О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алма-Ата, 1990.

⁴⁸⁹ Жайнадаров О. Тенгрианство: мифы и легенды древних тюрков // <http://www.history.kz/Articles/tengri1.php>

⁴⁹⁰ См.: Базертинов Р. Тенгрианство – религия тюрков и монголов // <http://tatar.yuldash.com/174.html>

Большинство современных сторонников тенгрианства рассматривает его как духовную основу существования традиционных степных культур⁴⁹¹. Его различные трактовки получают определенное распространение, главным образом, в культурной среде современных тюркских народов: прежде всего казахов, киргизов, татар, башкир и якутов.

Зачастую сторонники этого направления пытаются на базе немногочисленных сведений о традиционном степном мировоззрении и ритуальной практики, а также собственной богатой фантазии, представить древнее тенгрианство как сложную религиозную систему с развернутой системой догматики, многоступенчатыми иерархиями священных сущностей и т.д. Тем самым они сближают тенгрианство с мировыми религиями, искусственно выстраивая его по наиболее характерным для этих религий моделям.

Так, Л.В. Федорова развивает концепцию тенгрианства как "праматери" всех мировых религий, исходному началу, к которому всем им надо "придти и поклониться"⁴⁹². Якутский проповедник А.И. Кривошапкин-Айына рассматривает тенгрианство как наиболее правильную, древнюю веру, религиозные концепции которой определили развитие христианства, ислама и буддизма. Он выделяет множество уровней духовного развития человека, реконструируя их на основе некоторых традиционных представлений, при активном использовании современных научных и псевдонаучных знаний⁴⁹³. Концепции тенгрианства (танграизма, как его иногда именуют в этой языковой среде) как важного элемента культурного в целом получают достаточно широкое распространение у современных якутов⁴⁹⁴.

Многие другие проповедники тенгрианства также стремятся представить его в качестве уникальной основы всех остальных религий мира, древнейшей и правильной верой. Как правило, это националистические деятели пантюркистского толка. В своем стремлении доказать, что именно тюрки являются самым древним, самым мудрым, сильным, и самым любимым Богом народом на Земле, они переходят все границы научной достоверности. Для характеристики современной социокультурной ситуации чрезвычайно интересно, что большинство пантюркистских работ, во всяком случае, в России и Казахстане, выходят на русском языке, вполне оправдывая тем самими его еще советское определение как языка межнационального общения.

Одним из наиболее известных автором современного пантюркистского направления является Мурат Эскендерович Аджи. Его многочисленные работы, к сожалению, в весьма малой степени опираются на реальные исторические факты. В широко известном труде "Европа, тюрки, Великая Степь" он, откровенно передергивая одни факты и совершенно не понимая другие, пытается представить

⁴⁹¹ См.: Наурзыбаева З., Асемкулов Т. Последний поход Кет-Буги. Сакральная миссия кочевой цивилизации // <http://www.centrasia.ru/news/A.php4?st=1088329560>

⁴⁹² Федорова Л.В. Тенгрианство как основа духовного наследия мировой цивилизации // <http://diaspora.sakhaopenworld.org/tengri.shtml>

⁴⁹³ Кривошапкин-Айына А.И. Тенгрианство и развитие человека // <http://tatarica.narod.ru/cult/library/book/tengri.htm>

⁴⁹⁴ Томский Г.В. Танграизм // <http://diaspora.sakhaopenworld.org/4b.shtml>

христианство как бессмысленную и упрощенную версию тенгрианства, которое само понимается им весьма упрощенно и бессмысленно – как древняя религия "Бога Небесного", основа идеологии и политики великих тюркских держав. Обращаясь к собственной версии тенгрианства автор пытается доказать, что всем великим в своей истории современный мир обязан исключительно тюркским народам⁴⁹⁵.

В определенной мере с пантюркистскими настроениями связана концепция тенгрианства, развиваемая известным современным алтайским публицистом Адрианом Ишбара. В своих статья он подчеркивает идею о том, что "когда тюрки поклонялись Тенгери (Тэнгри), они были непобедимы"⁴⁹⁶. И призывает обратиться к тенгринству современные тюркские народы. Анализируя культурную ситуацию в Республике Алтай А. Ишбара выступает противником попыток представить реформированный с буддийских позиций бурханизм как национальную алтайскую религию, и призывает к обращению современных алтайцев к традиционным тенгрианским корням своей духовной жизни⁴⁹⁷.

Тенгрианство как важный элемент национальной идентичности понимает ряд современных деятелей культуры Башкортостана. К ним относятся писатели Ахмет Утебаев и Салават Галеев, художник Фарид Ерлагиев и др.⁴⁹⁸. За возрождение тенгрианства или сочетания тенгрианства и буддизма является ряд духовных лидеров современной Калмыкии, в частности, Г.Д. Музаева (община "Возрождение")⁴⁹⁹.

Сторонники третьего направления рассматривают тенгрианство не в качестве особой религии, а как традиционную форму мировосприятия степных народов. Наиболее ярко этот подход предстает в концепции Дастана Исламовича Сарыгулова, тюрколога из Кыргызстана, создателя общественного фонда Тенгир-Ордо. Характеризуя тенгрианство как "мировоззрение или мироощущение, характерное для кочевников" он подчеркивает ключевой элемент этого "мироощущения": "Все вокруг было живым: каждый камень, каждый куст. И человек знал это. Он знал, что он не сильнее природы. Наоборот, она сильнее его. Но если проявлять к ней уважение, с ней можно плодотворно сосуществовать"⁵⁰⁰. Д.И. Сарыгулов подчеркивает, что тенгрианство не является религией. Он характеризует религию как иерархическую систему посредников между людьми и высшими силами и указывает, что именно развитие религии привело к изменению мировосприятия человека вплоть до того, что он вообразил себя венцом творения и приступил нещадно и бессмысленной эксплуатации природы.

⁴⁹⁵ Аджи М.Э. Европа, тюрки, Великая Степь. М., 2004.

⁴⁹⁶ Ишбара А. Послесловие к 100-летию событий в долине Теренг // <http://beznen-yul.narod.ru/arhiv/2005/1san/posleslov.htm>

⁴⁹⁷ Ишбара А. Выбор веры // Листок. Горно-Алтайск. 1 сентября 2004 г.

⁴⁹⁸ Филатов С.Б. Ислам в Республике Башкортостан // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического изложения. В 3-х т. Т. 3. М., 2005. С. 129.

⁴⁹⁹ Филатов С.Б. Буддизм в Республике Калмыкия // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического изложения. В 3-х т. Т. 3. М., 2005. С. 294-295.

⁵⁰⁰ Радзиховская К., Маничкин Н. Путь Тенгри – путь справедливости и равенства. Интервью с Д.И. Сарыгуловым // <http://fox.ivlim.ru/showarticle.asp?id=2132>

Такой подход к тенгрианству известен не только в среде этнических тюрков, но и у русского населения Евразии. Для последних характерно подчеркивание гуманитарно-экологических тенденций тенгрианского мировосприятия. Так, С.В. Мартянов в Информационном вестнике Уральского отделения РАН рассматривает тенгрианство как традиционное восприятие Бога и "Природы", которых, при анализе его представлений можно соотнести с традиционными образами Тенгри и Этуген (Умай), Неба и Земли. Он пишет: "Природа – небо, горы, степь, растения, животные, в том числе человек – это вторая после Тенгри Сила, его великое Послание. Для тенгрианцев человек не является высшим или особым созданием по отношению к окружающему миру... В тенгрианстве есть понимание Природы как живой и высшей силы, выше которой есть только Бог"⁵⁰¹.

Многие интересные идеи, развивающие этот подход, можно найти в работах Д.И. Мамыева, лидера алтайской "Школы духовной экологии Тенгри", основателя и идеолога Каракольского (этно) природного парка. Однако в его концепции противоречащей действительной традиции выглядит идея отрицания коллективного ритуального общения человека, продиктованная, скорее всего, узко-политическими соображениями борьбы с традиционными религиозными лидерами (см. раздел 4.3). Его формулировка о том, что для алтайцев традиционно "противоестественны коллективные ритуалы"⁵⁰² совершенно не согласуются с реальной традицией. Коллективные ритуалы естественны не только для алтайцев, но и для всех других традиционных культур. Без них невозможно само существование такой культуры как системы, задающей основные параметры существования общества.

В некоторых районах современной степной Евразии сохраняются элементы тенгрианской традиции, не требующие стороннего "возрождения", а существующие в сохранившейся модели традиционной культуры. Так, в районе пос. Тынбаево в северо-западной Башкирии, к северу от г. Бирска, до сих пор практикуется коллективные моления, связанные с особо значимыми в сакральном плане природными объектами, в первую очередь – со священными рощами⁵⁰³.

В целом неоязыческие движения в современных степных культурах реализуют потребность современного человека к восстановлению личного взаимодействия с природной реальностью. В большинстве они представляют собой и одну из попыток восстановления в современных условиях размытой этнической идентичности степного населения. Для тюркских национальных деятелей особенно важно при этом, что обращение к тенгрианским духовным корням позволяет вывести проблему этнического возрождения за рамки исламского мира и тем избавиться от втягивания тюркоязычных народов Евразийской степи в орбиту прямого влияния ближневосточных нефтяных монархий, Турции, Ирана и, особенно, экстремистских исламских движений, все шире распространяющихся в современном мире.

⁵⁰¹ Мартянов С.В. 6889 год, поле Куликово... // Наука. Общество. Человек. Информационный вестник Уральского отделения РАН. № 4 (14). Екатеринбург, 2005. С. 86.

⁵⁰² Мамыев Д.И. Ценность культуры. Рукопись. С. 3.

⁵⁰³ Информатор Яманаева Онара Джалалдиновна, 1982 г.р.

В современных условиях к осознанию необходимости возрождения традиционного сакрального восприятия природного мира обращается ряд природоохранных деятелей. Так, А. Кожара и В. Кожара справедливо указывают, что восприятие природы как самоценного начала несовместимо с потребительским отношением к окружающему миру. Определенный выход их современного кризиса они видят в сакрализации природных территорий и налаживании их охраны в качестве заповедных священных земель⁵⁰⁴.

Другой известный представитель современной природоохранной деятельности В.Е. Боре́йко даже приходит к выводу о формировании в современном обществе особой "религии природоохраны", почитающей природу как священную и прилагающей основные усилия к ее спасению исходя из высших непрагматических ценностей. Он пишет: "если дикую природу представлять как святилище, то наша роль – это роль защитника, пастыря, священника, который заботится об этом святилище. Возникновение религии природоохраны – результат длительной духовной и религиозной эволюции"⁵⁰⁵. Нетрудно заметить, что такая "религия природоохраны" предельно близка традиционным представлениям о жизни и сакральности всего окружающего мира.

В рамках данного направления природоохранной деятельности развивается в настоящее время понятие гуманитарной экологии, как направления, изучающего "природу и символические, психологические, этические, религиозные, культурные и др. отношения человека с природой при помощи методов гуманитарных наук"⁵⁰⁶.

В повседневной жизни элементы традиционной культурной практики сохранились на пространстве степной Евразии, главным образом, там, где сохранилось традиционное хозяйство. Единственным крупным регионом, сохранившим основу традиционной хозяйственной деятельности, является в современной степи Монголия, в которой наша экспедиция работала в 2004 г.

Северная и центральная Монголия – это степное пространство, заключенное между горными хребтами: Монгольским Алтаем на западе, Хангаем в центре и Хэнтэем – на востоке. Монгольские степи расположены на плоскогорьях, возвышающихся над уровнем моря в среднем на 1500 м. Растительность здесь достаточно бедная, гумусный слой, как правило, отсутствует. Климат континентальный с очень небольшим количеством зимних осадков.

Особенности монгольской природы позволили сохранить кочевой культуре до сегодняшнего дня. Пространства восточноевропейской, а затем и казахстанской степи, были распаханы, что нанесло катастрофический урон природным экосистемам и привело к переориентации хозяйственной деятельности степного населения. Но монгольскую степь не имеет смысла распахивать – здесь практически отсутствует чернозем, а продуктивность каменистой почвы в качестве пашни равна

⁵⁰⁴ Кожара А., Кожара В. Сакрализация охраняемых природных территорий и ноосферное развитие // <http://www.ecoethics.ru/b67/25.html>

⁵⁰⁵ Боре́йко В.Е. Дикая природа: любите или не приближайтесь // Новый мир. 2002. № 7.

⁵⁰⁶ Сайт Киевского эколо-культурного центра. Главная страница // <http://www.ecoethics.ru/>

нулю. Подходящие для земледелия участки крайне немногочисленны и располагаются только в некоторых речных долинах.

Оседлое (отгонное) скотоводство также не может развиваться в монгольской степи, поскольку оно предполагает стойловое содержание скота в зимнее время, а это требует создания больших запасов сена, либо иного фуража, заготовка которого в условиях редкого травостоя и малоплодородной почвы практически невозможна. В то же время низкий уровень зимних осадков позволяет скоту успешно *тебеневать* – пастись в зимних условиях, добывая из-под снега сухую траву.

Поэтому в Монголии до сих пор сохранилось кочевое хозяйство как единственное эффективное в этих природных условиях. Так, степная Монголия до сих пор живет, главным образом, в юртах – современная урбанизированная культура не создала никакого более эффективного типа разборных, переносных жилищ, одинаково хорошо предохраняющих и от жары, и от холода, и от дождя, и от снега. А сохранение традиционного хозяйства способствовало и сохранению в той или иной мере традиционных форм культурной деятельности.

Многие традиционные элементы сохранились в повседневной жизни монгольских кочевий, которые образуют от двух-трех до пятнадцати-двадцати юрт. Эти юрты шире казахских и более приземисты. В средневековой Монголии белые юрты были только у правителей, ханов и нойонов. Их покрывали кошмами, сделанными из шерсти весьма редких белых верблюдов. В современной монгольской степи практически все юрты – белые, затянутые поверх кошм изнутри и снаружи тканью белого цвета.

Юрта совмещает в себе традиционные и современные элементы. Как и в древности, монгольские юрты всегда обращены входом на юг. Вообще южное направление является наиболее сакральным и почитаемым в монгольской культуре⁵⁰⁷. Сохранилось традиционное разделение юрты на мужскую и женскую части⁵⁰⁸ – если стоять в центре, лицом ко входу, то справа располагается мужская половина, а слева – женская. Здесь спит хозяин, здесь размещаются его вещи, здесь они сажают за стол своих друзей или гостей. Женщины готовят, занимаются домашними делами и спят на своей – левой – половине.

Сохранилось и традиционное представление о том, что расположенная напротив входа часть юрты является наиболее сакральной и почетной. Раньше здесь располагался небольшой домашний алтарь, теперь это – редкость; как правило, его место занимает большая застекленная рамка с фотографиями родителей, родственников и членов семьи. Сюда же, напротив входа, до сих пор положено сажать наиболее почетных гостей.

Порог у дверной рамы юрты – высокий, и задевать его ногой при входе и выходе нельзя. В древности считалось, что этим можно навлечь несчастья на хозяев юрты, сейчас это просто неэтично.

⁵⁰⁷ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 16.

⁵⁰⁸ См.: Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990. С. 7.

Внутренний интерьер юрт сохранил в себе мало традиционных черт. Полы теперь, обыкновенно, покрывают досками, а не кошмами. В центре устанавливается не очаг, а печка-буржуйка, которой в летнее время предпочитают не пользоваться, готовя, как правило, в очаге на улице, расположенном за небольшой загородкой. Вдоль стен по кругу стоят кровати, – как правило, советские, металлические, с панцирной сеткой. Между ними установлены комоды и секретеры, над ними висят часы и календарь.

Огонь на кочевьях поддерживают традиционным топливом – *кизяком*, сушеным пометом; а также дровами и углем. У многих юрт расположены специальные загородки, в которых сушится и хранится кизяк – аналоги русским полениц с зимними запасами дров.

Во внутрисемейном распределении ролей сохранилась традиционная основа. Мужская работа – все, что делается в степи; женская работа – все, что делается в юрте. В ходе экспедиционных исследований мы наблюдали, как хозяйка с дочерью лихорадочно пытались остановить потоки воды, устремившиеся в юрту во время сильнейшего дождя, а брат хозяйки, тем временем, продолжал вести беседу с нами, – эти проблемы были за гранью его компетенции.

Монгольская традиционная одежда до сих пор часто используется в быту. Это длинный халат серого, синего или зеленого цвета, который запахивается и перехватывается широким желтым, желто-зеленым или желто-красным поясом. Такую повседневную одежду носят многие мужчины и женщины старшего возраста, иногда ее одевает и молодежь.

В небольших провинциальных продуктовых магазинах (*хуусний дэлгүр*) сохранилось традиционное поведение продавцов при встрече покупателей как гостей. Продавщица обязательно предлагает вошедшим посетителям коробочку с каким-нибудь мелким угощением – конфеты, печенье, кусочки вафли.

На дорогах Монголии постоянно реализуется традиционный принцип взаимопомощи. Машина обязательно останавливается перед голосующим, даже если не может его взять. Водители встречных автомашин приветствуют друг друга улыбками и взмахами рук.

Современное население Монголии исповедует буддизм в форме ламаизма. Однако у всех монгольских дорог – на перевалах, перед реками, озерами, стационарными поселками можно увидеть каменные конусы обо, увенчанные вертикальным деревянным шестом или шалашом и украшенные многочисленными лентами-хадагами. Регулярно встречающиеся на всех дорогах, видимые издали благодаря яркости и чистоте синего и голубого цветов, обо удивительным образом дополняют степной ландшафт ритуальным участием человека. Они сооружаются проходящими и проезжающими по степи людьми. Каждый добавляет в обо свой камень или ветку и тем участвует в его создании.

Включенные сейчас в систему буддийского культа, обо, как мы уже разбирали, имеют гораздо более древнее происхождение и добуддийский смысл. Синий или голубой цвет лент на обо связан с древним почитанием Хохе Монхе Тенгри -

Вечного Синего Неба. Участвуя в ритуале у обо, человек становится причастным жизни степной природы.

В современной монгольской культуре широко распространено также почитание священной силы рек и источников. У родников оставляют в качестве символических приношений монеты и бумажные деньги. Голубые хадаги висят на перилах большинства мостов. Так, проезжая мост, человек вспоминает, что под этим мостом течет вода, несущая жизнь степному пространству.

Традиционный монгольский погребальный обряд предполагал выкладывание покойных на землю в стороне от кочевья с тем, чтобы мертвое тело было съедено зверями и птицами. Он был связан, в первую очередь, с особым отношением к спокойствию Земли – считалось, что его нельзя нарушать, копая какие-либо ямы. Сейчас, однако, этот обряд сохранился только в самых отдаленных районах. У большинства сомонов и аймачных центров появились кладбища. Они располагаются, как правило, к северо-востоку от поселка, на склоне холма, на расстоянии прямой видимости. Хоронят умерших на спине, ориентируя погребение ногами к поселку – так, что бы лежа погребенный мог, как бы, смотреть в сторону жилья. Над могилой делают небольшую насыпь, ставят каменную плиту или, значительно реже, небольшой металлический памятник.

Традиционные элементы сохранились даже в политической культуре современной Монголии. Так, монгольский президент, выступая с ежегодным посланием, в первую очередь обращается к Тенгри – священной Небу. Потом он говорит к народам всех стран, затем – к монгольскому народу, а завершает свое выступление обращением к духам рек, гор и долин Монголии. В этих обращениях сохранилось традиционное восприятие главы государства как человека, поддерживающего ритуальную связь своего народа с одухотворенными силами окружающего мира.

Улан-Батор и его окрестности демонстрируют совершенно другую, постсоветскую урбанизированную модель культурного поведения. Однако в последние годы элементы современной потребительской культуры все сильнее проникают и в провинциальную Монголию. Большую роль в этом проникновении играет спутниковое телевидение, получающее широкое распространение на кочевьях. Да и сама провинциальная Монголия на фоне всего Евразийского степного пространства – это сравнительно небольшой участок природных экосистем и сохранившихся элементов традиционной культуры.

Произошедший за последние столетия распад степной культуры связан с размыванием традиции и потерей самоидентичности степных народов, произошедших в значительной мере под прессом идеологического насилия различных государственных образований. Однако традиция продолжает существовать в форме народных верований, обычаев, разнообразной творческой деятельности, и, главное, – некоторых сохранившихся элементов самого уклада степной жизни.

Результатом разрушения культурной традиции стало формирование потребительского отношения к окружающему миру и выстраивание на его основе интенсивной хозяйственной деятельности, которая приводит к тотальному упрощению, а, в дальнейшем, уничтожению степных экосистем. Развитие этого процесса подводит степные народы к гуманитарной и экологической катастрофе.

Развитие урбанизации привело к отрыву большей части степного населения от взаимодействия с природными системами и переориентации на существование в техногенных структурах, все более изолирующихся от природного мира. Сама идея дома как соразмерного человеку места отдыха и укрытия оказалась в городских условиях искажена созданием глобальных жилых массивов. Человек в городе стал заложником техносферы. Любой сбой в ее функционировании имеет катастрофические последствия для населения.

Существование человека в условиях "второй природы" – техносферы, и "третьей природы" – виртуальной реальности, привело к потере восприятия природного мира как первоначальной реальности, и к разрушению понятия реальности как такового. Сохранившиеся элементы культурной традиции оказываются под угрозой в результате агрессивного внедрения массовой потребительской культуры.

Единственным выходом из сложившегося положения является возрождение традиционных культурных принципов, обладающих внепрагматической ценностью, прежде всего – возрождение традиционного мировосприятия и мировоззрения. Это возрождение должно происходить на новом уровне развития человеческого общества, с учетом современных научных знаний об экологии, жизни, веществе, культуре, человеке.

Интеграция и взаимодействие духовно близких народов – единственный способ, позволяющий сегодня противостоять обесмысливающему процессу современной глобализации. Только обратившись к единым духовным основаниям культурной жизни степных народов можно начать такую интеграцию на пространстве степной Евразии.

Потребность в возрождении традиционных форм восприятия природного мира определяется также тем, что только на этом пути есть определенные шансы изменить модели природопользования и остановить разрушение биосферы. Смыслообразующая составляющая культуры оказывает решающее воздействие на развитие культурных практик, в том числе – в хозяйственно-бытовой сфере. Поэтому пока не изменится мировосприятие – не произойдет и решающего изменения форм хозяйственной деятельности, а все усилия экологических и природоохранных организаций останутся, по большому счету, тщетными.

4.3. Центр: сохранения и возрождения культурной традиции

Центрами сохранения и возрождения культурной традиции на пространстве степной Евразии являются определенные культурные и природные урочища, с которыми связана деятельность общественных движений и государственных научных, природоохранных, и культурно- и эколого- просветительских учреждений⁵⁰⁹. При этом в основе каждого такого центра находится семиотически насыщенный ландшафт, соединяющий в себе культурное и природное наследие. Непременное условие существования такого центра – самоподдерживающаяся модель широкого общественного интереса к данному урочищу.

В настоящем разделе мы подробно рассмотрим функционирование двух таких центров сохранения и возрождения культурной традиции на пространстве Евразийской степи: Аркаимской долины в степном Зауралье и Каракольской долины в Республике Алтай.

Аркаимская долина находится в среднем течении р. Бол. Караганка, левого притока р. Урал, на территории Брединского и Кизильского районов Челябинской области, в пределах Зауральского пенеппена. Ее территория относится к промежуточной между степным и лесостепным ландшафтами. Здесь развит слабо всхолмленный рельеф с относительными высотами превышения около 60-90 м⁵¹⁰. Река Бол. Караганка протекает по долине с востока на запад, с отклонениями на отдельных участках от юго-восточного до северо-восточного направления.

Основная река Аркаимской долины – Бол. Караганка, маловодная, с непостоянным уровнем воды, сильно зависящим от количества атмосферных осадков⁵¹¹. На основном протяжении реки расстояние между береговыми террасами не превышает 200 м. Однако в восточную часть Аркаимской долины река входит через узкий проход между горой Крутая и Черкасинской сопкой. Сразу за этим проходом долина расширяется. Наибольшей ширины она достигает в районе впадения в Б. Караганку р. Утяганки, где пойменные луга имеют ширину до 1 км. Далее долина вновь сужается и река покидает ее через узкий проход между горой Лысая (Шаманка) и сопкой Грачиная. В центральной части чаши долины расположено укрепленное поселение эпохи бронзы Аркаим, занимающее невысокое поднятие в районе устья реки Утяганки.

Долина является уникальным объектом как по богатству исторических памятников и природных ландшафтов, так и по степени их изученности. К настоящему времени на ее территории известно свыше 200 археологических памятников, более 30 из них исследовано раскопками. Первые разведочные работы в долине были начаты в 1977 г. Урало-Казахстанской археологической экспедицией. С 1987 г. здесь начинаются широкомасштабные исследования археологической

⁵⁰⁹ О понятии "урочища" в этом значении см.: *Зданович Д.Г.* Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987-1997 гг. Библиографический указатель. Челябинск, 1999. С. 17.

⁵¹⁰ *Гайдученко Л.П., Мусатов В.А.* Ландшафтная структура территории основной части музея-заповедника "Аркаим" // Природные системы Южного Урала. Челябинск, 1999. С. 59-60.

⁵¹¹ *Юминов А.М., Масленникова С.П.* Строение и минералогия рыхлых отложений музея-заповедника "Аркаим" // Природные системы Южного Урала. Челябинск, 1999. С. 38.

экспедиции Челябинского университета, а в дальнейшем – комплексной экспедиции Специализированного природно-ландшафтного и историко-археологического центра "Аркаим".

Укрепленное поселение Аркаим было обнаружено в долине в 1987 году. Уже первый год раскопок показал, поселение представляет собой памятник очень интересной синташтинской культуры начала II тыс. до н.э.

В это время в Аркаимской долине происходило сооружение водохранилища, которое должно было затопить значительную часть долины. Под воду ушло бы и укрепленное поселение, наряду с десятками других археологических памятников. Началась борьба за сохранение обнаруженного памятника культуры, к которой подключилось руководство Уральского отделения Российской Академии наук, широкие слои научной и культурной общественности России. В итоге затопление долины было отложено, а в дальнейшем – отменено.

С момента открытия и начала исследований укрепленного поселения Аркаим деятельность археологической экспедиции Челябинского университета начала формировать в степном Зауралье особое культурное пространство. Дальнейшее развитие этой деятельности, придание исследованиям комплексного характера и, особенно, задержка, а затем и отмена завершения строительства Караганского водохранилища оказывают все большее влияние не только на культурную, но и на природную среду окружающего региона. Принципиальное значение это влияние принимает в 1991 г. с момента отведения Советом Министров РСФСР 3,7 тыс. га в восточной части Аркаимской долины для создания экспериментального историко-ландшафтного заповедника.

Создание научного и культурного комплекса осуществляет коллектив археологов и природоведов под руководством Г.Б. Здановича. Охранную и исследовательскую деятельность на территории заповедника "Аркаим" с 1994 г. ведет государственное учреждение Министерства культуры Челябинской области Специализированный природно-ландшафтный и историко-археологический центр "Аркаим". Эта деятельность изначально не была замкнута границами заповедной земли. Археологическое, этнографическое и природоведческое изучение окружающих территорий дало к настоящему времени практически полный охват комплексными научными исследованиями Кизильского и значительной части Брединского районов Челябинской области – всего бассейна реки Бол. Караганка, верхнего и среднего течения р. Синташта, среднего течения р. Зингейка, а также массива горы Чека и Разборных гор.

Научные исследования и охранные мероприятия Центра "Аркаим" получают значительно более широкое распространение. Создается 14 небольших особо охраняемых историко-культурных территорий во всех южных районах Челябинской области, которые в настоящее время объединяются в единый историко-культурный заповедник. Комплексная экспедиция Центра "Аркаим" действует по всей Челябинской области, в восточном Оренбуржье, Зауральской Башкирии, изредка – на востоке Курганской и юге Свердловской областей. В последние годы ее работы

выходят на пространства Центральной Азии – в Монголию и Горный Алтай. Однако именно территория Кизильского и Брединского районов, непосредственно окружающая научный базу и заповедный участок в Аркаимской долине становится основным полем деятельности Центра “Аркаим” и развития Аркаимского культурного комплекса. При этом запущенные сознательно культурные, а сегодня уже и природные процессы, связанные с Аркаимом, начинают развиваться в значительной мере самостоятельно, они уже не поддаются однозначному регулированию и контролю. Государственные структуры уже не управляют ими, а только участвуют в них.

Результаты комплексных научных исследований позволяют говорить об этой территории как одной из наиболее изученных в России. Ее изучение осуществляют археологи, этнографы, геологи, почвоведы, гидрологи, ботаники, зоологи, орнитологи, энтомологи, экологи, специалисты других направлений. По материалам исследований издано более 30 монографий и свыше 20 сборников научных трудов, организовано две международных и более 15 всероссийских и региональных научных конференций, опубликован уникальный археологический атлас Кизильского района, содержащий сведения о более чем 800 памятниках археологии⁵¹². На Аркаиме построено здание музея “Природы и Человека”, в котором осуществляется не только демонстрация, но и хранение, и обработка ценнейшего фондового материала. Создан исторический парк под открытым небом – целая система реконструкций бытовых и сакральных сооружений от эпохи камня и до конца XIX в. Функционирует музей древних технологий, на базе которого сохраняются и возрождаются традиционные ремесла. Налажена система приема посетителей – и в 2005 г. на Аркаиме побывало свыше 30 тыс. человек.

Основная цель природоведческих исследований на базе Аркаима с самого начала работ была сформулирована как изучение исторической экологии. Такая постановка цели задает принципиально иной характер природоведческих исследований, чем в традиционных природных заповедниках. Это целостное изучение состояния и динамики степных биогеоценозов с выходом на биосферный уровень исследований, осуществляющееся через призму человеческого участия в природных процессах. Задача исторической экологии – раскрыть содержание процесса взаимовлияния человеческих обществ и степной природы в их исторической ретроспективе и перспективе так, чтобы увидеть современный этап взаимодействия природы и человека, а так же тенденции дальнейшего развития этого взаимодействия через призму исторического опыта.

Таким образом, историческая экология направлена на преодоление отчуждения человека от природы, поскольку в ее исследованиях культурная деятельность оценивается в своей включенности в природные процессы. При этом учитывается, что не только хозяйственно-практическая, но и смыслообразующая деятельность человека оказывают воздействие на природные процессы, и сама, в

⁵¹² Зданович Г.Б., Батанина И.М., Левит Н.В., Батанин С.А. Археологический атлас Челябинской области. Выпуск. 1. Степь-лесостепь. Кизильский район. Челябинск, 2003.

свою очередь, находится под влиянием природных процессов и систем. Таким образом, в исторической экологии смыкаются в единый комплекс природоведческие и культурологические исследования⁵¹³.

Современный Аркаим изначально мыслился как экополис – и на сегодня это самый чистый, самый ухоженный поселок в Зауральской степи, где даже окурки не бросают мимо урны. Он не отгорожен от степи полосой деградированного природного пространства, как большинство других поселков. Здесь степь и человек живут в одном месте. Здесь человек существует в природе, обустривая, но не разрушая свое место обитания.

В ходе своей деятельности научная база Центра "Аркаим", экспедиционные отряды, приезжающие на Аркаим группы посетителей, оказываются связаны множеством нитей со всеми окрестными поселками, сельскохозяйственными предприятиями, органами власти. Аркаим становится символом окружающей территории, – и в настоящее время его образы присутствуют в гербе Брединского и гимне Кизильского районов. Он становится центром самоорганизации праздничных действий окружающего населения – т.е. полноценным культурным центром. Здесь регулярно проходят фольклорно-этнографические фестивали и собираются научно-практические конференции, посвященные сохранению традиционной культуры, организуются выставки, выступают творческие коллективы.

Обширная территория, прилегающая к Аркаимской долине, получает статус особо ценной и охраняемой по линии ряда российских и международных организаций. Здесь оформляется Ключевая орнитологическая территория России международного значения по линии Союза охраны птиц России и Международной ассоциации BirdLife International⁵¹⁴. Территории многочисленных археологических памятников заносятся в список вновь выявленных объектов культурного наследия. В настоящее время специалистами Центра "Аркаим", совместно с научным коллективом Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, ведется оформление Аркаимской долины как достопримечательного места в соответствии с современным законодательством по охране культурного наследия. Разрабатывается эколого-экономическое обоснование создания национального парка "Аркаим".

Все это позволяет говорить о том, что на сегодняшний день обширная территория Брединского и Кизильского районов Челябинской области непосредственно входит в систему культурного и природного влияния Аркаима. Нарботанная база позволяет расширять и углублять это влияние в деле комплексной охраны культурного и природного наследия, опираясь на возможности, права и авторитет целого ряда российских и международных организаций.

⁵¹³ Петров Ф.Н. Исследования по исторической экологии на базе заповедника "Аркаим" в контексте концепции устойчивого развития // Экологическая политика в обеспечении устойчивого развития Челябинской области. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Челябинск, 2005. С. 98-100.

⁵¹⁴ Гашек В.А. Итоги полевого сезона на юге Челябинской области // Ключевые орнитологические территории России. Информационный бюллетень. Вып. 16. М., 2002. С. 4-5.

Основной деятельностью, связанной с Аркаимской долиной, становится актуализация культурного и природного наследия в современном обществе. Диалог культур прошлого и настоящего, тысячелетний опыт взаимодействия человека и природных систем, выходят здесь за пределы музейных комплексов и экспериментальных площадок в пространство современной культурной и социально-экономической жизни.

Аркаимский культурный комплекс сегодня является не просто одним из центров исследований и популяризации научных данных. Он выступает катализатором развития диалога культур – современных мировых культур, традиционных культур степной Евразии и древних культур, возрождающихся в результате археологических исследований. И в этом диалоге настоящего с прошлым уже присутствует третья сторона – сторона будущего. Потому что на его базе происходит поиск единого основания культур прошлого, настоящего и будущего⁵¹⁵.

Наряду с интеллектуальным туризмом, ориентированным на культурно- и эколого- просветительские цели, на базе Аркаимской долины с 1991 г. начинает спонтанно развиваться и т.н. “эзотерический” туризм – форма современного паломничества, организуемого новыми религиозными движениями.

Толчком к его появлению послужило посещение Аркаима известным астрологом Тамарой Глобой и ряд публикаций неорелигиозных деятелей, в которых развивалась мысль об особой “ауре” и “энергетике” Аркаима. В настоящее время не менее 40 % посетителей Аркаима приезжают сюда в ходе своих духовных поисков⁵¹⁶.

В своей работе с посетителями Центр “Аркаим” как государственное учреждение культуры выполняет уставные функции культурно-просветительского и эколого-просветительского центра. Вся информация, предоставляемая Центром “Аркаим” посетителям, является популяризацией научных данных. При этом Центр не препятствует посетителям исповедовать любые религиозные представления, следуя ст. 28 Конституции РФ, согласно которой каждый гражданин РФ имеет право “исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними”.

Культовая 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 ритуальной практике распространены символические приношения – на вершинах гор, окружающих Аркаимскую долину, в центре городища Аркаим и в реке в районе мостика через Бол. Караганку; коллективные обряды, сопровождающиеся чтением специальных текстов; индивидуальные медитации.

⁵¹⁵ Зданович Г.Б., Петров Ф.Н. Аркаим: исследования прошлого в поисках будущего // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. Челябинск, 2004. С. 305.

⁵¹⁶ Зданович Д.Г. Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987-1997 гг. Библиографический указатель. Челябинск, 1999. С. 34

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 Аркаимской долины и является наиболее высокой в ближайших окрестностях. 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 (Шаманки) паломниками сложена из камней большая спираль. Она активно используется в ритуалах исцеления и восприятия энергии – вокруг нее устраиваются хороводы, по самой спирали двигаются к центру вершины и обратно. Общераспространенным среди паломников является обряд встречи рассвета на Шаманке, – каждое утро здесь собирается от десятков до сотен человек. На Грачиной 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 научной базе, 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 традиционной ритуальной практике народов степной Евразии⁵¹⁷. Возрождение этих культов связано с потребностью современного человека не просто пребывать в мире и изменять его, но вступать с этим миром в символические, сакральные взаимоотношения.

Около-традиционные ритуальные практики неоязыческих объединений соседствует на Аркаиме с деятельностью ряда псевдонаучных религиозных (или, скорее, квазирелигиозных) организаций. Одной из них является общественная организация "Новый Аркаим", зарегистрирована в Республике Башкортостан. Ее руководитель В.П. Путенихин развивает псевдоисторическую концепцию, согласно которой Аркаим и памятники "Страны городов" являются основой развития всей мировой цивилизации. Свои построения он пытается выдать за результаты научных исследований на стыке биологии, географии, истории и лингвистики⁵¹⁸, однако собственно научная методология при этом практически не применяется. В.П. Путенихин развивает идею об уральских корнях "единой мировой религии", которую он сопоставляет с митраизмом и противопоставляет всем современным религиозным системам.

Судя по всему, основная цель деятельности организации "Новый Аркаим" – получение прибыли через проведение платных курсов по "овладению силой

⁵¹⁷ Петров Ф.Н. Современное паломничество на Аркаим: возрождение ритуальной практики древних народов Евразии // Религия в изменяющейся России. Пермь, 2004. С. 184-186.

⁵¹⁸ Путенихин В.П. Древо Аркаима. Уфа, 2004. С. 6.

Аркаи́ма» в рамках «школы успеха». Реклама этой «школы» осуществляется через приписывание квазирелигиозной деятельности на Аркаиме особого прагматического значения в следующих формулировках: «Аркаим это центр духовности, это призма веры, через которую можно узреть новый мир – мир успеха, в котором нет места болезням и страданиям, слабостям и разочарованиям»⁵¹⁹. Деятельность организаций, подобных «Новому Аркаиму», не имеет реальной связи с культурной традицией степных народов.

В целом многие городские жители, которых приводят на Аркаим их духовные поиски создают или воспринимают различные современные сакрального – с опорой на подлинные или вымышленные древние тексты, собственные представления, научные и псевдонаучные данные. В этом проявляется стремление человека современной городской культуры к преодолению его отчуждения от живого природного мира. Но слишком многое в таких концепциях оказывается надуманным, спекулятивным, фантастичным. Подлинный опыт культурной традиции свидетельствует, что настоящий контакт человека и мира возможен, прежде всего, через жизнь в этом мире и заинтересованное восприятие его, а отнюдь не через построение абстрактных схем сакрального пласта бытия.

В традиционной культуре невозможно однозначно разделить культурную деятельность на сакральную и профанную. И скот выгонять на пастбище, и молиться у источника, и детей рожать, и на войну собираться – все это и быт, и ритуал, все это – осмысленная, причастная к смыслам бытия деятельность.

На базе Аркаима реализуется сегодня очень важный научный и культурный принцип: постоянно соотносить исследования традиционных культур с современными проблемами; одновременно рассматривая каждую культуру в природном контексте ее существования и развития. И эта модель диалога культур прошлого и настоящего необходима в современных условиях потому, что прошлое – это исторический опыт человечества, многотысячелетний опыт формирования устойчивых социальных систем и малоконфликтных моделей существования человеческих культур в природной среде. Это опыт, который необходим нам сегодня, – когда человечество, увлекшись ростом промышленного производства, тотальными моделями управления и информационной «революцией» теряет чувство реальности и стремительно приближается к глобальной катастрофе.

Мы должны осознать, что обширные пространства Евразии – наша земля, в которой лежат наши общие предки. Это они – основатели великих культур древности и современности, и мы ответственны перед ними за нашу землю и наше будущее.

Опыт традиционных культур учит современного человека знать и почитать окружающий мир. Для людей традиционных культур этот мир – живой и священный. Течение рек, пляска огня, кружение звезд, вековое спокойствие гор, все это – проявления великой жизни мира. И каждое действие человека в этом мире должно быть связано со смыслами его бытия. Человек традиционной культуры вступал в общение с природой и хозяйственной деятельностью, и ритуалом. Современный

⁵¹⁹ Там же. С. 72.

человек счел это общение излишним и решил подчинить себе природу забыв, что сам он – лишь один из небольших элементов ее вечного развития. И если мы не возродим традиционное мировосприятие, то окончательно погубим себя – и физически, и духовно.

Другим природным и культурным урочищем, выступающем в настоящее время как центр сохранения и возрождения культурной традиции на пространстве степной Евразии, является Каракольская долина.

Каракольская долина находится в Онгудайском районе Республики Алтай, к западу от райцентра – пос. Онгудай. Это степное пространство, вытянувшееся по обоим берегам р. Каракол, правого притока р. Урсул, среди покрытых тайгой горных хребтов. В устье долины, на р. Урсул у Чуйского тракта, расположены поселки Каракол и Курата; в самой долине, на р. Каракол – поселки Бичикту-Боом, Боочи и, в дальней части долины, – Кулада.

Религиозная деятельность жителей и выходцев из Каракольской долины, а также окрестных поселков Онгудайского района, является одним из ключевых элементов современного культурного развития в Горном Алтае. В значительной мере они объединены народным религиозным движением Ак-Тянг – “Белая вера”, неформальным лидером которого является В.Б. Чекурашев из пос. Кулада. Это движение рассматривается многими современными авторами как прямое продолжение реформаторской религии Ак-Тянг, получившей в российской литературе наименование “бурханизм”, проявившей себя наиболее ярко в период событий в долине Теренг в начале XX в. Мы полагаем, однако, такую позицию ошибочной.

Именно “онгудайцы” возглавляют наиболее авторитетное в республике религиозное движение, опирающееся на традиционное мировосприятие сельского населения алтайцев. Их лидеры происходят из деревенской среды и продолжают традиции древних алтайских верований, в их религиозной системе отсутствуют спекулятивные построения, свойственные религиозным лидерам из числа городской интеллигенции, отсутствует стремление к саморекламе и “раскручиванию” в целях финансового обеспечения. Религиозное движение Каракольской долины отвечает, прежде всего, потребностям местного населения, сохранившего в определенной мере традиционный уклад хозяйственной деятельности, социальных отношений и мировосприятия.

Большинство населения Каракольской долины и ее окрестностей принадлежит к числу алтай-кижи – (алт.) “алтайские люди, алтайцы”, преобладают сеоки (рода) майман и, в меньшей степени, тулès.

Религиозные лидеры Ак-Тянга в соответствии с традицией именуются тярлхями⁵²⁰. Кроме того, значительную роль в духовной культуре населения

⁵²⁰ Достаточно сложной является проблема корректного транскрибирования на русский язык ряда основных религиозных понятий современных алтайцев. Во многих случаях мы придерживались традиционного написания, однако оно не вполне передает реальное звучание слов у современных алтайцев. Так, наиболее распространенную в современной литературе транскрипцию “Ак-Тян” мы заменили на “Ак-Тянг”, как более адекватную. В реальности в произношении этого слова есть следующие особенности: звук “к” в слове “Ак” (общетюркское значение “белый”) произносится очень

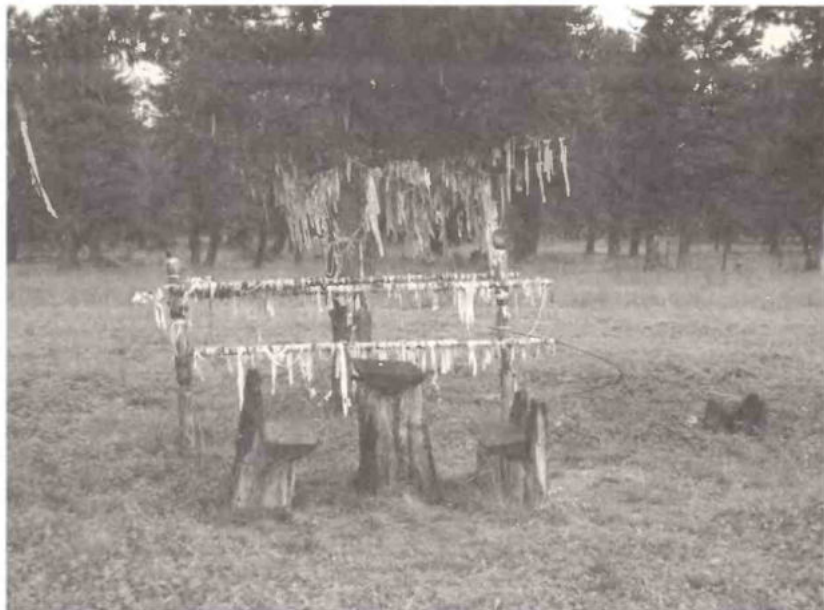


Рис. 38.
Горный Алтай. Культовое место на Семинском перевале



Рис. 39.
Горный Алтай. Каракольская долина

долины играют камы (шаманы), кайчи (исполнители традиционного эпоса) и целители. Все эти категории людей рассматривают свою деятельность как службу обществу, священному Алтаю и Богу (при некоторых различиях в терминологии и трактовке сакрального начала). Наша экспедиция работала в Каракольской долине в 2005 г. Никто из духовных лидеров Каракольской долины, с которыми нам приходилось общаться и о которых мы слышали от местных жителей, не пользуется своим даром и общественным статусом для улучшения собственного материального положения. Статус религиозного лидера в обществе почетен, но не отменяет активной хозяйственной деятельности его носителя и не является источником финансового благополучия. Это составляет существенный контраст со многими городскими "целителями" и "шаманами", ориентированным на зарабатывание денег.

Заметную роль в духовной культуре населения Каракольской долины играет деятельность Каракольского (этно) природного парка "Уч Энмек" - республиканского природоохранного учреждения, создателем и основным идеологом которого является Д.И. Мамыев. Его администрация стремится развивать культурный и экологический туризм, активно содействует научным исследованиям. В условиях постоянного расширения туристического потока из других областей России и из-за рубежа (этно) природный парк играет важную роль в организации глобальных взаимосвязей духовной культуры Каракольской долины в современном мире. Одновременно его деятельность вступает в противоречие с ориентацией значительной части местного населения и многих духовных лидеров, прежде всего – тярлыхов, на эзотерическую модель развития. Многие туристы, журналисты, к сожалению, и исследователи, не понимают принципы бережного отношения к природе Алтая, культуре его населения, достоинству людей. И сотрудники Каракольского (этно) природного парка не всегда могут смягчить противоречия между современной моделью поведения многих городских жителей и традиционной культурой.

Сотрудники парка организуют его работу в весьма непростых условиях, при крайнем недостатке бюджетного финансирования. Идеи, заложенные в деятельности парка, в значительной мере близки идеологии Центра "Аркаим". Прежде всего, это принцип комплексного изучения и охраны культурного и природного наследия, и ориентация на возрождение в современной культуре традиционного мировосприятия.

мягко, так что, скорее, это будет "Ах", чем "Ак". В слове "Тянг" (по алтайски – "вера") первая буква произносится достаточно звонко, с сильным смягчением в конце звука, так что получается звук между русскими "Тьянг" и "Дьянг". Последние "нг" в этом слове – у алтайцев единый звук, передающийся в алфавите алтайского языка буквой "н" (так в традиционном написании "Ак-Тян"), однако в русском тексте гораздо корректнее передавать его сочетанием букв "нг". Точно так же, например, имя священного Неба – Тенгри – произносится алтайцами с ударением на последний слог как "Тенгери", где "нг" в середине слова – единый, при этом весьма приглушенный звук, так что часто оно звучит даже скорее как "Тенери". В научной литературе лидеров Ак-Тянга времен долины Теренг именуют, как правило, "ярыхчи". Однако в современном звучании этого слова у всех жителей Каракольской долины, с которыми мы общались, две последние буквы "чи" не произносятся и слово звучит как "тярлых", множественное число – "тярлыхи". Этим вариантом написания мы и пользуемся здесь, вполне сознавая его нетрадиционность, однако полагая, что точность в данном случае важнее привычного написания.

У населения Каракольской долины и ее окрестностей нами были зафиксированы три основные культурные модели религиозного поведения.

Первую модель демонстрируют тярлыхи – лидеры движения Ак-Тянг. В каждом поселке живет от одного до нескольких тярлыхов. Они организуют коллективные моления два раза в год – весной и осенью, в которых участвует большинство населения каракольских поселков, являются активными проповедниками принципов Ак-Тянга в повседневной жизни, принимают определенное участие в политической жизни республики по наиболее острым вопросам, касающимся ритуальной и хозяйственной деятельности населения долины. Так, летом 2005 г. тярлыхи пос. Каракол Л.Т. Аилдашев и О.Б. Ыжиков организовали сбор более чем 1600 подписей жителей Онгудайского района под письмом, направленным в Государственное Собрание Республики Алтай – Эль Курултай – с критикой деятельности Каракольского (этно) природного парка “Уч Энемек”, религиозных движений “Ак-Тян” С. Кыныева и “Ак-Бурхан” А. Санашкина, а также целого ряда местных чиновников.

Движение “Ак-Тян” во главе с С. Кыныевым ориентировано на городское население и, в значительной мере, приезжих. Духовные лидеры Каракольской долины обвиняют его в эксплуатации древней религиозной традиции в рекламных целях без настоящего понимания ее оснований и ритуалов. Движение “Ак-Бурхан” ориентировано на возрождение бурханизма начала XX в., понимаемого как алтайский вариант буддизма. Пользуется поддержкой зарубежных буддийских организаций. Широкой базы в сельских районах республики не имеет.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. серьезное влияние на формирование концепции бурханизма как алтайского варианта буддизма оказали многочисленные рерихианские движения, развернувшие широкую пропагандистскую деятельность на территории Горного Алтая⁵²¹. К настоящему времени эта деятельность в значительной мере сократилась до районов Усть-Коксы и горы Белуха, почитаемой рерихианцами как наиболее священная вершина мира.

Тярлыхи Каракольской долины ориентированы в своей деятельности на местное население, далеко не всегда идут на контакт с приезжими, в том числе и с исследователями. Они пользуются несомненным авторитетом у населения района, которое, однако, далеко не всегда соглашается с необходимостью выполнения достаточно жестких ритуальных и хозяйственных требований тярлыхов.

Тярлыхи, организующие коллективные ритуалы, подчеркивают, что настоящее моление можно совершать только на своей земле, которую ты по-настоящему знаешь, на которой ты живешь, пьешь ее воду, пасешь на ней скот. Коллективные ритуалы, устраиваемые на посторонней территории, – по их мнению, сплошная профанация. Такими являются, например, моления, организуемые участниками движения “Ак-Тян” С. Кыныева, которые приезжают на чужую землю и, по словам тярлыхов, только баламутят народ.

⁵²¹ Филатов С. Алтайский Бурханизм // <http://www.archipelag.ru/authors/filatov/?library=1828&version=forprint>

Тярлыхи подчеркивают, что в ритуальной практике человек, прежде всего, должен давать, а не просить и не брать. Любой обряд – это отдача себя. Главное в нем – не материальное приношение, а самоотдача человека, его благодарность Богу и миру.

По словам тярлыхов, на коллективном молении религиозный лидер отдает себя, свою энергию, свою благодарность миру. Он просит благодать народу Алтая и всему человечеству. Сами тярлыхи говорят, что они ничего не учат по книгам. К тярлыху все знания, которые ему нужны, приходят от Бога, он действует на обряде в трансом состоянии, близком к тому, которое достигается при камлании.

В начале активного развития современного Ак-Тянга в 1990-х гг. тярлыхи гораздо жестче, чем сейчас, стремились реализовать предельные формы невмешательства в природную среду: запрещали косить траву, рубить лес, препятствовали передвижению туристических групп. К настоящему времени они стали мягче относиться к этим вопросам, но в целом также считают, что чем меньше человек вмешивается своей хозяйственной деятельностью в жизнь окружающего мира, – тем лучше.

Вторую модель религиозного поведения можно увидеть в Каракольской долине у людей, причастных к сакральному знанию и ритуальной практике, однако, не относящихся к числу религиозных лидеров Ак-Тянга. Это признаваемые народом камы, целители, “знающие” люди. Если тярлыхами являются только мужчины, то в этой категории достаточно много женщин. Они исполняют обрядовую практику, имеющую традиционные корни, лечат, помогают людям советами и прорицаниями. Пользуются в народе несомненным уважением. Люди этой категории, как правило, ориентированы скорее на индивидуальную ритуальную деятельность, далеко не всегда соглашались с тярлыхами в плане ритуально-хозяйственных запретов и предписаний, часто (но не всегда) более открыты для общения с посторонними, не являющимися жителями долины. От них можно услышать критику деятельности тярлыхов за стремление достаточно жестко добиваться исполнения религиозных принципов, попытки одномоментно возродить религиозную традицию, иногда – за конфликты тярлыхов с Каракольским (этно) природным парком. Однако, в целом, противостояния между этими двумя категориями духовных лидеров не наблюдается, тярлыхи, камы и целители постоянно подчеркивают свое положительное отношение друг к другу.

У современных камов Каракольской долины традиционный алтарь устраивается в сакральном пространстве – за очагом традиционного жилья, аила. Он сооружается из одной или нескольких каменных плит. Наиболее сакральными местами в их аилах являются: сам очаг, алтарь и стена за ним, на которой развешиваются культовые предметы. Традиционно эта часть юрты именуется *от бажы* – “голова очага”⁵²².

⁵²² Тошакоева Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.). Новосибирск, 1978. С. 96.

Ритуал общения с камом обязательно предполагает в начале символическое приношение: это могут быть конфеты, сигареты и т.п. Кам принимает его и совершает краткий обряд почитания духов: он может разломить одну конфету и положить ее в очаг, или вскрыть пачку сигарет, поставить ее у стены за очагом, а в очаг положить небольшой кусочек сыра. К приношению в очаг добавляется также веточка можжевельника, играющего большую роль в ритуальной деятельности алтайцев.

Камы Каракольской долины, обращаются, как правило, только к Верхнему миру и иногда именуют себя "ак-кам" – "белые камы". Они, однако, признают и камов, работающих с Нижним миром (например, из Кош-Агачского района республики), и не считают их противодействующими Ак-Тянгу.

Многие местные жители и сами камы придерживаются традиционных представлений, что человек становится камом тогда, когда его избирают духи. При этом нам говорили, что если человек начинает "видеть", "просыпается" для активного духовного общения – его на определенном этапе обязательно должны направлять "знающие" люди. Путь к духовному зрению и способностям ясновидящего, целителя или кама проходит через болезни, возникающие от того, что разные миры разрывают душу человека. И, если "знающие" люди не помогут, он может сойти с ума.

Сложно сказать, камлают ли сейчас в Каракольской долине с использованием бубна. В 1920-е – 1930-е гг. шаманские бубны на Алтае изымались в музеи или уничтожались, традиция их изготовления была пресечена. Если она и возрождается сегодня, то в предельно закрытых формах. Нам довелось наблюдать только камлание с использованием традиционного двухструнного инструмента.

В общении с камами, тярлыми, тем более – при исполнении ритуалов, совершенно недопустимо пользоваться любыми техническими средствами записи: фотоаппаратом, диктофоном. Любая такая попытка будет воспринята крайне отрицательно и, скорее всего, сведет всякую возможность общения на нет.

Третью модель религиозного поведения демонстрирует большинство местного населения. Это люди, для которых повседневная деятельность в горах и долинах Алтая неразрывна связана с их сакральным восприятием и ритуальной практикой. Они участвуют в ежегодных коллективных молениях, практикуют индивидуальные ритуалы почитания Неба и Земли, гор, перевалов, рек и источников, огня домашнего очага. Как правило, они далеки от религиозных споров, их собственная религиозность базируется на сохранившемся традиционном восприятии мира как живого и священного. К этой категории относится абсолютное большинство населения Каракольской долины.

Религиозная традиция, которую исповедуют тярлыхи, была возрождена в Каракольской долине в начале 1990-х гг. после исчезновения советского идеологического пресса. Возрождение произошло на базе сохранившегося мировосприятия и опыта ритуального общения с окружающим миром. В некоторой степени Ак-Тянг Каракольской долины сохранил определенные черты

реформаторской религии времен долины Теренг, так называемого "бурханизма". В их числе можно перечислить: именование Бога-Творца "Уч-Курбустан", судя по всему, не характерное для алтайцев до начала XX в. Наименование самих религиозных лидеров "тярлыхами". Запрет на ритуальное использование алкоголя и курение табака, замену алкоголя в ритуале молоком (соблюдается, главным образом, самими тярлыхами). Однако другие принципиальные черты реформы начала XX в. не выдержали испытания временем.

Ак-Тянг времен долины Теренг однозначно выступал против традиционной шаманской практики. Камов даже заставили выстроить для себя темницу и заключили в нее. Сторонники Ак-Тянга того времени не общались с соплеменниками, сохранившими приверженность камам. Этого отношения совершенно нет в Ак-Тянге Каракольской долины. Современные тярлыхи говорят про камов, что они – люди, причастные к сакральному, но сила у них другая, чем у тярлыхов. По их словам, сила тярлыха – в обществе, в объединении людей. А сила кама – в его индивидуальности, в собственном "я". Поэтому каждый кам живет сам по себе и между ними не редкость конфликты в сакральной сфере, т.н. "войны камов". А тярлыхам, по их словам, делить нечего.

В годы реформ были запрещены традиционные жертвоприношения животных. К настоящему времени этот запрет также потерял свою силу, жертвоприношения практикуются сторонниками Ак-Тянга.

Действительно, такой запрет весьма резко нарушал ритуальные традиции скотоводческой культуры, в которой мясо является одной из основ рациона и скот забивается регулярно. Запрет на кровавые жертвоприношения просто выводил забой домашних животных из сферы сакрального, оставляя ему только профанный смысл – получение пищи. Это противоречит традиционному мировосприятию, для которого характерно единство сакрального и профанного, ритуального и бытового.

Итак, в современном Ак-Тянге Каракольской долины нет концепции конфликта между реформистской и традиционной верой. В начале XX в. определенное влияние на обрядовую практику Ак-Тянга оказал буддизм, в первую очередь – монгольский ламаизм. Однако в наше время в Ак-Тянге "онгудайцев" влияние буддизма не прослеживается.

Таким образом, мы можем уверенно рассматривать Ак-Тянг Каракольской долины как возрождающуюся традиционную религиозную систему алтайцев, прошедшую непростой путь реформирования и частичного забвения в советские годы, но сохранившую древнюю основу в религиозных представлениях и ритуальной практике.

Говоря об основаниях Ак-Тянга Каракольской долины можно процитировать О.Т. Барнулова из пос. Онгудай: "тянг (вера) – это жизнь, ей не надо учиться, ей надо жить". Действительно, для населения Каракольской долины и ее окрестностей религиозность является не столько результатом изучения традиции (Ак-Тянг не имеет канона или Писания), сколько следствием восприятия мира людьми,

повседневная жизнь которых погружена в происходящие в нем процессы, сильнейшим образом связана с деятельностью природных сил и стихий.

Тярлых Л.Т. Аилдашев из пос. Каракол говорил нам: "основа Ак-Тянга – это почитание единого Бога и забота о том месте на земле, на котором человек живет". Очевидно, что в этой формулировке сводятся воедино сакральный и профанный пласты человеческого существования.

Он же говорил: "божественное – это то, что живое". При этом понятие "жизнь" в Ак-Тянге конечно, существенно шире, чем в биологии и соответствует философской концепции панпсихизма. Жив огонь, живы горы и реки, жив сам Алтай, живы Земля, Луна и Солнце.

Лидеры Ак-Тянга не очень довольны тем потоком людей, которые устремляются сейчас на Алтай из урбанизированных областей и уже самим своим присутствием, а тем более – неосторожными действиями, вмешиваются в традиционный уклад жизни. Л.Т. Аилдашев говорил: "человек должен жить на своей Родине и искать знаний, прежде всего, там". Однако он же нам говорил, что сложившаяся ситуация в значительной мере закономерна: "многие люди, ищущие знаний о мире, тянутся сейчас к Алтаю потому, что он есть грань между цивилизацией и природой, он сохранил в себе единство с природой, но способен говорить на языке цивилизации".

Здесь, в Каракольской долине и ее окрестностях, сочетаются стремление сохранить традиционный уклад и вера в особую миссию Алтая и Ак-Тянга на пространствах мира. Тярлыхи и многие "знающие" люди трактуют Ак-Тянг как первоначальную человеческую веру, сохранившуюся на Алтае, которой суждено теперь распространиться в мире. Надо отметить, что с научной точки зрения Ак-Тянг "онгудайцев" действительно является одним из вариантов реализации традиционной для Евразии мифоритуальной системы, древность которой исчисляется, по меньшей мере, тысячелетиями.

Стремление к возрождению традиции проявляется в Каракольской долине и в том, что в последние годы в поселках, застроенных в советское время или даже до революции в соответствии с русскими архитектурными традициями, все чаще во дворах домов строят аилы – традиционное алтайское жилье. Аил очень близок по внешним очертаниям к юрте, он имеет шестиугольную в плане форму, в профиле куполообразен или, реже, пирамидален. Деревянный каркас аила в древности покрывался корой или войлоком, сейчас он чаще обшивается досками либо выстилается рубероидом. В качестве "правильного" аила населением Каракольской долины рассматривается только традиционный, с земляным (а не деревянным) полом и открытым очагом (а не печью).

Аил используют как летний дом и как сакральное пространство. В аиле общаются, исполняют кай, камлают. Беседа с тярлыхом может состояться и в избе, но кам (если, конечно, он согласен на беседу) обязательно поведет собеседников в аил.

Особое значение в духовной культуре населения Каракольской долины играет почитание гор. Более всего почитаются здесь священные горы Уч Энмек (на географических картах – “Учемдек”) к югу от пос. Кулада – это святое, закрытое, табуированное место. В дословном переводе “Уч Энмек” – “Три темени”, но это только поверхностный перевод, существуют гораздо более глубокие, мистические варианты трактовки этого названия.

Сам пос. Кулада является центром сакральной деятельности Каракольской долины и всего Онгудайского района. Этот поселок наиболее удален от Чуйского тракта, ориентирован на “закрытые”, эзотерические модели ритуальной деятельности.

Вообще люди Каракольской долины, причастные сакральному знанию, даже охотно общающиеся с исследователями, более расположены говорить об общих принципах религиозной доктрины Ак-Тянга, чем о конкретном содержании ритуальной практики. Многие ритуалы рассматриваются здесь как эзотерические, сокровенные, не подлежащие демонстрации или разглашению. Точно так же закрытыми от посторонних являются многие священные места, родовые святилища.

Существенную проблему современных исследований в Каракольской долине составляет резко отрицательно отношение местного населения к археологическим раскопкам. Раскопки воспринимаются как беспардонное вмешательство в сакральную структуру окружающего пространства. В Каракольской долине и ее окрестностях находится много ярких памятников древности – каменные курганы, стелы, комплексы менгиров, наскальные рисунки. Они хорошо известны местным жителям, которые почитают их как принципиально важные сакральные объекты, имеющие большое значение в структуре окружающего мира. Археологи уничтожают эти сооружения, вывозят стелы в музеи, разрушают насыпи курганов и вскрывают древние захоронения.

Отрицательное восприятие археологических работ связано также с традиционным отношением к посещению и, тем более, разрушению погребений. Согласно сохранившимся в народной среде представлениям, которые стремятся возродить тырлыхи, на место погребения после совершения обряда в принципе не нужно больше приходить. Как говорил нам Л.Т. Аилдашев, не нужно звать к себе умерших – ни на девять, ни на сорок дней, ни после этого. Умирая, человек полностью уходит из этого мира в совершенно другие условия существования, и всякая попытка вступить с ним в связь не несет в себе ничего хорошего ни для него самого, ни для людей нашего мира.

В заключение следует отметить еще одну важную черту религиозных настроений Каракольской долины – их эсхатологическую направленность. Камы, тырлыхи, “знающие” люди едины в оценке исторической перспективы: современная цивилизация стремительно приближается к глобальной катастрофе. Некоторые из них с удивлением узнавали от нас, что этой же позиции придерживаются многие представители современного философского и научного сообществ. Здесь ждут не “конца света”, но глобальных потрясений, связанных с завершением и дальнейшим

разрушением современной модели социокультурного развития. И надеются, что культурная практика, возрождающаяся на Алтае, может способствовать преодолению отрицательных тенденций, либо, во всяком случае, стать одним из начал исправления и возрождения человеческой культуры после этой катастрофы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В основе традиционной культурной деятельности степных народов алтайской и индоевропейской языковых семей, объединенных многотысячелетним историческим взаимодействием, лежит общая культурная традиция мировосприятия. В этой традиции все явления природного мира воспринимаются как результаты либо составные элементы жизненных процессов, происходящих в сознающих себя сущностях, с которыми человек может вступать в общение. Традиционным способом такого общения человека и мира является ритуал.

Традиционное мировоззрение представляет собой систему выражения образов, сформированных мировосприятием. Анализируя мировоззрение степных культур, мы можем выделить предельные, ландшафтные и медиаторные образы, выражающие восприятие природного мира. Предельными образами являются Небо и Земля, составляющие собой взаимосвязанную пару. В них выражается восприятие предельных оснований окружающего человека природного мира. Небо и Земля предельны в том смысле, что в паре они объемлют весь мир в его традиционном мировосприятии. Они объемлют его не только в пространственном, но и в смысловом контексте – как начала бытия, вмещающие в себя все основные смыслы существования. В них заключены день и ночь, мужское и женское, начало и конец, творение и разрушение.

В ландшафтных образах выражается традиционное восприятие тех природных систем, в которых проходит повседневная жизнь человека. К числу основных ландшафтных образов относятся: горы и сопки, отдельно растущие деревья, родники и источники. В медиаторных образах выражается восприятие системы связи между человеком и природным миром. Основными медиаторными образами степной культурной традиции являются огонь и дорога.

Традиционные ритуалы степных культур реализуют мировосприятие в культурной практике взаимодействия человека и природного мира. Коллективные ритуалы имеют, как правило, календарный характер, и связаны с ежегодными астрономическими или фенологическими событиями. Индивидуальные ритуалы имеют ситуативный характер и совершаются при встрече с определенным природным объектом либо при наступлении какого-либо нерегулярного события.

Основными местами совершения традиционных ритуалов являются святилища и культовые сооружения. Святилища выделяются в окружающем мире в соответствии с традиционным восприятием природного пространства и связываются с семиотически значимыми ландшафтными объектами. Культовые сооружения специально возводятся для осуществления ритуальной практики.

Святилища на вершинах сопок и гор в культурной традиции степной Евразии связаны, как правило, с почитанием священного Неба; пещерные святилища – с почитанием Земли как всё рождающего и принимающего в себя начала; святилища у источников – с почитанием воды как основы жизни; святилища у отдельно стоящих деревьев – с почитанием одухотворенных окружающих ландшафтов; святилища у

подножья гор – с почитанием сакральной силы самих гор как властителей всей окружающей территории и проявляющейся в них связи Неба и Земли.

Основными традиционными культовыми сооружениями на пространстве степной Евразии являются мегалитические памятники (менгиры, аллеи и комплексы и менгиров), курганы с "усами" (они же "курганы с земляными или каменными грядами") и сооружения обо (оваа).

Менгиры устанавливались в эпоху бронзы индоевропейским населением степи рядом с долговременными поселками, у подходящей к поселку дороги и несли в себе бинарную смысловую нагрузку. Со стороны степи менгир выступал как символ человеческого жилья, знак начала антропогенного пространства. Со стороны поселка он же – знак открывающегося за ним степного, природного мира. Оба смысла объединяются в культурном значении менгира как стража, замыкающего границу и оберегающего жилье. Курганы с "усами" сооружались кочевниками в I тыс. н.э. и представляют собой огромные культовые комплексы, обращенные к почитанию священного Неба. Сооружения обо, традиция возведения которых сохранилась в степи до настоящего времени, представляют собой каменные столбы и конусы с различными дополнительными элементами. Это наиболее лаконичные сооружение, непосредственно выражающие присутствие человека в природном мире и проявляющие воспринимаемую людьми сакральную структуру степного пространства.

Наиболее важными центрами культовой практики на пространстве степной Евразии являются природные урочища, выведенные из системы профанной деятельности. Они представляют собой достаточно заметные ландшафтные объекты, отличающиеся определенной отдаленностью и труднодоступностью.

К настоящему времени разрушение традиционных принципов мировосприятия и формирование обезличенной модели социокультурного взаимодействия приводит к разрушению человеческого начала в культурах степных народов. В условиях распадающейся связи с природной реальностью окружающего мира человек лишается критериев истины. Любая ложь воспринимается как истина, если она востребована и растиражирована мультимедийными средствами. Человеческое сознание погружается в мир собственных фантазий, кошмаров и абстракций, и отрицает само существование реальности, не умея различать ее среди фантомов и симулякров. Обезличенная модель социокультурного взаимодействия разрушает коммуникативные способности человека.

Другим результатом разрушения культурной традиции стало формирование потребительского отношения к окружающему миру и выстраивание на его основе интенсивной хозяйственной деятельности, которая приводит к тотальному упрощению, а, в дальнейшем, уничтожению природных экосистем. Развитие этого процесса подводит степные народы к гуманитарной и экологической катастрофе. В условиях расширяющейся урбанизации человек стал заложником техносферы. Любой сбой в ее функционировании имеет катастрофические последствия для населения.

Единственным выходом из сложившегося положения является возрождение традиционных культурных принципов, обладающих внепрагматической ценностью, прежде всего – возрождение традиционного мировосприятия. Это возрождение должно происходить на новом уровне развития человеческого общества, с учетом современных научных знаний об экологии, жизни, веществе, культуре, человеке.

Интеграция и взаимодействие культурно близких народов – единственный способ, позволяющий противостоять обесмысливающему процессу современной глобализации. И только обратившись к единым основаниям культурной жизни степных народов можно начать такую интеграцию на пространстве Евразийской степи.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	3
Глава 1. Культурная традиция степных народов	7
1.1. Традиционное мировосприятие в диалоге культур прошлого и настоящего	7
1.2. Проблема изучения традиционного мировосприятия	14
1.3. Культурная традиция в истории народов степной Евразии	27
Глава 2. Основные образы в мировоззрении степных культур	51
2.1. Предельные образы: Небо и Земля.....	51
2.2. Ландшафтные образы: горы, деревья, родники и источники	64
2.3. Медиаторные образы: огонь и дорога.....	71
Глава 3. Ритуальная деятельность в степных культурах	76
3.1. Традиционные ритуалы в культурах степной Евразии	76
3.2. Традиционные святилища и культовые сооружения.....	83
3.3. Традиционные центры культовой деятельности.....	124
Глава 4. Проблема сохранения и возрождения культурной традиции	144
4.1. Кризис современной социокультурной системы.....	144
4.2. Элементы традиционного мировосприятия в современной философии и культуре.....	156
4.3. Центры сохранения и возрождения культурной традиции	171
Заключение.....	188

Петров Федор Николаевич
Традиционное мировосприятие
народов степной Евразии

В издании использованы:
фотографии: Галлиулина Е.В., Гашек В.А., Злоказова А.А.,
Петрова Н.С., Петрова П.Н., Петрова Ф.Н., Поляковой Е.Л.

Подписано в печать 25.08.2006.
Формат 60х84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Arial». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,75. Тираж 300 экз. Заказ № 2650

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Крокус»
454106, г. Челябинск, ул. им. П. И. Чайковского, 165,
e-mail: crocus@tvit.ru, info@crocus74.ru
www.crocus74.ru
тел. (351) 797 65 54, 797 65 68

